

Mohammad, Mawlawy

A Dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musulmans

Bd.: 1

Cálcutta 1862

A.or. 20-26,1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10248677-3

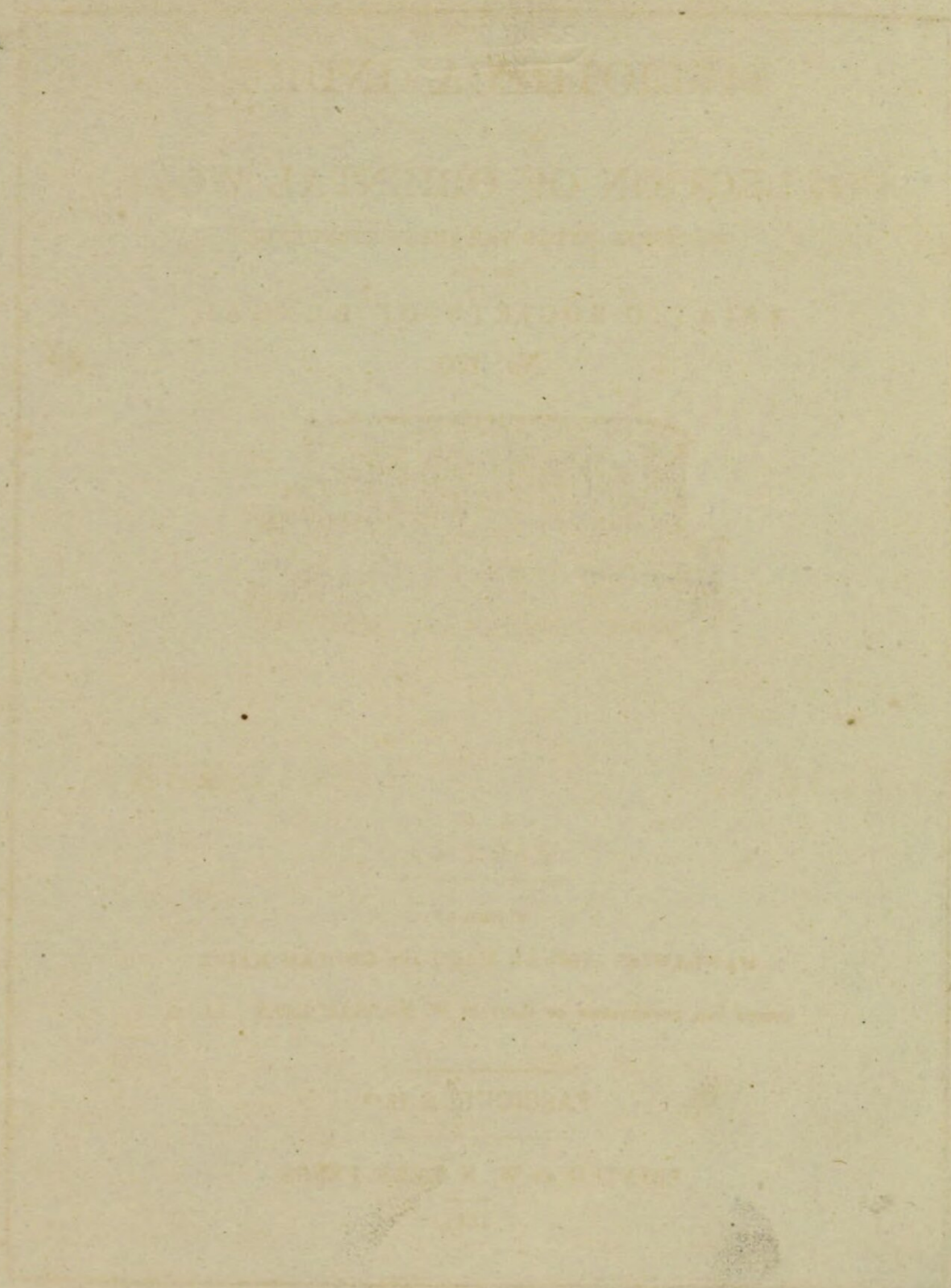


A. or. 20 8°

Bibliotheca

Nº 26 vol. 1.

~~Block.
Ex. 1
1869~~



A. or. 20 8^o

BIBLIOTHECA INDICA;
A
COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

PUBLISHED UNDER THE SUPERINTENDENCE
OF THE
ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.
No. 170.



A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS
USED IN THE
SCIENCES OF THE MUSALMANS.

PART I.

EDITED BY

MAWLAWIES 'ABD AL-HAQQ AND GHOLAM KADIR

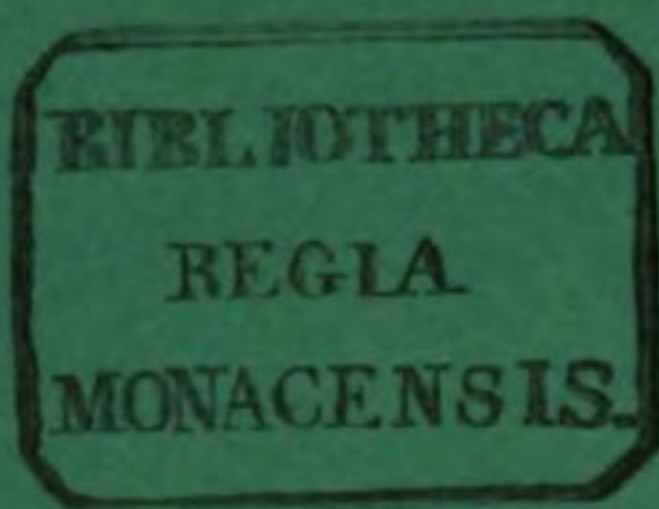
UNDER THE SUPERVISION OF CAPTAIN W. NASSAU LEES, LL. D.

FASCICULUS 18TH

PRINTED AT W. N. LEES' PRESS.

1861.

271 - D.



نفسه بالصوفي والمتصوف لطلب الجاه والديار وليس بالحقيقة من الصوفي والمتصوف. قال الجنيد الصوفية هم القائمون مع الله تعالى بحيث لا يعام قيامهم الا الله. وقال سهل التستري التصوف القيام مع الله تعالى بحيث لا يعلمه غير الله. وقيل اول التصوف علم ووسطه عمل وآخره موهبة من الله. وقيل قال الجنيد التصوف ترك الاختيار. وقال الشبلي هو حفظ حواسك ومراعاة انفسك. وقيل بذل المجهود في طلب المقصود والانس بالمعبود وترك الاشتغال بالمفقود. وقيل الصوفي هو الذي لا يملك ولا يملك اي لا يسترقهم الطمع. وقيل الصوفي هو الذي صفا من الكدر وا مثلاً من الفكر وانقطع الى الله من البشر واستوى عنده الذهب والمدرو الحرير والوبر. وقيل صوفي آنست كه دل خود را صاف گردانیده باشد مرخدايرا عزوجل جز خدای دیگريرا نخواهد. وقيل صوفي آنست كه شوق يكسو نهد و دل پيش نهد وبخل يكسو نهد و ايتار پيش نهد. وقيل صوفي آنست كه ويرا ذكرى باجماع باشد و وجدی باسمع بود و عملی با اتباع باشد. وقيل صوفي آنكه همیشه با خدای باشد بغير علاقه. وقيل صوفي آنست كه ويرا خدای از حظوظ انساني بميراند و بمشاهده خویش باقي گرداند. وقال الجنيد الصوفي كالارض يعني مثل زمين است در تواضع و فروتنی.

[التصوف هو التخلق بالاخلاق الالهية وخرقة التصوف هي ما يلبسه المريد من يد شيخه الذي يدخل في ارادته و يتوب على يده لا مور منها التزبي بزّي المراد ليتلبس باطنه بصفاته كما يتلبس ظاهرة بلباسه و هو لباس التقوى ظاهراً و باطناً قال الله تعالى قد انزلنا عليكم لباساً يواري سوأتكم و ريشاً و لباس التقوى ذلك الخير ومنها وصول بركة الشيخ الذي البسه من يده المباركة اليه ومنها نيل ما يغلب على الشيخ في وقت الالباس من الحال الذي يرى الشيخ ببصيرته النافذة المنورة بنور القدس وانه يحتاج اليه لرفع حجب العائقة و تصفية استعداده فانه اذا وقف على حال من يتوب على يده علم بنور الحق ما يحتاج اليه فيستنزل من الله ذلك حتى يتصف قلبه به فيسري من باطنه الى باطن المريد ومنها المواصله بينه وبين الشيخ به فيبقى بينهما الاتصال القلبي والمحبة دائماً و يذكره الاتباع على الاوقات في طريقته وسيرته و اخلاقه و احواله حتى يبلغ مبلغ الرجال فانه اب حقيقي كما قال عليه الصلوة والسلام الآباء ثلثة اب و لدك و اب علمك و اب ربك هكذا في المصطلحات الصوفية [قيل التصوف الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً فيرى حكمها من الظاهر في الباطن و باطناً فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال. وقيل التصوف مذهب كله جد فلا يخلطوه بشيء من الهزل. وقيل هو تصفية القلب عن موافقة البرية و مفارقة الاخلاق الطبيعية واحكام الصفات البشرية و مجانبة الدعاوى النفسانية و منازل الصفات الروحانية و التعاق بالعلوم الحقيقية و استعمال ما هو ادنى على السرمدية و النصيح لجميع الامة و الوقاء لله تعالى على الحقيقة و اتباع

المنصرف على صيغة اسم الفاعل من الانصراف عند النجاة قسم من الاسم المعرب وفي الباب المعرب على نوعين الاسم المتمكن والفعل المضارع فالاول اما منصرف او غير منصرف انتهى فغير المنصرف يسمى بالمتنوع والمنعني ايضا لمنعه الكسرة والتنوين على ما في فصول الاكبري • وفي الاصطلاح القديم يسمى المنصرف بالمجرى وغير المنصرف بغير المجرى كما مر في فصل الياء من باب الجيم ثم غير المنصرف عرفه ابن الحاجب بما فيه علقان من العلل التسع مؤثرتان باجتماعهما واستجماع شرائطهما في منع الكسرة والتنوين او علة واحدة منها تقوم مقامهما في ذلك التأثير وتلك العلل التسع هي المشار اليها في قول الشاعر • شعر • عدل ووصف وتأنيت ومعرفة • وعجمة ثم جمع ثم تركيب • والنون زائدة من قبلها الف • ووزن فعل وهذا القول تقريب • اي تقريب لها الى الصواب لان في عددها خلافا فقال بعضهم تسع وهو المختار وقال بعضهم اثنان وقيل عشرة بزيادة الالف المزیدة في آخر الاسم للالحاق او غيره كاطى وقبعثى وقيل احد عشر وزاد على العشرة المذكورة مراعاة الاصل في مثل احمر وقيل ثلاثة عشر وزاد لزوم التأنيت وتكرار الجمع • وقيل القول بانها عشرة هو الصواب فالقول بانها تسع تقرب الى الصواب وهو القول بانها عشرة • وقيل القول بان كل واحد من الامور التسعة علة قول تقريبي ومجازي لا تحقيقي اذ العلة في الحقيقة اثنان منها لا واحدة • وقيل المراد منه ان ذكر العلل في صورة النظم تقرب لها الى الحفظ لان حفظ النظم اسهل • والمنصرف بخلاف ذلك فما دخل فيه الكسرة والتنوين للضرورة او الخفة او التناسب لا يصير منصرفا بذلك حقيقة لصدق تعريفه عليه بل انما يصير في حكم المنصرف فعلى هذا ما في الارشاد من ان المنصرف هو الاسم المستوفي للحركات الثلاث مع التنوين ويسمى امكن كزيد وغير المنصرف اسم غير مستوفٍ لها بمنع الكسرة مع التنوين الا للضرورة او وفق نظائر او غاية خفة بكونه من باب نوح او هند او عند لام او اضافة تعريف بالحكم • وعند المنجمين هو الكوكب الذي ينصرف عن الاتصال ويجيء في فصل اللام من باب الواو •

الصفة بتشديد الفاء مر معناها في لفظ البيت في فصل التاء من باب الباء الموحدة •

الصنف بالفتح والكسر وسكون النون عند المنطقيين هو النوع المقيد بقيد كلي عرضي كالتركي والهندي كما في شرح الوقاية في باب الوكالة بالبيع والشراء وكتب المنطق • قال في شرح الطوابع في بحث القياس اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي اما ان يكون تباينها بالذاتيات او بالعرضيات او بهما • الاول يسمى انواعا والثاني اصنافا والثالث اقساما انتهى فعلى هذا الصنف كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق دون العرضيات والمآل واحد •

الصوفي بالضم وسكون الواو عند اهل التصوف هو الذي هو فان بنفسه باق بالله تعالى مستخلص من الطبائع متصل بحقيقة الحقائق والمتصوف هو الذي يجاهد لطلب هذه الدرجة • والمتصوف هو الذي يشبه

و يا منعتى كه استخراج و اختراع كرده باشد ديگرى بقوت طبع در آن چيزى زياده كند از منافع لفظي و معنوي كه لطافت بيفزايد كذا في جامع الصنائع •

المتصرف على صيغة اسم الفاعل من التصرف عند النحاة يطلق على قسم من الافعال و هو الفعل الذي يجيى منه مضارع و مجهول و امر و نهى الى غير ذلك من الامثلة كاسم الفاعل و اسم المفعول و الفعل الذي لا يجيى منه ذلك يسمى جامدا و غير متصرف نحو نعم و نعمت و بُس و بُست و على قسم من اقسام الظرف قالوا الظرف اما متصرف و يسمى متمكنا ايضا كما في بعض الحواشى المعلقة على الضوء و اما غير متصرف و يجيى فى فصل الفاء من باب الظاء المعجمة و على قسم من المصدر و هو مالا يلزم فيه النصب و ما يلزم فيه النصب على المصدرية نحو سبحان الله يسمى غير متصرف كما وقع فى الباب في بحث المفعول المطلق •

المتصرفه عند الحكماء يطلق على حس من الحواس الباطنة و هي قوة محلها مقدم التجويف الاوسط من الدماغ من شأنها تركيب الصور و المعاني و تفصيلها و التصرف فيها و اختراع اشياء لا حقيقة لها فتتركيب الصورة بالصورة مثل ان يتصور انسان ذو رأسين او ذو ايدٍ اربع و نحوه و كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص و تركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب الصداقة له هذا اللون و تركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له هذه النفرة و تفصيل الصورة عن الصورة مثل ان يتصور انسان بلا رأس او بدون يد او بغير رجل و نحوه و كما في قولك هذا اللون ليس له هذا الطعم و قد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين يطير فى الهواء كالطير و قد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين و تركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد و لا استبعاد بين القولين كما يظهر بادننى تأمل ان بين اختراع اشياء لا حقيقة لها و بين تركيب الصور و المعاني و تفصيلها عموم و خصوص من وجه ثم ان هذه القوة لا تسكن دائما لا نوما و لا يقظة و ليس عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها فى المحسوسات مطلقا على اى نظام تريد بواسطة القوة الوهمية و بهذا الاعتبار تسمى متخيلة لتصرفها فى الصور الخيالية و فى المعقولات بواسطة القوة العقلية و بهذا الاعتبار تسمى مفكرة لتصرفها فى الصور العقلية • فان قلت كيف تستعملها فى الصور المحسوسة مع انها ليست مدركة لها عندهم • قلت القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منهما ما ارتسم فى الاخرى و الوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف فى مدركاتها بل لها تسلط على مدركات العاقل فتتنازعها فيها و تحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما هذا كله خلاصة ما في شرح التجريد و شرح المواقف و المطول و حواشيه •

فسمع الزجاجية واما معنوي كما قال ابو موسى العتري نحن من عترة يصلي لنا النبي صلى الله عليه وسلم يريد ما ثبت انه صلى الله عليه وسلم صلى الى عترة وهي حزبه فتوهم انه قبيلة واصل العبارة صلى الى عترة وهي حزبه والتصنيف قريب من الوضع في المتن واما في الاسناد فيصيرة ضعيفا بهذا الاسناد انتهى كلامه •

المصحف بضم الميم وسكون الصاد وفتح الحاء المخففة اسم القرآن والمصحف الذي اتخذه عثمان بن عفان رضي الله عنه لنفسه يقرأ فيه يسمى مصحف الامام وليس هو بخط عثمان رضي الله عنه كما توهمه بعضهم بل هو بخط زيد بن ثابت • وقيل الاظهر ان المراد بمصحف الامام جنسه الشامل لما اتخذه لنفسه في المدينة ولما ارسله الى مكة والشام والكوفة والبصرة وغيرها كذا في تيسير القاري في فصل معرفة الوقوف • والمصحف بضم الميم وفتح الصاد المخففة والحاء المشددة ما وقع فيه التصنيف •

[**المصحف** بمعنى كتاب ودر عرف كتاب خرد را گویند ودر بعضی کتب حدیث منقول است که ابوذر غفاری از آن حضرت صلی الله علیه وسلم پرسید که از طرف باری تعالی چند کتاب نازل شده است فرمودند صد و چهار کتاب نازل شد بر حضرت شیت پنجاه صحیفه و بر حضرت ادريس سي صحیفه و بر حضرت ابراهيم ده صحیفه و بر حضرت آدم ده صحیفه و باقي توریت و انجیل و زبور و فرقان • و طیبی در حاشیه کشف صد و چهار ده آورده ده صحیفه از انجمله بر حضرت موسی سواي توریت زیاده کرده و الله اعلم انتهى من التفسير العزیزى •]

الصرف بالفتح وسكون الراء عند اهل اللغة له معنيان احدهما الفضل ومنه سمي التطوع من العبادات صرفا لانه زيادة على الفرائض و ثانيهما النقل • وعند الفقهاء هو بيع الثمن بالثمن جنسا بجنس كبيع الذهب بالذهب او بغير جنس كبيع الذهب بالفضة سمي بالصرف لانه لا ينتفع بعينه ولا يطلب منه الا الزيادة او لانه يحتاج فيه الى النقل في بدليه من يد الى يد قبل الافتراق لانه يشترط فيه التقابض قبل الافتراق كذا في مجمع البركات ناقلا عن التبيين وشرح الوقاية و يطلق الصرف ايضا على علم من العلوم المدونة ويسمى بالتصريف ايضا وصاحب هذا العلم يسمى صرفيا و صرفا وقد سبق في مقدمة الكتاب •

التصريف هو علم الصرف و قال سيديويه التصريف على ما حكى عنهم هو ان تبني من الكلمة بناء لم تبنيه العرب على وزن ما تبنيه ثم تعمل في البناء الذي بنيت به ما يقتضيه قياس كلامهم كما في مسائل التمرين كذا ذكر الرضي في شرح الشافية و قد سبق في المقدمة ايضا في آخر بيان علم الصرف •

[**التصريف** تحويل الاصل الواحد الى امثلة مختلفة لمعان مقصودة لا تحصل الا بها كذا في الجرجاني] و نزل بلغاء آنست كه شخصی چیزی انشاء کرده باشد که در ترکیب و معانی مقصوده او بنهایت لطافت بود اما او را دست نداده باشد دیگری بقوت طبع خود چنان آرد که می بایست

الهيئة المذكورة و اللغة هي اللفظ الموضوع كما في التلويح في تقسيم نظم القرآن و در بعضى كتب صرف مى آرد كه صيغه اسم است بمعني مصوغ و مصوغ مشتق است از صياغ يا از صوغ و صوغ و صياغ بحسب لغت زر در بوته انداختن است و حالا اطلاق كرده مى شود بر هر چيز ريخته شده و اين را منقول عرفي گويند و اما وجه اطلاق صيغه بر افعال آنست كه هرگاه فعلی از فاعل صادر شود پس گویا آن فعل ريخته شده است از ان فاعل و اين تواند بود مراد از قول صرفيان ضرب زد آن مرد در زمان ماضي صيغه واحد مذکر غايب يعني اين زدن در زمان ماضي فعل فاعل است و بحسب اصطلاح هيئتي را گویند كه حاصل شده باشد هر لفظ را از حرکات و سکنات و از عدد حروف عند الوضع و مقصود درین فن صرف منقول عرفي است نه منقول اصطلاحي انتهى كلامه • و صيغ الاداء عند المحدثين صيغ يروى بها الحديث مثل حدثنا و اخبرنا و قال و نحوها •

فصل الفاء * التصحييف بالحاء كالتصريف بحسب لغت خطا كردن در كتابت است و نزد اهل تعمیه تغيير كردن صورت خطي لفظ است بمحو و اثبات نقطه يا به تقديم و تاخير حروف چنانكه در لفظ معمار ناقص يائي باب العين خواهد آمد با بيان تصحييف وضعي و تصحييف خطي و نزد بلغاء آنست كه الفاظی در تركيب آورده شود كه بگردانیدن نقطه از مدح بقدر كشد و خلق بغلط تصحييف را تجنيس ميخوانند و آن چنان نيست چراكه در تجنيس شرط است كه الفاظ متجانس بيارد پس چون لفظی آورد و لفظی ديگر مجانس آورد تجنيس است و اگر لفظی آورد كه اگر نقاط او بگرداند از مدح بقدر كشد تصحييف است مثاله • شعر • حبيبنا بذاته مخدوم • موثر العزة في الايام • و اين بمعني مدح است و تصحييفش اينست • حبيبنا بذاته مجدوم • موثر العزة في الآثام • و اين بمعني قدح مى شود و اينچنين كلام را مصحف خوانند و اين در جامع الصنائع و اعجاز خسروي گفته [مثال آن در فارسي • مصراع • مادر ميان دولت تو مى زئيم • اگر دولت را به تغيير نقاط دولب خوانند و ميزئيم را ميريم هجو مى گردد كذا في مجمع الصنائع] و نزد محدثين تغيير كردن حديث است بتغيير نقاط قالوا مخالفة الراوي للثقات ان كانت بتغيير الحروف او الحروف مع بقاء صورة الخط في السياق فان كان ذلك بالنسبة الى النقطة يسمى ذلك الحديث مصحفا بفتح الحاء المشددة و ان كان بالنسبة الى الشكل و الاعراب سمي محرفا و ابن الصلاح وغيره سمي القسمين محرفا كذا في شرح شرح النخبة • و في خلاصة الخلاصة المصحف اما لفظي محسوس بالبصر او بالسمع و الاول اما في الاسناد كما مصحف مراجع بالراء و الجيم بمزاحم بالراء و الحاء و اما في المتن كتصحييف ستا من حديث من صام رمضان و اتبعه ستا من الشوال الحديث بشيئا بالشين المعجمة و الياء المثناة التحتانية و الثاني ايضا اما في الاسناد كما قال عن عامر الاحول فسمع و اصل الاحدب و اما في المتن كما قيل في حديث الكهان فوالدجاجة

الصناعة بالكسر في الأصل الحرفة يعني يدهه كما وقع في الصراح وعلى هذا قيل الصناعة في عرف العامة هي العلم الحاصل بمزاولة العمل كالخياطة والحياكة والحجامة ونحوها مما يتوقف حصولها على المزاولة والممارسة ثم الصناعة في عرف الخاصة هي العلم المتعلق بكيفية العمل ويكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة العمل كالخياطة ونحوها أولا كعلم الفقه والمنطق والنحو والحكمة العملية ونحوها مما لا حاجة فيه إلى حصوله إلى مزاولة الأعمال • وقد يقال كل علم مارسه الرجل حتى صار كالحرفة له يسمى صناعة له هكذا يستفاد من الجليلي حاشية المطول • وقال أبو القاسم في حاشية المطول الصناعة اسم للعلم الحاصل من التمرن على العمل • وقد تفسر بملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما لنحو غرض من الأغراض صادرا عن البصيرة بحسب الامكان والمراد بالموضوعات آلات يتصرف بها سواء كانت خارجية كما في الخياطة أو ذهنية كما في الاستدلال واطلاقها على هذا المعنى شائع واطلاقها على مطلق ملكة الإدراك لأبأس به وقيل الصناعة ملكة نفسانية تصدر عنها الأفعال الاختيارية من غير روية كذا في الجرجاني •

الصناعات الخمس عند المنطقيين هي البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة ويجيء أيضا في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة [ووجه الضبط في الخمس أن مقدمات القياس إما أن يفيد تصديقا أو تأثيرا آخر غير التصديق أعني التخيل فالثاني الشعر والاول إما أن يفيد ظنا أو جزما فالاول الخطابة والثاني أن أفاد جزما يقينيا أو جزما غير يقيني فالاول البرهان والثاني أن اعتبر فيه عموم الاعتراف من العامة أو التسليم من الخصم أولا فالاول الجدل والثاني المغالطة هكذا في شرح التهذيب لليزدي •]

الاستصناع هو استفعال من الصناعة ويعد إلى مفعولين وهو في اللغة طلب العمل وفي الشرع بيع ما يصنعه الصانع عينا فيطلب من الصانع العمل والعين جميعا فلو كان العين من المستصنع كان اجارة لا استصناعا كما في اجارة المحيط • وكيفيته أن يقال للصانع كخفاف مثلا خرزلي من اديمك خفا صفته كذا بكذا درهما ويريه رجله و يقبل الصانع سواء أعطى الثمن أولا كذا في جامع الرموز والبرجندي في فصل السلم •]

فصل الغين * الصوغ بالفتح وسكون الواو عند الصرفيين أن يؤخذ مادة اصل ويتصرف فيها بأحداث هيئة وزيادة معنى فتبقى مادة الاصل ومعناه في الفرع كما في صوغ الاواني والحلي من الذهب فالمصدر اصل للفعل كذا في اصول الكبري •

الصيغة بالكسر عند اهل العربية هي الهيئة الحاصلة من ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها كما في شرح المطالع في بحث الالفاظ • وقيل هي واللغة مترادفان والا قرب ان يقال الصيغة هي

قالب مرکب شده باشد کمتر و بیشتر روا نیست که آن از قبیل نظم نبود اگرچه منقول است که بزرگی یک مصراع بر حسب قانون و دویم دراز گفته مصراع اول • آب را و خاک را بر سر زنی سر نشکند • مصراع دوم • آب را و خاک را یک جا کن و درهم کنی خشتی بزی بر سر زنی سر بشکند کذا فی جامع الصنائع و فی المذهب و غیره مصراع نصف بیت را گویند •

التصريح كالتصريف عند البلغاء جعل العروض مقفأة تقفية الضرب وهو من انواع السجع على القول بجريانه في النظم قال ابن الاثير التصريح ينقسم الى سبع مراتب الاولى ان يكون كل مصراع مستقلا بنفسه في فهم معناه و يسمى التصريح الكامل كقول امرئ القيس • شعر • افاطم مهلا بعض هذا التدلل • و ان كنت قد ازعمت هجري فاجملي • و الثانية ان يكون الاول محتاجا الى الثاني فاذا جاء جاء مرتبطا به كقوله ايضا • شعر • قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل • بسقط اللوى بين الدخول فحومل • و الثالثة ان يكون المصراعان بحيث يصح وضع كل منهما موضع الآخر كقول ابن الحجاج • شعر • من شروط الصبوح في المهرجان • خفة الشرب مع خلو المكان • و الرابعة ان لا يفهم معنى الاول الا بالثاني و يسمى التصريح الناقص كقول ابي الطيب • شعر • مغاني الشعب طيبا في المغاني • بمنزلة الربيع من الزمان • و الخامسة ان يكون التصريح بلفظة واحدة في المصراعين و يسمى التصريح المكرر وهو ضربان لان الالفاظ اما متحدة المعنى في المصراعين كقول عبيد • شعر • وكل ذي غيبة يؤوب • و غائب الموت لا يؤوب • و هذا انزل درجة و اما مختلفة المعنى لكونه مجازا كقول ابي تمام • شعر • فتى كان شربا للعفاة و مرتعا • فاصبح للهنديّة البيض مرتعا و السادسة ان يكون المصراع الاول معلقا على صفة يأتي ذكرها في اول المصراع الثاني و يسمى التعليق كقول امرئ القيس • شعر • الا ايها الليل الطويل الا انجلي • بصبح و ما الاصباح منك بامثل • لان الاول بصبح و هذا معيب جدا و السابعة ان يكون التصريح في البيت مخالفا لقافيته و يسمى التصريح المشطور كقول ابي نواس • شعر • اقلني قد ندمت من الذنوب • و بالاقرار عدت من الجحود • فصرع بالباء ثم قفاه بالذال انتهى كلامه و لا يخفى ان السابعة خارجة مما نحن فيه كذا في المطول في بيان السجع •

المصراع بفتح الراء المشددة عند اهل البديع بيت فيه التصريح • و در مجمع الصنائع در تعريف غزل ميگويد مصرع بيتی را گویند که هر دو مصراع او قافیه دار باشند و الآن اين را مطلع نامند • [

الصنع بالضم و سکون النون هو ايجاد شيء مسبق بالعدم و قد سبق بيانه في لفظ الابداع في فصل العين من باب الباء الموحدة •

المصنوع و هو الشيء المسبق بالعدم • و نرد بلغاء آنست که نظم از صنعتی آراسته گردد که طبع بدان ترکیب بسبب مراعات قواعد آن بدان صنعت میل کند چه بعضی صنائع مطبوع اند چون ترصیع و تجنيس و ايهام و خيال و بعضی نامطبوع چون تجنيس مطرف و مقلوب بعض کذا في جامع الصنائع •

رب سلم سلم و قول آنحضرت برای طلب سلامت خواهد بود و از رسل نیز همچنين و در حديث آمده است كه كسيكه نيك دهد صدقه را ميگذرد بر صراط هكذا في مدارج النبوة للشيخ عبدالحق الدهلوي [

فصل العين * الاصبع بكسر الهمزة و فتح الموحدة بحسب لغت انگشت را گویند و در اصطلاح رياضيان نصف سدس مقياس را گویند چنانچه در لفظ ظل خواهد آمد در فصل لام از باب ظاء معجمه و نیز نصف سدس هریک از قطر قمر و قطر شمس و از جرم هر دو را گویند * قال فی التذكرة و شرحه لعبد العلي البرجندي و یجزی کل واحد من قطري النیرین و جرمیهما الی اثني عشر جزءاً متساوية و تسمى الاصابع و الاصابع القطرية اي المعتبرة فی القطر تقيد بالمطلقة و الاصابع الجرمية تقيد بالمعدلة و المراد بجرمي النیرین صفحتاهما المرئیتان فان سطح نصف جرم القمر مثلاً يرى من بعيد كدائرة و هذا السطح المستوي يسمى بسطح صفحة القمر و كذا الحال فی الشمس فصحة القمر مثلاً هي ما يقع من جرم القمر علی قاعدة مخروط شعاع البصر و انما يقسم هكذا لان كلا منهما فی المنظر قريب من شبر هو اثنا عشر اصبعاً كل اصبع منها ست شعيرات مضمومة بطون بعضها الی ظهور البعض و لهذا يسمى الاقسام بالاصابع فاذا قيل المنكسف من القمر كذا اصبعاً فالمراد منه ظاهر و اما اذا قيل من جرم القمر قطر فالمراد منه مساحة القدر المظلم من صفحة القمر بمربع يكون مساحة تمام صفحته اثني عشر مربعاً و قس علیه المنكسف من قطر الشمس و جرمها و ان شئت الزيادة فارجع الیه *

الصدع بالفتح و سکون الدال عند الاطباء هو تفرق اتصال في طول العظم ان لو كان فی العرض يسمى كسراً او تفتتاً كذا يستفاد من شرح القانونجة *

الانصداع عندهم انشقاق عرق في غير الرأس كذا في بحر الجواهر *
اصداع الجمع در اصطلاح صوفیه فرق است بعد از جمع بظهور کثرت در وحدت و اعتبار کثرت در وحدت کذا فی لطائف اللغات *

الصرع بالفتح و سکون الراء فی اللغة السقوط و عند الاطباء عبارة عن مرض يحدث بسبب سدة دماغية غير تامة تمنع الروح النفساني عن النفوذ فتشنج بها جميع الاعصاب لانقباض مبدئها و تمنع الحس و الحركة و الانتصاب سمي به تسمية للملزوم باسم اللازم و قد يسمى بام الصبيان لكثرة عروضة للصبيان و بالمرض الكاهني ايضاً لان من المصروعين من يتكهن و يخبر بالغيب كالکهان و انما قلنا غير تامة لان سدة الدماغ ان كانت تامة احدثت السکنة فهذا القيد احتراز عن السکنة * و ينقسم الصرع الی بلغمية و سوداوية لان السدة اما بلغمية او سوداوية و السدة الصفراوية قلما توجد و الصرع الدموية يحتمله كذا في شرح القانونجة *

المصراع بكسر الميم در لغت تختة در را گویند و در اصطلاح بلغاء آنست كه از سه قالب و یا چهار

في لفظ الاسناد * فائدة * العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق في فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور بل يتوقف على حصول مثال المدرك في المدرك و يقال له العلم الحسولي اذ هو المقصود هناك فان المعلومات المنطقية لا تتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل له وللعلم الاشرافي الذي يكفي فيه مجرد الحضور كعلم الباري تعالى و علم المجردات المفارقة و علمنا بانفسنا و يقال له العلم الحسوري و الا لم ينحصر العلم في التصور والتصديق اذ التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق يستدعي تصورا هكذا و علم الباري بجميع الاشياء و علم المجردات بانفسها و علمنا بانفسنا يستحيل ان يكون بحصول صورة فلا يكون تصورا ولا تصديقا كذا في شرح اشراق الحكمة و يطلق التصور ايضا على الامر المقصود اى المعلوم التصوري * قال في المطول في بحث الفصل و الوصل في شرح قوله الجامع اما عقلي بان يكون بينهما اتحاد في التصور الخ اى في الامر المتصور اذ كثيرا ما تطلق التصورات والتصديقات على المعلومات التصورية والتصديقية انتهى كلامه * و تصور نزه بلغاء تخيل را نامند و قد سبق في فصل اللام من باب الخاء المعجمة *

الصهر بالكسر و سكون الهاء في اللغة بمعنى خسر كما في الصراح و قال محمد و ابو عبيدة صهر الشخص كل ذي رحم محرم من جانب عرسه و يدخل فيه ايضا كل ذي رحم محرم من زوجة ابيه و زوجة ابنه و زوجة كل ذي رحم محرم من ابنه فان الكل اصهار كذا في الهداية * و ذكر الامام الحلواني ان الاصهار في عرفهم كل ذي رحم محرم من امرأته فيدخل ابوها و اخوها و غيرها و اما في عرفنا فلا يدخل فيه الا ابوها و امها و لا يسمى غيرهما صهرا * و عن الفراء في قوله تعالى فجعله نسبا و صهرا النسب ما لا يحل نكاحه و الصهر ما يحل نكاحه من القرابات كذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب الوصية *

فصل الطاء * [الصراط] گفت آنحضرت صلى الله عليه وسلم كه زده خواهد شد صراط بر پشت دوزخ پس مي باشم من اول کسی كه بگذرد آنرا و مشهور است كه صراط تيز تر است از شمشير و باربك تر است از موي * و در حديثي ديگر آمده است كه بر بعضی مردم همچنين است و بر بعضی مثل وادي وسيع و اين چنان است كه ميگويند طول و قوف در محشر بر بعضی مقدار پنجاه هزار سال است و بر بعضی مقدار دو ركعت نماز و اين بنابر تفاوت اعمال و انوار ايمان است و آمده است كه چون است بر صراط بلغزند و در مانند فریاد كنند و آمده است پس آنحضرت از شدت اشفاق باواز بلند ندا كند و گوید رب امّتي امّتي سوال نميكنم ترا امروز نفس خود را و نه فاطمه را كه دختر من است اين مبالغه در غایت اهتمام است از آنحضرت در باب امت و استخلاص ایشان و دعای رسل دران روز اين است كه اللهم سلم سلم و در حديث ديگر آمده است كه پيغمبر شما قائم باشد بر صراط و بگويد

فلا مضافاً ووجهه ان الحس اذا ادرك بعض اعراض الجسم كالسطح و اللون ادى حكمه بوجود جوهر قابل للابعد الثالث حكماً غير مفتقر الى ترتيب قياس و هو المعنى من الصورة الجسمية وهي الجسم في بادي الراى و صورة نوعية وهي الجوهر الحال فى الهولى الثانية وهي جوهر داخل فى الجسم مبدأ لاثارة كالاضاءة و الاحراق فى كل جسم نوعي وهي التي تختلف بها الاجسام انواعاً بمعنى ان لها مدخلاً قريباً في ذلك الاختلاف فلا يرد ان الصورة الجسمية ايضا كذلك وتسمى بالطبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة و السكون الذاتيين وتسمى قوة ايضا باعتبار تأثيرها فى الغير و سماها الامام بالصورة الطبيعية ايضا ثم الصورة النوعية اثبتها المشاورون و اما الاشراقيون فالمشهور عندهم ان الجسم صورة جسمية بسيطة والتمايز فى الاجسام بالاعراض القائمة بالجسمية فكل جسم نوعي عندهم يتركب من الصورة والعرض القائم به هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة و حواشيه وغيرها * ومنها ما يمكن ان يدرك باحدى الحواس الظاهرة و يسمى بالعين ايضا و يقابله المعنى على ما ذكر في مباحث الحواس * ومنها كل هيئة في قابل و حداني بالذات او بالاعتبار اى سواء كانت الوحدة ذاتية او اعتبارية و محل تلك الصور يسمى بالمادة كالبياض و الجسم كذا في تهذيب الكلام * و انواع الصورة على طور اهل الكشف تجيى في لفظ الطبيعة في فصل العين من باب الطاء [منها ما به يحصل الشئى بالفعل كالهئية الحاصلة للسريـر بسبب اجتماع الخشبات و مقابله المادة بمعنى ما به الشئى بالقوة كقطعات السريـر كذا في الجرجاني] ومنها ترتيب الاشكال و وضع بعضها مع بعض وهي الصورة المخصوصة لكل شكل ومنها انها تطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة فيقال صورة المسئلة و صورة السؤال و الجواب كذا في كليات البقاء * [و صورت حق در اصطلاح صوفيه عبارت از ذات مقدس محمد است صلى الله عليه و آله و سلم بواسطة متحقق بودن ذات نبوي بحقيقت احديت * و صورت الهي عبارت است از انسان كامل بواسطة متحقق بودن او بحقائق اسماء الهية كذا في لطائف اللغات *]

التصور يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الادراك و على قسم من العلم المقابل للتصديق و يسميه بعضهم بالمعرفة ايضا كما وقع فى العضدي و القطبي و حواشيه و توضيح هذا المعنى يجيى في لفظ التصديق في فصل القاف و قد سبق ايضا في لفظ الحكم ثم التصور بهذا المعنى قد يكون تصورا واحدا كتصور الانسان و قد يكون متعددا بلا نسبة كتصور الانسان و الكاتب و قد يكون متعددا مع نسبة اما تقييدية اى غير تامة وهي على قسمين توصيفية و اضافية كالحيوان الناطق و غلام زيد و اما تامة غير خبرية كقولك اضرب و اما خبرية يشك فيها او مرجوح فيها فان كل ذلك من التصورات لخلوها عن الحكم و اما اجزاء الشرطية فليس فيها حكم ايضا الا فرضا بحذف ادوات الشرط و اعتبار كل منها قضية برأسها فادراكها ليس تصديقا بالفعل بل بالقوة القريبة منه و هذا على خلاف مذهب اهل العربية كما سبق

في الذهن فان الاشياء في الخارج اعيان و في الذهن صور و على هذا وقع في بدع الميزان وحاشيته للصادق الحلواني صورة الشيء ما يؤخذ منه عند حذف الشخصات اى الخارجية و اما الذهنية فلا بد منها لان كل ما هو حاصل في العقل فلا بد له من تشخص عقلي ضرورة انه متمائز عن سائر المعلومات نص عليه العلامة التفقازاني والمراد بالشيء معناه اللغوي لا العرفي و معنى التعريف صورة الشيء ما يؤخذ منه عند حذف الشخصات لو امكنه و وجدت فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول صورة الجزئيات من حيث هي جزئيات بل من حيث هي كليات و كذا صورة الكليات من حيث هي معدومات انتهى • اعلم ان القائلين بالوجود الذهني للاشياء بالحقيقة يأخذون الصورة بهذا المعنى في تعريف العلم و يقولون الصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مساوية للصور الخارجية في نفس الهمية مخالفة لها في اللوازم فان الصور العقلية غير متمنعة في الحلول فيجوز حلولها معا بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص يمتنع تشكله بشكل آخر مع الشكل الاول بل الصور العقلية متعارفة في الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيء من الحقائق عسيرا جدا و اذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي و سهل انتقاشها به و ايضا تحل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا و لذلك تقدر النفس على تخيل السموات و الارض معا و الامور الصغيرة بالمرة الواحدة معا بخلاف الصورة المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها و ايضا الصورة العقلية للكييفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية اذا حصلت في العاقلة لا يجب زوالها و اذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية كلية بخلاف الخارجية • و القائلون بوجود الاشياء في الذهن لا بحسب الحقيقة بل بحسب المجازياخذون الصورة في تعريف العلم بالمعنى الاول و يجيئ في لفظ العلم ايضا [ومنها الصورة الخارجية وهي اما قائمة بذاتها ان كانت الصورة جوهرية او بمحل غير الذهن ان كانت الصورة عرضية كالصورة التي تراها مرتسمة في امرأة من الصورة الخارجية • ومنها انها تجيئ بمعنى الصفة كما في حديث ان الله خلق آدم على صورته كذا في كليات ابي البقاء] ومنها جوهر من شأنه ان يخرج به محله من القوة الى الفعل كما في شرح حكمة العين و الصورة بهذا المعنى قسمان صورة جسمية وهي الجوهر الحال في الهيولى الاولى ويسمى ايضا بالطبيعة المقدارية والمتصل والاتصال الجوهري و الامتداد و الامر الممتد وهي الجوهر الممتد في الجهات الثلاث المتصل في نفسه • قيل هذا منافي لما ذكره السيد السند في حاشية الشرح القديم لهداية الحكمة ان من الجسم الجوهر الممتد في الجهات الثلاث فان الجسم كل و الصورة الجسمية جزء ومفهوم الكل ليس عين مفهوم الجزء والتوفيق بان مراده قدس سره كما صرح به في شرحه للمواقف ان الجسم في بادي الرأي هو الجوهر الممتد في الجهات الثلاث اعني الصورة

- وذياك اللّويع في الصّحيا • • وجيهك ام قمير في سعيد •
- ظبي بل صبي في قبي • • مريهيب السطيوّة كالسيد •
- معيشيق الحريكة و المحيا • • ممشيق السويلف و القديد •
- معيسيل اللّمي له ثغير • • رويقتة خمير في شهيد •

هكذا الى آخر الابيات في الباب الثالث من نفحة اليمين [اما در اصطلاح اهل فارس عبارت از حرف كاف است كه در اواخر الفاظ الحاق كند و آنرا كاف تصغير نامند چنانچه در اين ابیات واقع است • رباعي • گشتم خراب شيفته خرد سالكي • قدش نهالكي و چه نازك نهالكي • شيرينكي شكر لبكي شوخ چشمكي • برروي همچو ماهكش از مشك خالكي • هكذا في مجمع الصنائع •]

الصفريّة بالفاء فرقة من الخوارج اصحاب زياد بن الاصفر قالوا لا يكفر القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين و لا يكفراطفال المشركين و لا يسقط الرجم و يجوز التقية في القول دون العمل و المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق اوزان او قاذف و لا يقال كافر و ما لاحد فيه لعظمته كترك الصلوة و الصوم يقال لصاحبه كافر و قيل تزوج المؤمنة من دينهم من الكافر المخالف لهم في دار التقية دون دار العلانية كذا في شرح المواقف •

الصفراء بالمد در اصطلاح محدثين جامعة است كه درو خطهاي زرد باشند كما في تيسير القارئ ترجمة صحيح البخاري • و نزد اطباء نام خلطی است كه آنرا تلخه نیز گویند و هي قسمان طبيعية و هي كروغوة الدم الطبيعي و هي احمر ناصع خفيف حاد و غير طبيعية و هي اربعة اصناف الاول المرة الصفراء و الثاني المرة المخية و تسمى بالصفراء المخية ايضا و الثالث الصفراء الكراسية و هي مركبة من الصفراء المحترقة و المرة الصفراء و الرابع الزنجارية كذا في القانونجة و شرحه •

الصورة بالضم و سكون الواو في عرف الحكماء و غيرهم تطلق على معان • منها كيفية تحصل في العقل هي آلة و مرآة لمشاهدة ذی الصورة و هي الشبعم و المثال الشبيه بالمتخيل في المرآة • و منها ما يتميز به الشيء مطلقا سواء كان في الخارج و يسمى صورة خارجية او في الذهن و يسمى صورة ذهنية • و توضيحه ما ذكره القاضي في شرح المصابيح في باب المساجد و مواضع الصلوة من ان صورة الشيء ما يتميز به الشيء عن غيره سواء كان عين ذاته او جزئه المميز • و كما يطلق ذلك في الجنة يطلق في المعاني فيقال صورة المسئلة كذا و صورة الحال كذا فصورته تعالى يرد بها ذاته المخصوصة المنزهة عن مماثلة ما عداه من الاشياء كما قال تعالى ليس كمثله شيء انتهى كلامه • و منها الصورة الذهنية اي المعلوم المتميز في الذهن و حاصله الماهية الموجودة بوجود ظلي اي ذهني كما في شرح المواقف في مبحث الوجود الذهني و على هذا قيل الصورة ما به يتميز الشيء

المصادرة عند اهل النظر تطلق على قسم من الخطاء في البرهان لخطاء مادته من جهة المعنى وهي جعل النتيجة مقدمة من مقدمتي البرهان بتغير ما واما اعتبار التغيير بوجه ما يقع الا لتباس كقولنا هذه نقلة وكل نقلة حركة فهذه حركة فالصغرى ههنا عين النتيجة فان قيل هذا خطأ في الصورة لان النتيجة حينئذ لا تكون قولاً آخر فلا يكون قياساً قلنا هو قول آخر نظراً الى ظاهر اللفظ * ويقال ايضا بعبارة اخرى توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى * ومن هذا القبيل الامور المتضايقة فاذا جعل احدهما مقدمة من مقدمتي برهان كان كجعل النتيجة مقدمة من برهانها مثل هذا ابن لانه ذواب وكل ذي اب ابن لان الصغرى في قوة النتيجة ومن هذا القبيل ايضا كل قياس دوري وهو ما يتوقف ثبوت احدي مقدمتيه على ثبوت النتيجة اما بمرتبة او بمراتب * ومنهم من يجعل المصادرة من قبيل الخطاء من جهة الصورة قائلاً بان الخطاء في الصورة اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض وهو ان لا يكون على هيئة شكل منتج واما بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة بان لا يكون اللازم قولاً غير المقدمات وهو المصادرة على المطلوب هكذا يستفاد من حواشي العضدي للسيد السند والسعد التفتازاني في بحث المغالطة * وقيل المصادرة على المطلوب اربعة اوجه الاول ان يكون المدعى عين الدليل والثاني ان يكون المدعى جزء الدليل والثالث ان يكون المدعى موقوفاً عليه صحة الدليل والرابع ان يكون موقوفاً عليه صحة جزء الدليل انتهى * وقد تطلق المصادرات على مقدمات مذكورة في العلوم المدونة مسلمة في الوقت مع استنكار وتشكيك وقد سبق في مقدمة الكتاب في بيان معنى المبادي [الاصرار الاقامة على الذنب والعزم على فعل مثله كذا في الجرجاني *]

الصغير بالغين المعجمة كالكريم يطلق على قسم من الادغام والاشتقاق كما مر في بحثهما *
الاصغر عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق وعند المنطقيين يطلق على موضوع المطلوب في القياس الاقتراني وقد سبق في لفظ الحد ايضا في فصل الدال من باب الحاء *
الصغرى مونث الاصغر وهو عند اهل العربية يطلق على قسم من الجملة وعلى قسم من الفاصلة وعند المنطقيين هي القضية التي فيها الاصغر وقد سبق ايضا في لفظ الحد *
المصغر على صيغة اسم المفعول من التصغير عند الصرفيين هو اللفظ الذي زيد فيه شيء ليدل على التقليل ويسمى بالمحقرايضاً وبالتصغير والتحقيق ايضا كما يستفاد من اللباب ويقابله المكبر وصيغته فعيل وفعيعيل وقد يجيء التصغير للتعظيم ايضا فرجيل تصغير رجل وهو مكبر وتصغير الترخيم ما يصغر بحذف زوائده و يسمى تحقير الترخيم ايضا والتفصيل يطلب من الشافية واللباب * [وبعض الشعراء جمع المصغرات في اشعار وقد اجاد وهي هذه * شعر *]

* نقيط من مسيك في وريد * * خويلك ام وشيم في خديد *

اسم مصدر گویند و چون بمعنی خوردن باشد او را مصدر گویند دوم اسمی است مستعمل بمعنی مصدر که فعلی ازو مشتق نگشته مثل قهقري این در امالي ابن حاجب مذکور است سیوم مصدر معروفه مثل فجار که اسم الفجور است چهارم اسمی است بمعنی مصدر و خارج از اوزان قیاسیه مصدر مثل سقيا و غیبت که اسم سقي و اغتیاب است و این قسم در کلام عرب بسیار است پنجم اسمی است مرادف مصدر مصدر بمیم و او را مصدر میمی نیز گویند مثل منصرف و مکرم این در رضي مذکور است انتهی کلامه اقول لا شک ان الاقسام الخمسة المذكورة لیست مشتركة في مفهوم عام يطلق علیه اسم المصدر كما هو دأب التقسیم حيث يذكر اولاً لفظ یكون معناه عاماً شاملاً للاقسام ثم يذكر بعده اقسامه كما ترى في تقسیم الكلمة التي هي اللفظ الموضوع لمعنی مفرد الی الاسم و الفعل و الحرف فهذا ارید بالتقسیم تقسیم ما يطلق علیه لفظ اسم المصدر كما یقسم العین الی الجارية و الباصرة و غیرهما و كما قسم اهل الاصول السبب و العلة الی الاقسام المعینة هكذا ینبغي ان یفهم *

التصدير عند اهل البديع من المحسنات المعنوية و یسمى رد العجز علی الصدر ایضا و هو فی^{عط} النشران یجعل احد اللفظین المکررین او المتجانسین او الملحقین بهما فی اول الفقرة و اللفظ الآخر فی آخر الفقرة و المراد بالمکررین المتحدان لفظاً و معنی و بالمجانسین المتحدان لفظاً لا معنی و بالملحقین بالمجانسین اللذان یجمعهما الاشتقاق او شبه الاشتقاق فیکون اربعة اقسام الاول ان یكون اللفظان مکررین نحو و تخشى الناس و الله احق ان تخشاه و الثاني ان یكونا متجانسین نحو سائل اللئیم یرجع و دمه سائل الاول من السؤال و الثاني من السیلان و الثالث ان یجمعهما الاشتقاق نحو استغفروا ربکم انه کان غفارا و الرابع ان یجمعهما شبه الاشتقاق نحو قال انی لعملم من القالین * و فی^{عط} النظم ان یكون احدهما ای احد اللفظین المکررین او المتجانسین او الملحقین بهما فی آخر البيت و اللفظ الآخر فی صدر المصراع الاول او حشوة او آخره او صدر المصراع الثاني فهو اربعة اقسام لان اللفظ الآخر فی صدر المصراع الاول او حشوة او آخره ای عجزه او صدر المصراع الثاني و علی کل تقدير فاللفظان اما مکرران او متجانسان او متشابهان اشتقاقاً او شبه اشتقاق فتصیر الاقسام ستة عشر حاصلة بضرب الاربعة فی الاربعة * و اعتبر صاحب المفتاح قسماً آخر و هو ان یكون اللفظ الآخر فی حشو المصراع الثاني نحو * شعر * فی علمه و حلمه و زهده * و عهده مشتهر مشتهر * فعلى هذا یصیر مجموع الاقسام عشرين و لا یخفى ان تركه اولی اذ لا معنی فیه لرد العجز علی الصدر ان لا صدارة لحشو المصراع الثاني اصلاً بخلاف المصراع الاول * و قد یجاب عنه بانه لو کان لحشو المصراع الاول صدارة بالنسبة الیه لکان لحشو المصراع الثاني ایضاً صدارة بالنسبة الیه فتأمل لهذا یستفاد من المطول و الجلیبی و الاتقان فی نوع الفواصل و تفصیل الا مثله یطلب من المطول *

الفعل ايضا * و قيل المراد بالجاري على الفعل ما يكون جاريا عليه حقيقة او فرعا فلا تخرج المصادر التي لا فعل لها * و فيه انه حينئذ يشكل الفرق بينها وبين اسماء المصادر كذا في شروح الكافية * أعلم ان صيغ المصادر تستعمل اما في اصل النسبة و يسمى مصدرا و اما في الهيئة الحاملة للمتعلق معنوية كانت او حسية كهيئة المتحركة الحاملة من الحركة و يسمى الحاصل بالمصدر و تلك الهيئة اما للفاعل فقط في اللازم كالمتحركة و القائمة من الحركة و القيام او للفاعل و المفعول و ذلك في المتعدي كالعلمية و المعلوماتية من العلم و باعتبارها يتسامح اهل العربية في قولهم المصدر المتعدي قد يكون مصدرا للمعلوم و قد يكون مصدرا للمجهول يعنون بهما الهيئتين هما معنيا الحاصل بالمصدر و الا لكان كل مصدر متعددا مشتركا و لا قائل به بل استعمال المصدر في المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه كذا قال الجليلي في حاشية المطول في بحث الفصاحة في بيان التعقيد * و قال المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور المصدر موضوع للحدث الساذج من غير اعتبار نسبتته الى الفاعل او متعلق آخر و الفعل مأخوذ في مفهومه النسبة و ضعا فان اعتبر من حيث انه منسوب الى الفاعل فهو مبني للفاعل و ان اعتبر من حيث انه منسوب الى متعلق آخر فهو مبني للمفعول و اذا لم يعتبر شيئا منهما كان محتملا للمعنيين و يكون للقدر المشترك بينهما فالمعنى المصدرى من مقولة الفعل او الانفعال فهو امر غير قار الذات و الحاصل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه فالحمد مثلا بالمعنى المصدرى ستودن و الحاصل بالمصدر ستايش و ليس المراد منه الاثر المترتب على المعنى المصدرى كالا لم على الضرب فقد ظهر ان ما قيل ان صيغ المصادر لم توضع الا لما قام به و كونها لمعنيين ما هو صفة للفاعل و ما هو صفة للمفعول ككون الضرب بمعنى الضاربة اي كون الشيء ضاربا اي زنده شدن و كونه بمعنى المضروبة اي كونه مضروبا اي زده شدن لابد له من دليل كلام لا طائل تحته انتهى فقد ظهر بهذا فساد ما ذكره الجليلي ايضا فتأمل *

اسم المصدر كما يستفاد مما سبق هو اسم الحدث الغير الجاري على الفعل * و در شرح نصاب صبيان قهستاني مذکور است که اسم مصدر پنج قسم است اول وصف حاصل مر فاعل را و قائم با و مترتب بر معني مصدرى که آن تأثير است و اين قسم را حاصل مصدر نيز گویند چنانچه در تلویح مذکور است و جميع مصادر را بر این معني اطلاق کنند مثل جواز بمعنی روائى و روا بودن اول معنی اسمي است و دوم معني مصدرى و فرق میان مصدر و حاصل مصدر در جميع الفاظ بحسب معنی ظاهر است و در بعض الفاظ بحسب لفظ نيز مثل فعل بكسر فا كردار و بفتح فا كردن و حاصل مصدر را نيز اطلاق میکنند بر مصدر مستعمل بمعني متعلق فعل مثل خلق بمعني مخلوق چنانچه از شرح عقائد در بحث افعال عباد مستفاد میگردد و قریب باین است آنچه در امالي ابن حاجب مذکور است اسمي که وسیله فعلی گردد مثل اكل چون بمعني آنچه خورده شود استعمال یابد او را

من العمل فيسمى ذلك الصد والمنع صبرا انتهى ما في التفسير الكبير •

الصدر بالفتح و سكون الدال المهملة بحسب اللغة اول وبالي هرچيز • و در اصطلاح عروضيان ركن اول از مصراع اول بيت را نامند كما وقع في الرسائل العربية و الفارسية •

المصدر هو ظرف من الصدور وعند النحاة يطلق على المفعول المطلق ويسمى حدثا و حدثانا و فعلا و يجيى في فصل اللام من باب الفاء وعلى اسم الحدث الجاري على الفعل اي اسم يدل على الحدث مطابقة كالضرب او تضمنا كالجلسة و الجلسة و المراد بالحدث المعنى القائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب او لم يصدر كالطول كما في الرضي و قيل المصدر ما يكون في آخر معناه الفارسي الدال و النون او التاء و النون [كما قيل في الشعر المعروف • شعر • مصدر اسمى است گر بود روشن • آخر فارسيش دن ياتن • و بعضهم زادوا فيه قيداً و هو ان يحصل الماضي بعد حذف نونه ليخرج كلمة گردن بمعنى رقبة و كلمة ختن اسم بلد معروف هكذا في رسائل القواعد الفارسية] و ما قيل ان الاسود معناه المتصف بالسواد بمعنى سياهي لا بمعنى سياه بودن فينتقض حده بالصفة المشبهة اذ المراد بالفعل الواقع في تعريفه هو الحدث فالجواب انه لما كانت الصفة المشبهة موضوعة لمعنى الثبوت انسلخ عنها معنى التجدد فلا يرد النقض بالالوان و لزوم عدم الفرق بين المعنى المصدرى و الحاصل بالمصدر و ما قيل ان المراد المعنى القائم بغيره من حيث انه قائم بغيره فلا ترد الالوان فتوهم لان النسبة ليست مأخوذة في مفهوم المصدر نص عليه الرضي كيف و لو كان كذلك لوجب ذكر الفاعل كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في تعريف الفعل و المراد بجريانه على الفعل في اصطلاحهم تعلقه به بالاشتقاق سواء كان الفعل مشتقا و المصدر مشتقا منه كما هو مذهب البصريين او بالعكس كما هو مذهب الكوفيين كما ان جريان اسم الفاعل على الفعل عندهم هو موازنته اياه في حركاته و سكناته بالوزن العروضي و كما ان جريان الصفة على موصوفها جعل موصوفها صاحبها اي مبتدأ او اذا حال او موصولا او متبوعا لها او موصوفا و كل من الثلثة اصطلاح مشهور في محله فلا غرابة في التعريف فالمراد بالحدث الجاري على الفعل ماله فعل مشتق منه و يذكر هو بعد ذلك الفعل تأكيدا له او بيانا لنوعه او عدده مثل جلست جلوسا و جلسة و جلسة و بغير الجاري على الفعل ما ليس له فعل مشتق منه مذكور او غير مذكور يجري هو عليه تأكيدا له او بيانا له نحو انواعا في قولك ضربت انواعا من الضرب لان الانواع ليس لها فعل تجري عليه فقيد بالجاري ليخرج عنه غير الجاري اذ لا مدخل له فيما نحن فيه فمثل وبلا له و وبها له لا يكون مصدرا لعدم اشتقاق الفعل منه و ان كان مفعولا مطلقا و مثل العالمية و القادرية لا يكون مصدرا ولا مفعولا مطلقا وكذا اسماء المصادر كالوضوء و الغسل بالضم لعدم جريانها على

بقوله و ايوب اذ نادى ربه اني مسني الضر وانت ارحم الراحمين فعلمنا ان العبد اذا دعى الله تعالى في كشف الضر عنه لا يقدح في صبره و لئلا يكون كالمقاومة مع الله تعالى و دعوى التحمل بمشاقه قال الله تعالى و لقد اخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم و ما يتضرعون فان الرضاء بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى الى الله و لا الى غيره و انما يقدح بالرضاء في المقضي و نحن ما خوطبنا بالرضاء بالمقضي و الضر هو المقضي به و هو مقتضي عين العبد سواء رضي به او لم يرض كما قال صلعم كذا في الجرجاني [و في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى و بشر الصابرين الصبر ضربان احدهما بدني لتحمل المشاق بالبدن و الثبات عليه و هو اما بالعقل كتعاطي الاعمال الشاقة او بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد و الالم العظيم و ثانيهما هو الصبر النفساني و هو منع النفس عن مقتضيات الشهوة و مشتبهات الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن و الفرج يسمى عفة و ان كان على احتمال مكروه اختلفت آساميه عند الناس باختلاف المكروه الذي يدل عليه الصبر فان كان في مصيبة اقتصر عليه اسم الصبر و يضاده حالة تسمى الجزع و الهلع و هو اطلاق داعي الهوى في رفع الصوت و ضرب الخد و شق الجيوب و غيرها و ان كان في حال الغنى يسمى ضبط النفس و تضاده حالة تسمى البطروان كان في حرب و مقاتلة يسمى شجاعة و يضاده الجبن و ان كان في كظم الغيظ و الغضب يسمى حلما و يضاده البرق و ان كان في نائبة من نوائب الزمان مضجرة يسمى سعة الصدر و يضاده الضجر و الندم و ضيق النفس و ان كان في اخفاء كلام يسمى كتمان النفس و يسمى صاحبه كتوما و ان كان في فضول العيش يسمى زهدا و يضاده الحرص و ان كان على قدر يسير من المال يسمى القناعة و يضاده الشرة و قد جمع الله اقسام ذلك و سمى الكل صبرا فقال و الصابرين في البساء و الضراء اي الفقر و حين البأس اي المحاربة قال القفال ليس الصبر هو حمل النفس على ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن و كفت النفس عن ابراز آثاره كان صاحبه صابرا و ان ظهر دمع عين او تغير لون * و قال عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى و هو كذلك لان من ظهر منه في الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم ظهر فذلك يسمى سلوا و هو مما لا بد منه * قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه * فائدة * قال الغزالي الصبر من خواص الانسان و لا يتصور في البهائم لانها سلطت عليهم الشهوات و ليس لهم عقل يعارضها و كذا لا يتصور في الملائكة لانهم جردوا للشوق الى الحضرة الربوبية و الابتهاج بدرجة القرب و لم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى يحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجهد آخر و اما الانسان فانه خلق في الابتداء ناقصا مثل البهيمة ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح اذا بلغ ففيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة و الاعراض عن الدار الآخرة و عقل يدعوه الى الاعراض عنها و طلب اللذات الروحانية الباقية فاذا عرف العرف ان الاشتغال عنها يمنع عن الوصول الى اللذات صارت صادة و مانعة لداعية الشهوة

عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص و شرح التذكرة •

الصيد بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية مصدر بمعنى الاصطياد و يطلق ايضا على ما يصطاد كما في شرح ابي المكارم وهو على ما قال المطرزي حيوان ممتنع متوحش طبعاً لا يمكن اخذه الا بحيلة فخرج بقيد الممتنع الدجاجة و البط و نحوهما ان المراد منه ان يكون له قوائم او جناحان يعتمد عليهما او يقدر على الفرار من جهتهما بالمقوحش مثل الحمام الاهلي ان معناه ان لا يألف الناس ليدلا ولا نهارا و بقيد طبعاً ما توحش من الاهليات فانها لا تحل بالاصطياد وتحل بذكاة الضرورة و دخل به متوحش بألف كالظبي وقوله لا يمكن اخذه الا بحيلة اي لا يملكه احد • وفي القاموس وغيره الصيد ممتنع لا مالك له فالصيد اعم من الحلال [والاصطياد مباح فيما يحل اكله و ما لا يحل فما يحل اكله فصيده للاكل و ما لا يحل اكله فصيدته لغرض آخر اما للانتفاع بجلده او بشعره او بعظمه او غيرها او لدفع ابدائه و الاصطياد مباح بخمسة عشر شرطاً مبسوطه في العناية و الصيد لا يختص بمأكل اللحم بل يطلق على كل ما يصاد كما قال بعضهم شعراً • صيد الملوك ثعالب وارانب • و اذا ركبت فصيدي الابطال • وترجمته بالفارسية • بيت • خرگوش و روبه اند شکارشهان ولی • مردان کار وقت سوارى شکار من [

هكذا في الهداية و شرحه و الدر المختار و شرحه •]

فصل الرأء المهمة * الصبر بالفتح وسكون الموحدة بمعنى شكيبائي قال السالكون التصبر هو حمل النفس على المكاره و تجرع المرارة يعني ان لم يكن المرء مالك الصبر فينبغي ان يجتهد و يكلف نفسه الصبر و الصبر هو ترك الشكوى الى غير الله • و قال سهل الصبر انتظار الفرج من الله وهو افضل الخدمة و اعلاها • و قال غيره الصبر ان تصبر في الصبر معناه ان لا تطالع فيه الفرج يعني در بلاها و شدائد خروج ازان نه بيند و گفته اند صبر آنکه بنده را اگر بلا برسد نالد • و رضاء آنکه بنده را اگر بلا برسد ناخوش نگردد لله ما اعطى و لله ما اخذ فمن انت في البين • و بعضی گویند که اهل صبر بر سه مقام اند اول ترك شکایت و این درجه تائبانست دوم رضاء بمقدور است و این درجه زاهدانست سیوم محبت آنست که مولی باوی کند و این درجه صدیقانست و این انقسام صبریست که در مصیبت و بلا باشد بدانکه صبر باعتبار حکم منقسم می شود بفرض و نفل و مکروه و حرام چه صبر از محظور فرض است و از مکروهات نفل و صبر بر رنج داشت مخطور محظور است چنانکه او قصد حرام کند بشهوتی مخطور و غیرت او در هیجان آید آنکه از اظهار غیرت صبر کند و بر آنچه بر اهل رود صبر کند و صبر مکروه صبری باشد بر رنج داشتیکه بجبتهی مکروه در شرع بدورسد پس شرع باید که محک صبر باشد کذا في مجمع السلوك [و قيل الصبر هو ترك الشكوى من الم الملولى الى غير الله لا الى الله لان الله تعالى اثنى على ايوب صلعم بالصبر بقوله انا وجدناه صابرا مع دعائه في دفع الضر عنه

الاصطلاح هو العرف الخاص [وهو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شيء باسم بعد نقله عن موضوعه الاول لمناسبة بينهما كالعموم والخصوص او لمشاركتهما في امر او مشابهيتهما في وصف او غيرها كذا في تعريفات الجرجاني] وقد سبق في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم * و الامطلاحي هو ما يتعلق بالامطلاح يقال هذا منقول امطلاحي وستة امطلاحية و شهر امطلاحي و نحو ذلك .

فصل الدال المهملة * الصعود بالفتح وتخفيف العين ضد الهبوط كما في المنتخب واستعملهما اهل الهيئة لمعان بعضها بالقياس الى الحركة الاولى وبعضها بالقياس الى الحركة الثانية اما بالقياس الى الحركة الاولى فيقال النصف الصاعد من الفلك هو من غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالي البروج و يسمى النصف الشرقي والنصف المقبل ايضا و النصف الهابط هو من غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط و يسمى النصف الغربي والنصف المنحدر ايضا ويقال الصعود ايضا على تقارب الكوكب من سمت الرأس و الهبوط على تباعده منه على ما ذكره عبد العلي البرجندي في بحث النطاقات في شرح التذكرة من الصعود والهبوط وقد يطلق على تقارب الكوكب من سمت الرأس و تباعده وعلى كونه في النصف الشرقي من الفلك و النصف الغربي منه انتهى كلامه و اما بالقياس الى الحركة الثانية فيستعملان لمعان أحدهما ان مركز التدوير او الكوكب اذا كان متحركا في نصف البروج الذي هو من اول الجدي الى آخر الجوزاء على التوالي يسمى صاعدا و في النصف الآخر هابطا وثانيها انه اذا كان مركز التدوير او مركز الشمس متحركا في النطاق الثالث والرابع من الخارج لو كان مركز الكوكب في النطاق الثالث والرابع من التدوير يسمى صاعدا و في النطاقين الآخرين هابطا فالمراد بالصعود حينئذ تباعد مركز التدوير او الكوكب عن الارض و بالهبوط تقاربه منها و ثالثها انه اذا كان مركز التدوير او الكوكب متحركا من منتصف النصف الجنوبي من منطقة الخارج الى منتصف النصف الشمالي منها يسمى صاعدا و في النصف الآخر هابطا وبهذا المعنى الاخير يطلق الصعود والهبوط في العروض * وذكر العلامة في النهاية والتحفة انه قد يراد بصعود الكوكب ازدياد بعده على البعد الاوسط فبهذا الاعتبار يقال انه صاعد مادام في النطاق الاول والرابع وهابط مادام في النطاقين الآخرين والمشهور عند اهل الاحكام انه بهذا الاعتبار يسمى مستعليا ومنخفضا ولا مشاحة في الاصطلاحات والظاهر من بعض كتب الهيئة انه يطلق الصعود والهبوط في النطاقات البعدية المسيرية والاستعلاء والانخفاض في النطاقات البعدية فيقال انه صاعد مادام في النطاق الاول والرابع من النطاقات المسيرية وهابط مادام في الباقيين منها ويقال انه مستعل مادام في الاول والرابع من النطاقات البعدية ومنخفض مادام في الآخرين منها * وفي شرح الملخص وربما يقال انه صاعد مادام في الاول والرابع من النطاقات البعدية ويسمى مستعليا وهابطا مادام في الآخرين و يسمى منخفضا هكذا يستفاد من شرح المواقف وما ذكره

عن مجهول على معلوم وقد احتج فيه الى التسليم كما اذا ادعى حقا في دار في يد رجل قاصحا على ان يعطيه المدعي مالا معلوما ليسلم المدعى عليه ما ادعاه وهو لا يجوز وان لم يحتج فيه الى التسليم كما اذا اطلقا في هذه الصورة على ان يترك المدعي دعواه بمال معلوم يعطيه المدعى عليه فهذا جائز واما ان يكون عن معلوم على مجهول وقد احتج الى التسليم لا يجوز وان لم يحتج اليه جاز والاصل في ذلك ان الجهالة المفضية الى المنازعة الممانعة عن التسليم والتسلم مفسدة والجهالة التي ليست هذه صفتها لا تكون مفسدة هكذا في العناية شرح الهداية والطحاوي شرح الدرالمختار [وصلى نزه صوفيه عبارته من قبول اعمال وعبادات كما وقع في بعض الرسائل •

الصالح عند المحدثين حديث هو دون الحسن قال ابو داود وما كان في كتابي السنن من حديث فيه وهن شديد فقد بينته وما لم اذكر فيه شيئا فهو صالح وبعضها اصلح من بعض انتهى • قال الحافظ ابن حجر لفظ صالح في كلامه اعم من ان يكون للاحتجاج او للاعتبار فما ارتقى الى الصحة ثم الى الحسن فهو بالمعنى الاول وما عداهما فهو بالمعنى الثاني وما قصر عن ذلك فهو الذي فيه وهن شديد كذا في الارشاد الساري شرح صحيح البخاري •

[**الصلاح** هو سلوك طريق الهدى وقيل هو استقامة الحال على ما يدعو اليه العقل والشرع والصالح القائم بما عليه من حقوق العباد وحقوق الله تعالى كذا في كليات ابي البقاء •]

الصالحية فرقة من المعتزلة اصحاب الصلحي وهم جوزوا قيام العلم والارادة والقدرة والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز كون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون الباري تعالى حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها كذا في شرح المواقف •

المصلحة هي ما يترتب على الفعل ويجيء في لفظ الغاية في الناقص اليائي من باب الغين المعجمة وجمع المصلحة المصالح • والمصالح المرسلة عند الاصوليين هي الاوصاف التي تعرف عليها اى بدون شهادة الاصول بمجرد الاخالة اى بمجرد كونها مخيلة اى موقعة في القلب خيال العلية والصحة فلم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالابطال وهي مقبولة عند الغزالي اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية • ثم قال الغزالي وهذه اى المصلحة التي لم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالابطال وان سميناها مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع فهي ليست بقياس اذ القياس له اصل معين والمصالح الحاجية هي التي في محل الحاجة والمصالح التحسينية هي التي لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة بل هي تقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم هكذا يستفاد من التوضيح والتلويح والجلبي ويجيء في لفظ المناسبة ايضا في فصل الباء الموحدة من باب النون •

انگشتان نگيرد كه بدعت است هكذا في شرح المشكوة للشيخ عبد الحق الدهلوي [وعند المحدثين هي مساواة احد اصحاب كذب الحديث لشيخ الراوي لا للراوي وسبق بيانها في لفظ المساواة في فصل الياء من باب السين •

الصفحة كاللقطة بحسب لغت هر چيزيست كه عريض و منبسط باشد و مراد از آن در علم اسطراب جسميست كه محيط باشد باو دو دائرة متساوي متوازي و سطحى كه واصل باشد ميان محيطين اين دو دائرة و **صفحة** كه بر آن افق اقليم سبعة نوشته باشند آن را **صفحة** آفاقي نامند كذا فكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب •

الصفحة الملاء عند الحكماء و المتكلمين هي ما يكون اجزأه المفروضة متساوية فى الوضع و متصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة و تسمى مساماً او غير نافذة و تسمى زوايا كذا في شرح المواقف في بيان جواز الخلاء في بحث المكان • و **صفحة** القمر و الشمس يجيى في لفظ الاصبع في فصل العين •

الصلح بالضم و سكون اللام فى اللغة اسم من المصالحة خلاف المخاصمة مأخوذ من الصلاح و هو الاستقامة يقال صلح الشيء اذا زال عنه الفساد و فى الشريعة عقد يرفع النزاع اى يكون المقصود و الغرض منه رفع النزاع فلا يرد هبة الدين ممن عليه الدين بعد المطالبة و الدعوى فانه يرتفع النزاع بذلك ايضا لكن المقصود الاصلي من الهبة مطلقا ليس رفع النزاع كذا ذكر فى البرجندي [اعلم ان الصلح باعتبار احوال المدعى عليه على ثلاثة اضرب لان الخصم وقت الدعوى اما ان يجيب او يسكت و الاول اما بالاقرار او الانكار فالاول اى الصلح بالاقرار فحكمه كالبيع ان وقع عن مال بمال لوجود معنى البيع و هو مبادلة المال بالمال بالتراضي فتجرى فيه احكام البيع كالشفعة و الرد بالعيب و خيار الرؤية و الشرط و حكمه كالاجارة ان وقع عن مال بمنفعة او عن منفعة بمال او بمنفعة عن جنس آخر فتجرى فيه احكام الاجارة فيشترط التوقيت و يبطل بموت احدهما و بهلاك المحل فى المدة و الثاني و الثالث اى الصلح على الانكار و السكوت معارضة في حق المدعى و فداء يمين و قطع نزاع في حق المدعى عليه فلا شفعة في صلح عن دار لان المدعى عليه يزعم ان تلك الدار ملكه و غرضه بالصلح استبقاء ملكه على ما كان و تجب في صلح على دار لان المدعى يأخذ تلك الدار عوضاً عن ملكه فيؤاخذ على زعمه • ثم الصلح باعتبار بدليه على اربعة اوجه اما ان يكون عن معلوم على معلوم وهو جائز لا محالة و اما ان يكون عن مجهول على مجهول فان لم يحتج فيه الى التسليم مثل ان يدعى حقاً فى دار رجل و ادعى المدعى عليه حقاً فى الارض بيد المدعى فاصطحا على ترك الدعوى من الجانبين جاز و ان احتج اليه و قد اصطحا على ان يدفع احدهما مالا ولم يبينه او على ان يسلم اليه ما ادعاه لم يجز لان الجهالة فيه تمنع التسليم و التسلم و اما ان يكون

التصحيح هو تفعيل من الصحة التي هي ضد السقم فيكون المعنى ازالة السقم من السقيم •
وعند اهل الفرائض هو ان يؤخذ السهام من اقل عدد يمكن على وجه لا يقع الكسر على واحد من الورثة كذا
في الشريفي سمي به لان وقوع الكسر على واحد من الورثة بمنزلة السقم فتعالجه بالطريق المذكور
المعروف عندهم فانت بمنزلة الطبيب والطريق المذكور بمنزلة الدواء والحاصل ازالة الكسر الواقعة بين
السهام والروءس • وعند المحققين هو كتابة صم على كلام يحتمل الشك بان كرر لفظ مثلا لا يخل تركه كذا
في خلاصة الخلاصة والارشاد الساري شرح صحيح البخاري •

الصريح بالراء المهملة عند الاصوليين لفظ انكشف المراد منه في نفسه بسبب كثرة الاستعمال
حقيقة كان او مجازا وحكمه ثبوت موجبه من غير حاجة الى النية او القرينة وتقابلها الكناية وتجيى
في فصل الياء من باب الكاف هذا هو المذكور في كتب الحنفية [قوله في نفسه اي بالنظر
الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيها معنى حقيقيا او مجازيا
واحتراز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع
او عن القرينة او نحو ذلك وايضا احتراز عن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل
المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المجمل والمشكل داخل في الكناية كذا في التلويح] واما
في العضدي فقال هو من اقسام المنطوق فانه ينقسم الى صريح وغير صريح وتجيى في فصل القاف من
باب النون • وعند النحاة يطلق على التأكيد اللفظي • في العباب التأكيد باعادة لفظ الاول يسمى صريحا
وبغير لفظ الاول يسمى غير صريح ومعنويا ويطلق ايضا على قسم من الاعراب • والتصريحة عند اهل
البيان قسم من الاستعارة مقابلة للمكنية وتجيى في لفظ الاستعارة في فصل الراء من باب العين •

[**المصافحة والتصافح** دست يكد يكر را گرفتن و آن سنت است نزد ملاقات و بايد كه بهر
دو دست بود و آنكه بعض مردم بعد نماز فجر و يا بعد نماز جمعه مى كنند چيزى نيست و بدعت
است از جهت تخصيص وقت اما سنيت مصافحه كه على الاطلاق است باقى است پس اگر از سابق
ملاقات نشده باشد سنت است و اگر ملاقات شده باشد بدعت است و بازن جوان مصافحه حرام
است و با پير زن كه مشتبهات نبود لباس است و روايت كرده اند كه ابوبكر صديق رضي الله عنه در
خلافت خود بعجائز كه شير آنها خورده بود مصافحه مى كرد و ابن زبير رضي الله عنه در مكه عجزى
را براى بيمار دارى خود اجاره گرفت كه پايهاي او را ميماييد و در سر او سپش ميچست و اگر همچنين مردى
پير باشد كه از فتنه شهوت ايمن باشد او را مصافحه بازن جوان درست است و مصافحه با امرء خوش
شكل درست نباشد و بهر كه نظر كردن حرام است مساس كردن او نيز حرام است بلكه حرمت مساس
سخت تر از نظر است • و سنت آنست كه چون سلام گويد دست بدهد وليكن كف بر كف نهد و سر

بما لم يتابع عليه لا يرتقي حديثه عن الحسن فاذا انضم اليه من هو مثله او اعلى منه او جماعة صار حديثه صحيحا وانما حكمنا بالصحة عند تعدد الطرق او طريق واحد مساو له او راجح لان للصورة المجموعة قوة تجبر القدر الذي قصر به ضبط راوى الحسن عن راوى الصحيح ومن ثم تطلق الصحة على الاسناد الذي يكون حسنا لذاته لو تفرد عند تعدد ذلك الاسناد سواء كان التعدد لمجته من وجه واحد آخر عند التماوي والرجحان او أكثر عند عدمهما انتهى • أعلم ان المفهوم من دليل الحصر و ظاهر كلام القوم ان القصور في الحسن يتطرق الى جميع الصفات المذكورة والتحقيق ان المعتبر في الحسن لذاته هو القصور في الضبط فقط وفي الحسن لغيره والضعيف يجوز تطرق القصور في الصفات الأخر أيضا كذا في مقدمة شرح المشكوة * فائدة * يتفاوت رتبة الصحيح بتفاوت هذه الاوصاف قوة وضعفا فمن المرتبة العليا في ذلك ما اطلق عليه بعض الأئمة انه اصح الاسانيد كالزهري عن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب و كـ محمد بن سيرين عن عبيدة بن عمرو عن علي بن ابي طالب و كـ ابراهيم النخعي عن علقمة عن ابن مسعود والمعتمد عدم الاطلاق لترجمة معينة فلا يقال لترجمة معينة مثلا للترمذي عن سالم الخ انه اصح الاسانيد على الاطلاق من اسانيد جميع الصحابة نعم يستفاد من مجموع ما اطلق عليه الأئمة ذلك اي انه اصح الاسانيد ارجحيته على ما لم يطلقونه عليه انه اصح الاسانيد ودون تلك المرتبة في الرتبة كرواية يزيد بن عبد الله عن جده عن ابيه ابي موسى و كـ حماد بن سلمة عن ثابت عن انس ودونها في الرتبة كسهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة و كـ العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة فان الجميع يشتملهم اسم العدالة والضبط الا ان في المرتبة من الصفات الراجعة ما يقتضي تقديم ما رواهم على التي تليها وكذا الحال في الثانية بالنسبة الى الثالثة و المرتبة الثالثة مقدمة على رواية من يعد ما يتفرد به حسنا بل صحيحا لغيره ايضا كـ محمد بن اسحق عن عاصم بن عمر عن جابر وعمر بن شعيب عن ابيه عن جده وقس على هذا ما يشبهها للصحة في الصفات المرجحة من مراتب الحسن ومن ثم قالوا اعلى مراتب الصحيح ما اخرج البخاري ومسلم وهو الذي يعبر عنه اهل الحديث بقولهم متفق عليه ودونها ما انفرد به البخاري ودونها ما انفرد به مسلم ودونها ما جاء على شرط البخاري وحده ثم ما جاء على شرط المسلم وحده ثم ما ليس على شرطهما * فائدة * ليس العزيز شرطا للصحيح خلافا لمن زعمه وهو ابو علي الجبائي من المعتزلة واليه يومي كلام الحاكم ابي عبد الله في علوم الحديث حيث قال والصحيح ان يرويه الصحابي الزائل عنه اسم الجهالة بان يكون له راويان ممن يتداوله اهل الحديث فصاعدا الى وقتنا كالشهادة على الشهادة اي كتداول الشهادة على الشهادة بان يكون لكل واحد منهما راويان هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و خلاصة الخلاصة •

الصحيح يطلق على معان منها ما عرفت قبيل هذا ومنها الجمع السالم ومنها العدد الذي ليس بكسر •

بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لاشريعة فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبيّن شرائطه وإركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل كذا في التلويح * واما عند المحدثين فهي كون الحديث صحيحا والصحيح هو المرفوع المتصل بنقل عدل ضابط في التحمل والاداء سالما عن شذون وعلّة فالرفوع احتراز عن الموقوف على الصحابي او التابعي فان المراد به ما رفع الى النبي صلى الله عليه وسلم والاتصال بنقل العدل احتراز عما لم يتصل بسنده اليه صلى الله عليه وسلم سواء كان الانقطاع من اول الاسناد او اوسطه او آخره فخرج المنقطع والمعضل والمرسل جليا وخفيا والمعلق وتعليق البخاري في حكم المتصل لكونها مستجمعة لشرائط الصحة وذلك لانها وان كانت على صورة المعلق لكن لما كانت معروفة من جهة الثقات الذين علق البخاري عنهم او كانت متصلة في موضع آخر من كتابه لا يضره خلل التعليق وكذا لا يضره خلل الانقطاع لذلك وعما اتصل بسنده ولكن لم يكن الاتصال بنقل العدل بل تخلل فيه مجروح او مستور العدالة اذ فيه نوع جرح والضابط احتراز عن المغفل والساهي والشاك لان قصور ضبطهم وعلمهم مانع عن الوصول الى الصحة وفي التحمل والاداء احتراز عن لم يكن موصوفا بالعدالة والضبط في احد الحالين والسلام عن شذون احتراز عن الشاذ وهو ما يخالف فيه الراوي من هو ارجح منه حفظا او عددا او مخالفة لا يمكن الجمع بينهما وعلّة احتراز عن المعتل وهو فيه علّة خفية قاذحة لظهور الوهن في هذه الامور فتمنع من الصحة هكذا في خلاصة الخلاصة ولا يحتاج الى زيادة قيد ثقة ليخرج المنكر اما عند من يسوي بينه وبين الشاذ فظاهروا اما عند من يقول ان المنكر هو ما يخالف فيه الجمهور اعم من ان يكون ثقة او لا فقد خرج بقيد العدالة كما في شرح شرح النخبة * والقسطلاني ترك قيد المرفوع وقال الصحيح ما اتصل بسنده بعدول ضابطين بلا شذون ولا علّة * وقال صاحب النخبة خبر الواحد بنقل عدل تام الضبط متصل السند غير معلل ولا شاذ هو الصحيح لذاته فان خف الضبط مع بقية الشروط المعتبرة في الصحيح فهو الحسن لذاته * وفي شرح النخبة وشرحه هذا اول تقسيم المقبول لانه اما ان يشتمل من صفات القبول على اعلاها اولا والاوّل الصحيح لذاته والثاني ان وجد امر يجبر ذلك القصور بكثرة الطرق فهو الصحيح ايضا لكن لا لذاته بل لغيره وحيث لا جبر فهو الحسن لذاته وان قامت قرينة ترجح جانب قبول ما يتوقف فيه فهو الحسن ايضا لكن لا لذاته بل لغيره فقولنا لذاته يخرج ما يسمى صحيحا بامر خارج عنه فاذا روي الحديث الحسن لذاته من غير وجه كانت روايته منخطة عن مرتبة الاول او من وجه واحد مساو له او راجح يرتفع عن درجة الحسن الى درجة الصحيح وصار صحيحا لغيره كمحمد بن عمرو وبن علقمة فانه مشهور الصدق والصيانة ولكنه ليس من اهل الاتفاق بحيث ضعفه البعض من جهة سوء حفظه وثقة بعضهم بصدقه وجلالته فلذا اذا تفرد هو

الفعل الا ان المتكلمين يجعلون الاثر المطلوب في العبادات هو موافقة الامر والفقيه يجعلونه رفع وجوب القضاء فمن ههنا اختلفوا في صحة الصلوة بظن الطهارة و يؤيد هذا القول ما وقع في التوضيح من ان الصحة كون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي فالمقصود الدنيوي بالذات في العبادات تفريغ الذمة والثواب وان كان يلزمها وهو المقصود الاخرى الا انه غير معتبر في مفهوم الصحة اولا وبالذات بخلاف الوجوب فان المعتبر في مفهومه اولا وبالذات هو الثواب وان كان يتبعه تفريغ الذمة والمقصود الدنيوي في المعاملات الاختصاصات الشرعية اى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع و ملك المتعة في النكاح و ملك المنفعة في الاجارة والبيذونة في الطلاق فان قيل ليس في صحة النفل تفريغ الذمة قلنا لزم النفل بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة انتهى * اعلم ان نقيض الصحة البطلان فهو في العبادات عبارة عن عدم كون الفعل موافقا لامر الشارع او عن عدم كونه مسقطا للقضاء وفي المعاملات عبارة عن كونه بحيث لا يترتب عليه الاثر المطلوب منه والفساد يرادف البطلان عند الشافعي واما عند الحنفية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة و كونه بحيث لا يوصل اليه يسمى بطلانا و كونه بحيث يقتضي اركانه وشروطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا فالثلاثة معان متقابلة ولذا قالوا الصحيح ما يكون مشروعاً باصله وصفه و الباطل ما لا يكون مشروعاً لا باصله ولا بوصفه و الفاسد ما يكون مشروعاً باصله دون وصفه وبالجملة فالمعتبر في الصحة عند الحنفية وجود الاركان و الشرائط فما ورد فيه نهي و ثبت فيه قبض و عدم مشروعية فان كان ذلك باعتبار الاصل فباطل اما في العبادات فكالصلوة بدون بعض الشرائط والاركان و اما في المعاملات فكبيع الملاقيع وهي ما في البطن من الاجنة لا نعدام ركن البيع اعنى المبيع وان كان باعتبار الوصف ففساد كصوم الايام المنبهة في العبادات و كالتربوا في المعاملات فانه يشتمل على فضل خال عن العوض والزوائد فرع على المزيد عليه فكان بمنزلة وصف و المراد بالوصف عندهم ما يكون لازماً غير منفك و بالمجاور ما يوجد وقتاً ولا يوجد حيناً وايضا وجد اصل مبادلة المال بالمال لا وصفها الذي هي المبادلة التامة وان كان باعتبار امر مجاور فمكروه لا فاسد كالصلوة في الدار المغصوبة والبيع وقت نداء الجمعة هذا اصل مذهبهم نعم قد يطلق الفاسد عندهم على الباطل كذا ذكر المحقق التفازاني في حاشية العسدي * فائدة *

المتصف على هذا بالصحة و البطلان و الفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم عليها بمعنى انها تثبت بكتاب الشارع و هكذا الحال في الانعقاد و اللزوم و النفاذ و كثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع و معنى بطلانه حرمة الانتفاع به وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شئ بشئ تعلقاً زائداً على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم و هو تعلقه بالمحكوم عليه و به و ذلك ان الشارع حكم

جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة و الا فلا فاذا فرض انسان واحد و اعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد اما ان يكون معتدل المزاج و اما ان لا يكون كذلك فلا واسطة هكذا يستفاد من شرح حكمة العين و شرح المواقف * و عند الصرفيين كون اللفظ بحيث لا يكون شيئ من حروفه الاصلية حرف علة ولا همزة ولا حرف تضعيف و ذلك اللفظ يسمى صحيحا هذا هو المشهور فالمعتل و المضاعف و المهموز ليس واحد منها صحيحا * و قيل الصحة مقابلة للاعلال فالصحيح ما ليس بمعتل فيشتمل المهموز و المضاعف و قد سبق في لفظ البناء ايضا في فصل الياء المثناة التحتانية من باب الباء الموحدة و السالم قيل مرادف للصحيح * و قيل اخص منه و قد سبق في فصل الميم من باب السين * و عند النحاة كون اللفظ بحيث لا يكون في آخره حرف علة * قال في الفوائد الضيائية في بحث الاضافة الى ياء المتكلم الصحيح في عرف النحاة ما ليس في آخره حرف علة [كما قال قائل منهم شعرا ملمعا * بيت * داني صحيح چيست بنزدك نحيوان * ما لا يكون آخره حرف علة *] و الملحق بالصحيح ما في آخره واو او ياء ما قبلها ساكن و انما كان ملحقا به لان حرف العلة بعد السكون لا تثقل عليها الحركة انتهى فعلى هذا المضاعف و المهموز و المثال و الاجوف كلها صحيحة * و عند المتكلمين و الفقهاء فهي تستعمل تارة في العبادات و تارة في المعاملات اما في العبادات فعند المتكلمين كون الفعل موافقا لامر الشارع سواء سقط به القضاء به اولا و عند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء و ثمة الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن انه متطهر فبان خلافه فهي صحيحة عند المتكلمين لموافقة الامر على ظنه المعتبر شرعا بقدر وسعه لا عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء به و يرد على تعريف الطائفتين صحة النوافل ان ليس فيها موافقة الامر لعدم الامر فيها على قول الجمهور و لا سقوط القضاء و يرد على تعريف الفقهاء ان الصلوة المستجمعة بشرائطها و اركانها صحيحة و لم يسقط به القضاء فان السقوط مبني على الرفع و لم يجب القضاء فكيف يسقط و اجيب عن هذا بان المراد من سقوط القضاء رفع وجوبه ثم في الحقيقة لا خلاف بين الفريقين في الحكم لانهم اتفقوا على ان المكلف موافق لامر الشارع فانه مثاب على الفعل و انه لا يجب عليه القضاء اذا لم يطاع على الحدث و انه يجب عليه القضاء اذا اطاع و انما الخلاف في وضع اللفظ الصحة و اما في المعاملات فعند الفريقين كون الفعل بحيث يترتب عليه الاثر المطلوب منه شرعا مثل ترتب الملك على البيع و البيئونة على الطلاق لا كحصول الانتفاع في البيع حتى يرد ان مثل حصول الانتفاع من البيع قد يترتب على الفاسد و قد يتخلف عن الصحيح ان مثل هذا ليس مما يترتب عليه و يطلب منه شرعا * و لا يرد البيع بشرط فانه صحيح مع عدم ترتب الثمرة عليه في الحال لان الاصل في البيع الصحيح ترتب ثمرته عليه و ههنا انما لم يترتب لمانع و هو عارض و قيل لا خلاف في تفسير الصحة في العبادات فانها في العبادات ايضا بمعنى ترتب الاثر المطلوب من الفعل على

بل مأوفة وهذا يعم مرض الحيوان والنبات وقد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او بالانسان فعلى هذا التقابل بينهما تقابل التضاد * وفي القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفي الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمي لست اقول من حيث هو مزاج او ألم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكية * وفي المباحث المشرقية لا مناقضة بين كلامي ابن سينا اذ في وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذي كان مبدءا للافعال السليمة وثانيهما مبدءا للافعال المأوفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكية وان جعل الثاني مرضا كان التقابل من قبيل التضاد والظاهر ان يقال ان اكتفى في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفي عدم الصحة المقتضية للسلامة وان ثبتت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة تقتضيها فكأن ابن سينا كان مترددا في ذلك * واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلاثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية أما سوء المزاج الذي هو مرض انما يحصل اذ اصاب احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا تبقى الافعال سليمة فهناك امور ثلاثة تلك الكيفيات وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها فان جعل سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان يقال الحمى هي تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفيات غريبة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وكون هذه الامور غريبة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من قبيل الانفعال واما تفرق الاتصال فظاهر انه عدمي فلا يكون كيفية واذا لم يدخل المرض تحت الكيفيات النفسانية لم تدخل الصحة تحتها ايضا لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى تلك الاقسام تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا معنى ما قيل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع * تنبيه * لا واسطة بين الصحة والمرض على هذين التعريفين اذ لا خروج من النفي والاثبات ومن ذهب الى الوسطة كجالينوس ومن تبعه وسماها الحالة الثالثة فقد شرط في الصحة كون صدور الافعال كلها من كل عضو في كل وقت سليمة لتخرج عنه صحة من يصح وقتا كالشتاء ويمرض ومن غير استعداد قريب لزوالها لتخرج عنه صحة الاطفال والمشايخ والفاقيين لانها ليست في الغاية ولا ثابتة قوية وكذا في المرض فالنزاع لفظي بين الشيخ وجالينوس منشأ اختلاف تفسيري الصحة والمرض عندهما ومعنوي بينه وبين من ظن ان بينهما واسطة في نفس الامر ومنشأ نسيان الشرائط التي تنبغي ان تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحدة وحينئذ

المصوتة قسم من الحروف وقد سبق في فصل الفاء من باب الحاء •

فصل الحاء السهلة * [صبيح الوجه هو المتحقق بحقيقة اسم الجواد ومظهريته ولتحقق رسول الله صلى الله عليه وسلم به روى جابر رضي الله تعالى عنه انه ما سئل عنه عليه السلام شيء قط قال لا ومن استشفع به الى الله لم يرد سؤاله كما اشار اليه امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه اذا كانت لك الى الله سبحانه تعالى حاجة فابدأ بمسألة الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم ثم اسأل حاجتك فان الله اكرم من ان يسأل حاجتين فيقضي احدهما و يمنع الاخرى والمتحقق بوراثته في جوده عليه السلام هو الاشعث من الاخفياء الذي قال فيه عليه السلام رب اشعث مدفوع بالابواب لو اقسم على الله لا برة وإنما سمي صبيح الوجه لقوله صلى الله عليه وآله وسلم اطلبوا الكوائج عند صباح الوجوه كذا في الامتحانات الصوفية •]

الصحة بالكسر وتشديد الحاء في اللغة مقابلة للمرض وتطلق ايضا على الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع ذكر ذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بحث ان الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء • قال الحكماء الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية وعرفهما ابن سينا في الفصل الاول من القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال الموضوع لها سليمة اي غير مأوفة فقوله ملكة او حالة اشارة الى ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الناقة وإنما قدمت الملكة على الحالة مع ان الحالة متقدمة عليها في الوجود لان الملكة صحة بالاتفاق والحالة قد اختلف فيها فقيل هي صحة وقيل هي واسطة وقوله تصدر عنها اي لاجلها وبواسطتها فالموضوع اي المحل فاعل للفعل السليم والصحة آلة في صدوره عنه وأما ما يقال من ان فاعل الفعل هو الموضوع و فاعل سلامة هو الحالة او الملكة فليس بشيء الا ان يأول بما ذكرنا والسليم هو الصحيح ولا يلزم الدور لان السلامة مأخوذة في التعريف هو صحة الافعال والصحة في الافعال محسوسة والصحة في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى وهذا التعريف يعم صحة الانسان و سائر الحيوانات والنباتات ايضا ان لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدرت عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتسمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحا وربما تخص الصحة بالحيوان او الانسان فيقال هي كيفية لبدن الحيوان او الانسان النخ كما وقع في كلام ابن سينا حيث قال في الشفاء الصحة ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية و غيرها من المجري الطبيعي غير مأوفة و كانه لم يذكر الحالة هنا اما لاختلاف فيها او لعدم الاعتداد بها وقال في موضع آخر من القانون الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال صحيحة سالمة • ثم المرض خلاف الصحة فهو حالة او مائة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة

قرأنا او قلعتنا كذلك لم يوجد هناك صوت * ثم الصوت كيفية قائمة بالهواء تحدث بسبب تموجه بالقرع
 او القطع يحملها الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع بذلك
 الصوت يعنى الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى ان هو
 واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت و يوصله الى السامعة بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف
 بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد فى الصماخ
 فتدركه السامعة و انما قلنا ان الاحساس الخ لان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة و وضع طرفه الآخر
 في صماخ انسان و تكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره و ما هو الا لحصر الانبوبة الهواء
 الحامل للصوت و منعها من الانتشار و الوصول الى صماخ الغير * و اعلم ان الصوت موجود فى الخارج اى
 خارج الصماخ و الا لم تدرك جهة اصلا و توهم البعض ان التمرج الناشئ من القرع او القلح اذا وصل الى
 الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت و لا وجود له فى الهواء المتموج الخارج
 عن الصماخ و تحقيق المباحث في شرح المواقف [اعلم ان ما يخرج من الفم ان لم يشتمل على حرف
 فهو صوت و ان اشتمل و لم يفد معنى فهو لفظ و ان افاد معنى فهو قول فان كان مفردا فكلمة او مركبا من
 اثنين و لم يفد نسبة مقصودة فجملة او افاد فكلام كذا في كلييات ابى البقاء] * و الصوت عند النفاة لفظ
 حكي به صوت او صوت به سواء كان التصويت لزجر حيوان او دعائه او غير ذلك او كان للتعجب او تسكين
 الوجع او تحقيق التمسر فالالفاظ التي يسميها النفاة اصواتا ثلثة اقسام احدها حكاية صوت صادر من
 الحيوانات العجم او من الجمادات اى لفظ صوت به كصوت بهيمة او طائر او غيرهما ويشبه به انسان
 بصوت غيرها كما يفعله بعض الصيادين عند الصيد لذاتنفر الصيد وليس المراد حكاية الصوت في نحو
 غاق صوت الغراب لانه اسم صوت لا صوت و ثانيها اصوات خارجة عن فم الانسان غير موضوعة وضايل تدل
 طبعا على معان في انفسهم كقول الزادى او المتعجب وى و قول المستكبر بشيى اف فان الزادى
 و المتعجب يخرج عن صدره صوت شبيه بلفظ وى و كذا المستكبر يخرج من فمه صوت شبيه بلفظ اف
 و ثالثها اصوات يصوت بها الحيوان عند طلب شىى منه كما تقول نبح لا ناخة البعير و جميع هذه الاقسام
 مبنيات جارية مجرى الاسماء و ليست اسماء حقيقة لعدم كونها دالة بالوضع مع امتناع الحكم بها او عليها
 ان قلت قد صرح صاحب اللباب بكون الاصوات موضوعة قلت بعض الاصوات من نحو آح الخارجة عن
 فم الانسان بمقتضى طبعه عند السعال و آوة الخارجة عنه عند الوجع ليس بموضوع البتة فاما نحو نبح
 فيحتمل ان يكون موضوعا بان اتفقوا على تعيينه لا ناخة البعير و ان يكون خارجة عن فم الانسان عند
 اناخة البعير خروج آح عند السعال و المحتمل ابدأ يحتمل على المحكم فيجعل الكل غير موضوع ودا للمحتمل
 على المحكم هكذا يستفاد من الهدا دو شروح الكافية *

ايضا و صليبي خط چهار گوشه و قيل سه گوشه و قيل هيئتى كه از تقاطع خط استواء و خط محور حاصل شود •

الصواب هو يستعمل تارة بمعنى الاولى في مقابلة غير اللائق و تارة بمعنى الحق في مقابلة الخطأ كذا في بعض شروح الشمسية و قد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء [الصواب

لغة السداد و املاحا هو الامر الثابت الذي لا يسوغ انكاره • والفرق بين الصواب و الصدق و الحق أن الصواب هو الامر الثابت في نفس الامر الذي لا يسوغ انكاره و الصدق هو الذي يكون ما فى الذهن مطابقا لما فى الخارج و الحق هو الذى يكون ما فى الخارج مطابقا لما فى الذهن كذا فى الجرجاني • [

فصل التاء المثناة الفوقانية • الصليبية فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب عثمان بن

الصلت بن الصامت • و قيل اصحاب الصلت بن الصامت و هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم و استجارنا توليناه و برئنا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعو الى الاسلام فيقبلو و روي عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمؤمنين او للمشركين لا ولاية لهم و لاعداء بهم حتى يبلغوا فيدعو الى الاسلام فيقبلوا او ينكروا كذا في شرح المواقف •

الصامت بالميم قسم من الحروف كما مر في فصل الفاء من باب الحاء •

المصمت هو البيت الذي ليس في عروضه قافية و هو من مصطلحات الشعراء و قد سبق في

فصل التاء المثناة الفوقانية من باب الباء الموحدة •

الصوت بالفتح و سكون الواو ما هية بديهية لانه من الكيفيات المحسوسة و قد اشتبه عند البعض

ما هيته بسببه القريب او البعيد ف قيل الصوت هو تموج الهواء • و قيل هو قلع او قرع و الحق ان ما هيته ليست ما ذكر بل سبب الصوت القريب التمرج و ليس التمرج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه

بل هو صدم بعد صدم و سكون بعد سكون فهو حالة شبيهة بتموج الماء فى الحوض اذا القي حجر في

وسطه و انما كان سببا قريبا لانه متى حصل التمرج المذكور حصل الصوت و اذا انتفى انتفى فانما نجد الصوت

مستمر باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق و الآلات الصناعية و منقطعا بانقطاعه و كذا الحال فى طنين

الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء و سبب التمرج قلع عنيف اى تفريق شديد او قرع عنيف

اى امساس شديد اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبتين

بعنف و ينقاد له اى لذلك الهواء المنقلب بانجذاب زمن الهواء الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج

فيقطع هناك الصوت كالحجر المرمي في وسط الماء • و ذكر البعض ان الهواء المتموج بهما على هيئة

مخروطية قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا به و رأسه في السماء فاذا فرض المصوت في

موضع عال حصل هناك مخروطان تتطابق قاعدتهما و من هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول

الصوت بحسب الجوانب و انما اعتبر العنف فى القلع و القرع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا

الوجود و ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا بيع شقص من الدار و طلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في السهم الآخر الذي في يده و يقول انه بالاعارة عندك فعند الحنفية القول قول المشتري و لا تجب الشفعة الابدية لان الشفع يتمسك بالاصل و لان اليد دليل الملك ظاهرا و الظاهر يصلح لدفع الغير لا لالزام الشفعة على المشتري في الباقي و عند الشافعي تجب بغير بينة لان الظاهر عنده يصلح للدفع و الالزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشتري جبرا و ان شئت الزيادة فارجع الى كتب الاصول كالتوضيح و نحوه •

الصعب بالفتح و سكون العين در لغت بمعني دشوار و تند كما في كنز اللغات و نزد بلغاء أنست كه در ربط طرفه آرد لفظي مثل ترصيع و تجنيس و معنوي مثل ايهام و خيال كذا في جامع الصنائع و وجه التسمية غير مخفي •

الصلابة بالفتح و تخفيف اللام هي عند بعض الحكماء من الكيفيات الملموسة و هي كيفية بها ممانعة الغامز اي كيفية بها يكون الجسم ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره و لا ينغمز تحته و يسمى ذلك الجسم صلبا و يقابلها تقابل العدم و الملكة و اللين و هو عدم الصلابة عما من شأنه الصلابة و انما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة و انكان مما لا ينغمز و لا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري • و قيل اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فعلى هذا اللين ضد الصلابة لكونه وجوديا ايضا • و قال الامام الرازي ان الصلابة و اللين ليسا من الكيفيات الملموسة لان الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك ثلثة امور الأول الحركة الحاصلة في سطحه و الثاني شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة و الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين و ليس الا و لان بلين لانهما محسوسان بالبصر و اللين ليس كذلك فتعين الثالث و كذلك الجسم الصلب هو الذي لا ينغمز و هناك امور الأول عدم الانغماز و هو عديمي و الثاني الشكل الباقي على حاله و هو من الكيفيات المختصة بالكميات و الثالث المقاومة المحسوسة باللمس و ليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة و لا صلابة له و كذا الرياح القوية لها مقاومة و لا صلابة فيها و الرابع الاستعداد الشديد فحو الا نفعال فهذا هو الصلابة فتكون من الكيفيات الاستعدادية كذا في شرح المواقف فحينئذ ايضا بينهما تقابل التضاد و يجيء مما يتعلق بذلك في لفظ اليبوسة في فصل السين من باب الياء المثناة التحنانية • و الصلابة عند الاطباء اسم مرض و سبق بيانها في لفظ السرطان في فصل الطاء من باب السين •

الصليب چلیپا كه ترسايان بر خود بندند و در اصطلاح شكلى كه از تقاطع خط محور و خط استواء در فلك پديد آيد و آنرا صليب الافلاك نیز گویند و صليب اكبر نیز نامند • و في المؤيد تقاطع ميل شمالي و تقاطع ميل جنوبي و تقاطع فلك تدوير را نیز توان گفت كذا في كشف اللغات و فيه

على مقتضى العرف فان العرف مخصص اسم الصحبة بمن كثرت صحبته واشتهرت متابعتة * فائدة *
لا خفاء في رجحان رتبة من لازمه صلى الله عليه وسلم وقاتل معه او قتل تحت رايته على من لم يلزمه
او لم يحضر معه مشهدا وعلى من كلمه يسيرا او ماشا قليلا او رآه على بعد او في حال الطفولية وان كان
شرف الصحبة حاصلا للجميع ومن ليس منهم سماع من النبي عليه السلام فحديثه مرسل من حيث
الرواية وهم مع ذلك معدودون في الصحابة لما نالوا من شرف الروية * فائدة * يعرف كونه صحابيا
بالتواتر او الاستفاضة او الشهرة او باخبار بعض الصحابة او بعض ثقات التابعين او باخباره عن نفسه بانه
صحابي اذا كانت دعواه تدخل تحت الامكان بان لا يكون بعد مائة سنة من وفاته صلى الله عليه وسلم *
واعلم ان الصحابة كلهم عدول في حق رواية الحديث وان كان بعضهم غير عدل في امر آخر هذا كله
خلاصة ما في شرح النخبة وشرحه وجامع الرموز والبرجندي ومجمع السلوك وغيره *

الاستصحاب هو عند الأصوليين طلب صحة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم
على الماضي وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعي
وغيره كالمربي والصيرفي والغزالي في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله من
غير ان يقوم دليل بقاءه او عدمه مع التأمل والاجتهاد فيه * وعند اكثر الحنفية ليس بحجة موجبة للحكم
ولكنها دافعة للزام الخصم [لان مثبت الحكم ليس بمبني له يعني ان ايجاد شيء امر و ابقاء امر آخر
فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجده ابتداء في الزمان الماضي مبقيا في زمان الحال لان البقاء عرض
حادث بعد الوجود وليس عينه ولهذا يصح نفي البقاء عن الوجود فيقال وجد فلم يبق فلا بد للبقاء من
سبب عللة فالحكم ببقاء حكم بمجرد الاستصحاب يكون حكما بلا دليل وذلك باطل هكذا في نور الانوار *
وفي الحموي حاشية الاشباه في القاعدة الثالثة الاستصحاب وهو الحكم بثبوت امر في وقت آخر وهذا
يشمل نوعيه وهما جعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او جعل الحال مصاحبا
للكم الماضي واختلف في حجته ف قيل حجة مطلقة ونفاة كثير مطلقة واختير انه حجة للدفع
لا للاستحقاق اي لدفع الزام الغير لا للزام الغير والوجه الوجه انه ليس بحجة اصلا لان الدفع استمرار عدمه
الاصلي لان المثبت للحكم في الشروع لا يوجب بقاءه لان حكمه الاثبات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به
البقاء كالاجاد لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعني انه لما كان الاجاد علة للوجود لا للبقاء فلا يثبت به
البقاء حتى يصح الافناء بعد الاجاد ولو كان الاجاد موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور الافناء
بعد الاجاد لاستحالة الفناء مع البقاء ولما صح الافناء بعد الاجاد لا يوجب البقاء انتهى] فان قيل ان قام دليل
على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى
الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله و الاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل

و المراد بالرؤية واللقاء ما يكون حال حيوته عليه السلام فلورأى بعد موته قبل دفنه كابي ذويب الهذلي
فليس بصحابي على المشهور فقولنا من جنس و قولنا لقي النبي صلى الله عليه وسلم احتراز عن
لم يلقه كالمخضرمين فانهم على الصحيح من كبار التابعين كما عرفت في فصل الميم من باب الخاء المعجمة
قيل ان ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء كشف له عن جميع من في الارض فينبغي ان
يعد من كان مؤمنا به في حياته في هذه الليلة وان لم يلاقه في الصحابة لحصول الرؤية من جانبه
صلى الله عليه وسلم * وقيل لا يعد في الصحابة لان اسناد لقي الى ضمير من دون النبي يخرجهم وقولنا من
الثقلين يخرج الملائكة لان الثقلين هما الانس والجن كما في الصراح وغيره وقولنا مؤمنا به يخرج من
لقيه صلى الله عليه وسلم حال كونه غير مؤمن به سواء لم يكن مؤمنا باحد من الانبياء كالمشرك او يكون
مؤمنا بغيره من الانبياء عليهم السلام كاهل الكتاب لكن هل يخرج من لقيه مؤمنا بانه سيبعث ولم يدرك
البعثة كورقة بن نوفل ففيه تردد كما قال النووي فمن اراد اللقاء حال نبوته عليه السلام فيخرج عنه ومن
اراد اعم من ذلك يدخل فيه وقولنا ومات على الاسلام يخرج من ارتد بعد ان لقيه مؤمنا ومات
على الردة مثل عبد الله بن جحش وابن حنبل واما من لقيه مؤمنا به ثم ارتد ثم اسلم سواء اسلم حال
حيوته او بعد موته وسواء لقيه ثانيا ام لا فهو صحابي على الاصح وقيل ليس بصحابي ويرجع الاول
قصة الاشعث بن قيس فانه ممن ارتد واتي به الى ابي بكر الصديق اسيرا فعاد الى الاسلام فقبل منه
ذلك وزوجه اخته ولم يتخلف احد من ذكره في الصحابة ولا عن تخريج احاديثه في المسانيد وغيرها
وفي عدم تقييد اللقاء بزمان محدود او غير محدود قليلا كان او كثيرا اشارة الى اختيار مذهب جمهور
المحدثين والشافعي واختاره احمد بن حنبل ولذا قال الصحابي من صحبه عليه السلام صغيرا كان او
كبيرا سنة او شهرا او يوما او ساعة اراه واختاره ايضا ابن الحاجب لان الصحبة تعم القليل والكثير
بحسب اللغة فاهل الحديث نقلوا على وفق اللغة * وقال سعيد بن المسيب لا يعد صحابيا الا من اقام مع
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين وجهه ان لصحبته عليه السلام
شرفا عظيما فلا ينال الا باجتماع يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص كالغزو المشتمل على السفر الذي
هو قطعة من السقر والسنة المشتملة على الفصول الاربع التي بها يختلف المزاج * وعرض بانه
عليه السلام لشرف منزلته اعطى كل من رآه حكم الصحبة * وايضا يلزم ان لا يعد جوهر بن عبد الله ونحوه من
الصحابة ولا خلاف في انهم صحابة * وقال اصحاب الاصول الصحابي من طالت مجالسته له على طريق
التبع له والاخذ عنه فلا يدخل من وفد عليه وانصرف بدون مكث * وقيل الاصوليون يشترطون في الصحابي
ملازمة ستة اشهر فصاعدا * وقيل لاحد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب ويؤيده ما قال ابو منصور الشيباني
الصحابي من طالت صحبته وكثر مكثه وجلسه معه مستفيدا منه * قال النووي مذهب الاصوليين مبني

فصل الباء الموحدة * الصبابة بالموحدة وهو الودع المشتد وقد سبق في لفظ الارادة في فصل

الدال من باب الراء •

الصاحب بالحاء المهملة بمعنى يار و خداوند و همراه الصاحبون و الاصحاب و الصّابة و الصّاب و الصّحبان و الصّحبة و الصّحب جمع كما في المذهب • و الصّاحبان في عرف الحنفية هما ابو يوسف و محمد رح سميا بذلك لانها صاحبان و تلميذان لابي حنيفة رح و صاحبيه فرقة از متصوفة مبطاه چنانكه در فصل فاء خواهد آمد [صاحب الزمان و صاحب الوقت و الحال هو المتحقق بجمعية البرزخية الاولى المطلع على حقائق الاشياء الخارج عن حكم الزمان و تصرفات ماضيه و مستقبله الى الآن الدائم فهو ظرف احواله و صفاته و افعاله فلذلك يتصرف في الزمان بالطي و النشر و في المكان بالبدسط و القبض لانه المتحقق بالحقائق و الطبائع و الحقائق في القليل و الكثير و الطويل و القصير و العظيم و الصغير سواء اذ الوحدة و الكثرة و المقادير كلها عوارض و كما يتصرف في الوهم فيها كذلك في العقل فصدق و افهم تصرفه فيها في الشهود و الكشف الصريح فان المتحقق بالحق المتصرف بالحقائق يفعل ما يفعل في طور و راء طور الحس و الوهم و العقل و يتسلط على العوارض بالتغيير و التبديل كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

الصحابي بالفتح منسوب الى الصحابة و هي مصدر بمعنى الصحبة و قد جاءت الصحابة بمعنى الاصحاب و الاصحاب جمع صاحب فان الفاعل يجمع على افعال كما صرح به سيبويه و ارتضاء الزمخشري و الرضي فالقول بانه جمع صحب بالسكون اسم جمع كركب او بالكسر مخفف صاحب انما نشأ من عدم تصفح كتاب سيبويه هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي • و في الصراح اصحاب جمع الصحب مثل فرخ و افراخ و جمع الاصحاب الاصحاب [و في المنتخب صاحب بمعنى يار جمع او صحب و جمع اصحاب و جمع اصحاب اصحاب •] و عند اهل الشرع هو من لقي النبي صلى الله عليه و آله و سلم من الثقلين مؤمنا به و مات على الاسلام والمراد باللقاء اعم من المجالسة و الماشاة و وصول احدهما الى الآخر و ان لم يكالمه و يدخل فيه رؤية احدهما الآخر سواء كان ذلك اللقاء بنفسه او بغيره كما اذا حمل شخص طفلا و او صله الى النبي صلى الله عليه و سلم و سواء كان ذلك اللقاء مع التمييز و العقل اولا فدخل فيه من رآه و هو لا يعقل فهذا هو المختار • و قيل كل من روى عنه حديثا او كلمة و رآه رؤية فهو من الصحابة فقد اشترط المكالمة • و قيل كل من ادرك الحكم و قد رأى النبي صلى الله عليه و سلم و عقل امر الدين فهو من الصحابة و لو صعبه عليه السلام ساعة واحدة فقد اشترط العقل و البلوغ و التعبير باللقى اولى من قول بعضهم الصحابي من رأى النبي صلى الله عليه و سلم لانه يخرج به ابن ام مكتوم و نحوه من العميان مع كونهم صحابة بلا تردد

الا ان امامة علي علي وفق السنة بخلاف معوية لكن يجب طاعته وقالوا الايمان قول الذرية في الازل بلي
وهو باق في الكل على السوية الا المرتدين و ايمان المنافق كايمن الانبياء كذا في شرح المواقف •
المشاهدة بالفاء في اللغة المخاطبة من فيك الى فيه • والمحدثون اطلقوها في الاجازة المتلفظ بها
فجوزا كذا في شرح شرح النخبة •

فصل الياء * الشراء بالكسر والمد والقصر في اللغة بمعنى خريدن و فروختن و هو من لغات
الاضداد و قد سبق تحقيقه في لفظ البيع في فصل العين من باب الباء الموحدة •

الشرى بالفتح والقصر ذكر الشيخ انه بثور مغار مسطحة مكربة حكاكة • وقال السمرقندي انه بثور
مغار بعضها وكبار بعضها مسطحة حكاكة مكربة مائلة الى حمرة مائية تحدث دفعة في اكثر الامور وقد يعرض
ان تسيل منها رطوبة وليس المراد بالكبر ما لا يطلق عليه البشرية حقيقة بل المراد كون بعض البثور اكبر
من بعضها لا انها تكون متساوية و حينئذ لا يكون بين الكلامين خلاف حيث لم يتعرض الشيخ لقيد الصغر
و الكبر و تعرض به السمرقندي و يشتد كربها و غمها و سببها بخار دموي في الاكثر و قد يكون بلغميا فيكون
اشتداده ليلا اكثر و الشري الدموي اكثر حدة و حمرة من الشري البلغمي هكذا يستفاد من الاقسرائي
و بحر الجواهر •

الشظية در علم اسطراب طرف باريك عضاده را گویند كما يجيى •

* باب الصار *

فصل الالف * الصبائي بالموحدة واحد صابئون است و آن فرقه است كه مى پرستند
ملائكه را و ميخوانند زبور و توجه ميكنند قبله را كما في كنز اللغات • وفي جامع الرموز في كتاب
النكاح الصبائية فرقة من النصاري يعظمون الكواكب كتعظيم المسلمين الكعبة • وفي الغرر الصبائية
عابدوكوكب لا كتاب لهم • وفي شرحه الدرر اختلف في تفسير الصبائية فعندهما هم عبدة الاوثان لانهم
يعبدون النجوم وعند ابي حنيفة رح ليسوا بعبدة الاوثان و انما يعظمون النجوم كتعظيم المسلمين الكعبة
انتهى • وفي فتح القدير انهم عند ابي حنيفة رح قوم يؤمنون بدين نبي و يقررون بكتاب و يعظمون
الكواكب كتعظيم المسلم الكعبة •

الصدا بالفتح وسكون الدال المهملة زنگ گرفتن آهن و مس و جز آن كما في الصراح • و در
اصطلاح صوفيه پوششى كه از ظلمت هيات نفس و صور اكوان بروجہ دل باشد و محبوب گره اند دل را
از قبول حقايق و تجليات انوار تا اگر در حد رسوخ برسد بحد حرمان آيد • فرد • بماند در حجاب آن دل
بكلي • نيابد او ز خود حاصل بكلي • كذا في كشف اللغات •

والكمال بالذات اولى فبقي التشبيه الوصفي وهو ما لا يمكن التكيف فيه بنوع من الانواع ولا حين يضرب المثل الا ترى الحق سبحانه كيف ضرب المثل عن نوره بالمشكوة والمصباح والزجاجة وكان الانسان صورة هذا التشبيه الذاتي لان المراد بالمشكوة صدره والزجاجة قلبه وبالمصباح سره وبالشجرة المباركة الايمان بالغيب وهو ظهور الحق في صورة الخلق لان معنى الحق غيب في صورة شهادة الخلق والايمان به هو الايمان بالغيب والمراد بالزيتونية الحقيقة المطلقة التي لا تقول بانها من كل الوجوه حق ولا بانها من كل الوجوه خلق فكانت الشجرة الايمانية لا شرقية فنذهب الى التنزيه المطلق بحيث ينفي التشبيه ولا غريبة فنقول بالتشبيه المطلق حتى ينفي التنزيه فهي تعصربين قشر التشبيه ولب التنزيه وحينئذ يكاد زيتها يضيئ الذي هو يغيبها فترتفع ظلمة الزيت بنوره ولولم تمشسه نار المعايضة الذي هو نور عياني وهو نور التشبيه على نور الايمان وهو نور التنزيه يهدي الله لنوره من يشاء فكان هذا التشبيه ذاتيا وهو وان كان ظاهرا بنوع من ضرب المثل فذلك المثل احد صور حسنة فكل مثل ظهريه الممثل به فان المثل احد صور الممثل به لظهوره به كذا في الانسان الكامل *

المشبهة على صيغة اسم الفاعل من التشبيه وهو يطلق على فرقة من كبار الفرق الاسلامية شبهوا الله بال مخلوقات ومثله بالحوادث ولاجل ذلك جعلت فرقة واحدة قائمة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبنائية والمغيرة والهشامية وغيرهم القائلين بالتجسم والحركة والا انتقال والحلول في الاجسام ونحو ذلك ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكيمس المشبهة والنجمي قالوا هو جسم لا كالا اجسام وهو مركب من لحم ودم لا كاللحم والدماء وله الاعضاء والجوارح وتجوز عليه الملازمة والمصافحة والمعانقة للمخلصين حتى نقل انه قال اعفوني عن اللحية والفرج و سلوني عما و راءه ومنهم مشبهة الكرامية وقيل فيه الفقه فقه ابي حنيفة رح وحده والدين دين الكرامية واقوالهم في التشبيه متعددة لا تنتهي الى من يعبا به فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلوم ماسة له من الصفحة العليا وتجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا آيلا العرش ام لايملا بل يكون على بعضه وقال بعضهم ليس هو على العرش بل محاذ له واختلف آبعد متناه او غيره ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها او من جهة التحت او غير متناه في جميع الجهات وقالوا كل الحوادث في ذاته انما يقدر عليها دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي والمعجزة والعصمة وصاحب تلك الصفة رسول من غير ارسال ولايجوز ارسال غيره وهو حينئذ اي حين اذا ارسل مرسل فكل مرسل رسول بلا عكس كلي ويجوز عزل المرسل دون الرسول وليس من الحكمة الاقتصار على رسول واحد وجوزوا امامين في عصر كعلي ومعوية

بچیزی در صفتی باز مشبه به را در صفتی بمشبه تشبیه کند مثاله * شعر * از فعل مرکبانش زمین مه نما
 چو چرخ * وز گرد لشکرش چو زمین چرخ پر غبار * مثال دیگر * شعر * گرد زمین ز فر قدمست
 فلک مجال * گرد فلک ز گرد سمندت زمین شعار * چهارم تشبیه اضمار که دو چیز قابل تشبیه آرد و ذکر
 تشبیه نکند و در میان سخنی آرد و سامع را چنان معلوم شود که مقصود ازین غرض دیگر است آنکه ربط
 الفاظ فائده میدهد و بغموض دریابد که غرض تشبیه است مثاله * شعر * اگر تو زلف جذباتی بر آرم شور
 در عالم * بلی دیوانه پرسوزد چو کس زنجیر جذبات * پنجم تشبیه بکنایت که چیز را بچیزی مانند کند
 و نام او را صریحا نبرد یعنی بلفظ مشبه به کنایت کند از مشبه و مشبه در عبارت نباشد لیکن بسباق
 معلوم گردد مثال آن * شعر * لولو از نرگس فرو بارید و گل را آب داد * وز تگرگ روح پرور مالش عذاب
 داد * ششم تشبیه تفضیل که چیزی را بچیزی تشبیه نماید و باز از آن رجوع کرده مشبه را بر مشبه به
 تفضیل دهد مثاله * شعر * توئی چون ماه اما ماه گویا * توئی چون سرو اما سرو رعنا * هفتم تشبیه تسویه
 که چیزی را با چیزی مانند کند و در صفتی برابر کند انتهای * و در مجمع الصفات گوید که تشبیه تسویه بر
 طریق مشهور آنست که شاعر صفتی از خود و صفتی از محبوب بیک چیز تشبیه دهد و بر طریق
 غیر مشهور آنست که مانند کند دو چیز را بیک شیئی [و مثال تشبیه تسویه بهر دو معنی مذکورین درین
 شعر تازی یافته می شود * شعر * صدغ الحبيب وحالي * کلّهما کاللیالي * ثغرة في صفاء * ودمعي
 کالآلي *] و التشبيه عند اهل التصوف عبارة عن صورة الجمال لان الجمال الالهي له معان وهي الاسماء
 و الاوصاف الالهية و له صورة وهي تجليات تلك المعاني فيما يقع عليه من المحسوس او المعقول
 قال محسوس كما في قوله عليه السلام رأيت ربي صورة شاب امرد و المعقول كقوله تعالى انا عند ظن
 عبدي بي فليظن بي ماشاء وهذه الصورة هي المراد بالتشبيه وهو في ظهوره بصور جماله باق على
 ما استحقه من تنزيهه فكما اعطيت الجذاب الالهي حقه من التنزيه فكذلك اعطه من التشبيه الالهي حقه * و اعلم
 ان التشبيه في حق الله تعالى حكم بخلاف التنزيه فانه في حقه امر عيني ولا يدركه الا الكمل و اما من سونهم
 من العارفين فانما يدرك ما قلنا ايماناً و تقليداً لما تقضيه صور حسنه و جماله اذ كل صورة من صور
 الموجودات هي صورة حسنه فان شهدت الصورة على الوجه التشبيهي و لم تشهد شيئاً من التنزيه فقد
 اشهدك الحق حسنه من وجه واحد و ان اشهدك الصورة التشبيهيّة و تعلقت فيها التنزيه الالهي فقد اشهدك
 الحق جماله و جلاله من وجهي التشبيه و التنزيه فاينما تولوا فثم وجه الله و اعلم ان للحق تشبيهان تشبيه
 ذاتي و هو ما عليك من صور الموجودات المحسوسة او ما يشبه المحسوسة في الخيال و تشبيه وصفي
 و هو ما عليه صور المعاني الاسماوية المنتزعة عما يشبه المحسوس و هذه الصورة تتعقل في الذهن
 و لا تنكف في الحس فمتى تكيفت التحقت بالتشبيه الذاتي لان التكيف من كمال التشبيه

على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما و لقوله تعالى وهو الذي يصلي عليكم و ملائكته
الآية و لان نبينا عليه الصلوة و السلام سيد المرسلين بالاجماع لا خلاف فيه لاحد من المؤمنين فالصلوة
عليه اشرف و اكمل و اعلى بلا ريب فيلزم تشبيهه الاعلى بغير الاعلى و اجيب عن ذلك بوجوه اولها ان
ابراهيم على نبينا و عليه الصلوة و السلام دعا لنبينا حيث قال ربنا و ابعت فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم
آياتك الآية و قال النبي صلى الله عليه و سلم انا دعوة ابراهيم الحديث فلما وجب للخليل على الحبيب
حق دعائه قضى الله تعالى عنه حقه بان اجري ذكره على السنة امته الى يوم القيمة و ثانيها ان ابراهيم
سأل ربه بقوله و اجعل لي لسان صدق في الآخرين يعني ابق لي ثناء حسنا في امة محمد عليه الصلوة
و السلام فاجابه الله تعالى اليه و قرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء للثناء الحسن عليه في امته و ثالثها ان ابراهيم
ابو الملة لقوله تعالى ملة ابيكم ابراهيم الآية و لقوله تعالى قل بل ملة ابراهيم حنيفا الآية و غيرها من الآيات
و نبينا عليه السلام كان ابا الرحمة لقوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم الآية فلما وجب لكل
واحد منهما عليهم السلام حق الابوة و حق الرحمة قرن بين ذكرهما في باب الصلوة و الثناء و رابعها ان
ابراهيم كان منادي الشريعة في الحج و كان نبينا عليه السلام منادي الدين لقوله تعالى سمعنا مناديا
ينادي للايمان الآية فجمع بينهما في الصلوة و خامسها ان الشهرة و الظهور في المشبه به كاف للتشبيه
ولا يشترط كون المشبه به اكمل و اتم في وجه التشبيه و كان اهل مكة يدينون ملة ابراهيم على زعمهم و كان
اكثرهم من اولاد اسمعيل و اسمعيل بن ابراهيم و كان ابراهيم مشهورا عندهم و كذلك عند اليهود و النصارى
لانهم من اولاد اسحق و هو ابن ابراهيم ايضا فكلهم ينسبون الى ابراهيم عليهم السلام و سادسها بعد تسليم
الاشتراط المذكور يكفي ان يكون المشبه به اتم و اكمل ممن سبق او من غيره و لا يشترط كونه اتم من
المشبه كما في قوله تعالى الله نور السموات و الارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح و المصباح في
زجاجة الآية هكذا في التفسير الكبير و شرح المشكوة و مدارج النبوة * [بدأ آنكه در جامع الصنائع گوید جمله
تشبيهات بر دو نوع است یکی مرعي كه مشبه و مشبه به هر دو از اعيان يعنى از موجودات باشند چون
تشبيه زلف بشب و لب بشكر دوم غير مرعي كه مشبه به از موجودات نباشد فاما امكان وجود دارد
چون تشبيه گرز بكوه مبين و مشعل آتش بدر يائي زرین * و نیز تشبيه هفت نوعست یکی تشبيه مطلق
يعنى آنكه دروي حرف تشبيه آرد و آن در عربي كاف و كان و مثل و نحو و مانند آن و در فارسي چون
و مانند و گوئي و مشابه آن مثاله * بيت * چشم تو قاهر چونار جود تو سائل چو آب * طبع تو صافي
چو باد حلم تو ثابت چو طين * دوم تشبيه مشروط كه چيزيرا بچيزي مانند كند و موقوف بر شرط دارد
مثاله * شعر * سرو خوانم قد زيباي ترا * ليك اگر در سرو رعنائی بود * مثال ديگر * شعر * چون توبباغ
بگذري گل نرسد ببوي تو * ليك رسد بقامتت سرو اگر روان بود * سيوم تشبيه بعكس كه چيزيرا مانند كند

لظهور وجهه في بادي الرأي وقولنا لظهور وجهه قيد للتعريف * وتحقيقه ان يكون بحيث اذا نظر العقل فيه ظهر المفهوم الكلي الذي يشترك بينه وبين المشبه به من غير تدقيق نظر والتفتت النفس الى المشبه به من غير توقف * ولم يكتف بما ظهر وجهه في بادي الرأي لانه يتبادر منه الظهور بعد التشبيه واحضار الطرفين وهو لا يكفي في الابتدال بل لابد ان يكون الانتقال من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه بمجرد ملاحظة المشبه كتشبيه الشمس بالمرآة المجلوة في الاستدارة والاستدارة فان وجه الشبه فيه لكونه تفصيليا ظاهرا واما غريب بعيد وهو ما لا ينتقل فيه من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه في بادي الرأي سواء انتقل فيه من المشبه الى المشبه به من بادي الرأي لكون المشبه به لازما ههنا لا لظهور وجهه او لا ينتقل منه اليه كذلك اصلا كقوله والشمس كالمرآة في كفاف الاصل وكلما كان تركيب وجه التشبيه خياليا كان او عقليا من امور اكثر كان التشبيه ابعد لكون تفاصيله اكثر كقوله تعالى انما مثل الحيوة كماء الآية وقد يتصرف في التشبيه القريب بما يجعله غريبا نحو قوله * شعر * عزماته مثل النجوم ثواقبا * لو لم يكن للثاقبات افول * اي غروب وهذا التشبيه يسمى بالتشبيه المشروط وهو التشبيه الذي يقيد فيه المشبه او المشبه به او كلاهما بشرط وجودي او عديمي او مختلف يدل عليه بصريح اللفظ كما في البيت السابق او بسياق الكلام نحو هو بدر يسكن الارض فانه في قوة ولو كان البدر يسكن الارض وهذه القبة فلنساكن اي لو كان الفلك ساكنا

*** التقسيم الرابع *** باعتبار الغرض فالتشبيه بهذا الاعتبار اما مقبول وهو الوافي بافادة الغرض كان يكون المشبه به اعرف الطرفين بوجه الشبه في بيان الحال او اتمهما فيه اي في وجه الشبه في الحاق الناقص بالكامل او كان يكون مسلم الحكم فيه اي في وجه الشبه معروفا عند المخاطب في بيان الامكان او التزيين او التشويه واما مردود وهو بخلافه اي ما يكون قاصرا عن افادة الغرض وقد سبق في بيان الغرض * ثم التسمية بالمقبول والمردود بالنظر الى وجه الشبه فقط مجرد اصطلاح والا فكلما انتفى شرط من شرائط التشبيه باعتبار الوجه او الطرف فمردود لكن بعد الاصطلاح على جعل فائت شرط الوجه او الطرف مقبولا لافادة الغرض لا يقال الوفاء بالغرض لا يوجد بدون اجتماع شرائط التشبيه مطلقا هذا كله خلاصة ما في الاطول

والمطول * فائدة * القاعدة في المدح تشبيه الادنى بالاعلى وفي الذم تشبيه الاعلى بالادنى لان الذم مقام الاعلى والادنى طار عليه فيقال في المدح فص كالياقوت وفي الذم ياقوت كالزجاج وكذا في السلب ومنه قوله تعالى يانساء النبي لستن كاحد من النساء اي في النزول لا في العلو وقوله تعالى وام نجعل المتقين كالفجار اي في سوء الحال اي لا نجعلهم كذلك نعم اورد على ذلك مثل نوره كمشكاة فانه شبه فيه الاعلى بالادنى لا في مقام السلب واجيب بانه للتقريب الى اذهان المخاطبين اذ لا اعلى من نوره فيشبه به كذا في الاتقان [اقول هكذا اورد في تشبيه الصلوة على نبينا وآله صلى الله عليه وعلينهم وسلم بالصلوة على ابراهيم وآله بان الصلوة على نبينا اكمل واعلى لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون

او مختلف اي بعضه حسي و بعضه عقلي و الحسي و كذا المختلف طرفاه حسيان لا غير و العقلي اعم
و باجملة فوجه الشبه اما واحد او مركب او متعدد و كل من الاولين اما حسي او عقلي و الاخير اما
حسي او عقلي او مختلف فصارت سبعة اقسام و كل منه اما طرفاه حسيان او عقليان و اما المشبه
حسي و المشبه به عقلي او بالعكس فتصير ثمانية و عشرين لكن بوجوب كون طرفي الحسي حسيين يسقط
اثنا عشر ويبقى ستة عشر هذا ما قالوا و الحق ان يقسم ما هو بمنزلة الواحد ايضا ثلاثيا كتقسيم المتعدد فعلى
هذا يبلغ الاقسام الى اثنين و ثلثين و الباقي بعد الاسقاط سبعة عشر كما يشهد به التأمل هكذا في الاطول *
و ايضا باعتبار الوجه اما تمثيل او غير تمثيل و التمثيل تشبيه وجه منتزع من متعدد و غير التمثيل بخلافه
و يجيء في فصل اللام من باب الميم * و ايضا باعتبار الوجه اما مفصل او مجمل فالمفصل ما ذكر وجهه
وهو على قسمين احدهما ان يكون المذكور حقيقة وجه الشبه نحو زيد كالاسد في الشجاعة و ثانيهما
ان يكون المذكور امرا مستلزما له كقولهم الكلام الفصيح هو كالعسل في الحلاوة فان الجامع فيه هو لازم
الحلاوة و هو ميل الطبع لانه المشترك بين الكلام و العسل و المجمل ما لم يذكر وجهه فمنه ظاهر يفهم وجهه كل
احد ممن له مدخل في ذلك نحو زيد كالاسد و منه خفي لا يدرك وجهه الا الخاصة سواء ادركه بالبدنية او
بالتأمل كقولك هم كالحلقة المفرغة لا يدري اين طرفاها اي هم متناسبون في الشرف كالحلقة المفرغة متناسبة
في الاجزاء صورة * و لا يخفى ان المراد بالخفي الخفي في حد ذاته فلا يخرج عن الخفاء عروض ما
يوجب ظهوره كما في هذا المثال فان وصف الحلقة بالمفرغة يظهر وجه الشبه فلا اختصاص لهذا التقسيم
بالمجمل بل يجري في المفصل ايضا كأنهم خصوا به للتنبية على انه مع خفاء التشبيه فيه يحذف الوجه
و ايضا من المجمل ما لم يذكر فيه وصف احد الطرفين اي وصف يذكر له من حيث انه طرف و هو
وصف يشعر بوجه الشبه فلا يخرج منه زيد الفاضل اسد لان زيدا لا يثبت له الفضل من حيث انه كالاسد
و منه ما ذكر فيه وصف المشبه به فقط كقولك هم كالحلقة المفرغة الخ فان وصف الحلقة بالمفرغة مشعر
بوجه الشبه و منه ما ذكر فيه وصف المشبه فقط و كأنهم لم يذكروا هذا القسم لعدم الظفر به في كلامهم
و منه ما ذكر فيه وصفهما اي وصف المشبه و المشبه به كليهما نحو فلان كثير المواهب اعرضت عنه
او لم تعرض كالغيث فانه يصيبك جثته او لم تجي و هذان الوصفان مشعران بوجه الشبه اي الافاضة
حالتي الطلب و عدمه و حالتي الاقبال و الاعراض * اعلم انه لا يخفى جريان هذا التقسيم في المفصل
و كأنهم لم يتعرضوا له لانه لم يوجد ان لا معنى لا يراد ما يشعر بالوجه مع ذكره او لان ذكره في المجمل لدفع
قوهم انه ليس التقسيم مجملا مع ما يشعر بالوجه و لا داعي لذكره في المفصل * و ايضا باعتبار الوجه اما
قريب مبتذل و هو التشبيه الذي ينتقل فيه من المشبه الى المشبه به من غير تدقيق نظر لظهور وجهه في
بادي الراي * و لا ينتقض التعريف بتشبيه يكون المشبه به لازما ذهنيا للمشبه مع خفاء وجهه لانه ليس انتقالا

جواب من قال من يشبه الشمس تشبيهها مؤكداً نظراً لأن حذف الاداة على هذا الوجه لا يشعر بان المشبه عين المشبه به فالوجه ان يفرق بين الحذف والتقدير ويجعل الحذف كناية عن الترك بالكلية بحيث لا تكون مقدرة في نظم الكلام ويجعل الكلام خلوا عنها مشعرا بان المشبه عين المشبه به في الواقع بحسب الظاهر فعلى هذا قوله تعالى وهي تمر مر السحاب اذا كان تقديره مثل مر السحاب بالقرينة فتشبيه مرسل وبدعوى ان مرور الجبال عين مر السحاب تشبيه مؤكداً فاعرفه فانه من المواهب والمرسل ما قصد اداته لفظاً او تقديره لعدم تقييده بالتأكيد المستفاد من اجراء المشبه به على المشبه * فان قلت ان زيدا كالاسد مشتمل على تأكيد التشبيه فكيف يجعل مرسل * قلت اعتبر في المؤكد والمرسل التأكيد بالنظر الى نفس اركان التشبيه مع قطع النظر عما هو خارج عما يفيد التشبيه * **التقسيم الثالث** * باعتبار الوجه فالوجه اما غير خارج عن حقيقة الطرفين سواء كان نفس الحقيقة او نوعاً او جنساً او فصلاً وسواء كان حسياً مدركاً بالحس او عقلياً واما خارج عن حقيقتيهما * ولا يخفى ان تشبيه الانسان بالفرس في الحيوانية لا في الحيوان كما هو دأب ارباب اللسان وكون الشيء حيواناً ليس جنساً فكله اريد بالوجه الداخل ما يوجد بالنظر الى الداخل * ثم الخارج لابد ان يكون صفة اي معنى قائماً بالطرفين لان الخارج الذي ليس كذلك غير صالح لكونه وجه شبه * والصفة اما حقيقية اي موجودة في الطرفين لا بالقياس الى الشيء سواء كانت حسية اي مدركة بالحس او عقلية واما اضافية * وايضاً باعتبار الوجه وجه التشبيه اما واحد وهو ما لا جزء له واما بمنزلة الواحد لكونه مركباً من متعدد اما تركيباً حقيقياً بان يكون وجه التشبيه حقيقة ملتئمة من متعدد او تركيباً اعتبارياً بان يكون هيئة منتزعة انتزعتها العقل من متعدد واما متعدد بان يقصد بالتشبيه تشريك الطرفين في كل واحد من متعدد بخلاف المركب من وجه الشبه فان القصد فيه الى تشريكهما في مجموع الامور او في الهيئة المنتزعة عنها هذا ثم اظهر ان يخص التركيب في هذا العرف بالمركب الاعتباري ويجعل المركب الحقيقي داخلاً في الواحد ان ليس المراد بتركيب المشبه او المشبه به ان يكون حقيقته مركبة من اجزاء مختلفة ضرورة ان الطرفين في قولنا زيد كالاسد مفردان لا مركبان وكذا في وجه الشبه ضرورة ان وجه الشبه في قولنا زيد كعمرو في الانسانية واحد لا منزل بمنزلة الواحد بل المراد بالتركيب ان تقصد الى عدة اشياء مختلفة او الى عدة اوصاف لشيء واحد فتنتزع منها هيئة وتجعلها مشبهاً ومشبهاً به او وجه تشبيه ولذلك ترى صاحب المفتاح يصرح في تشبيه المركب بالمركب بان كلا من المشبه والمشبه به هيئة منتزعة * اعلم انه لا يخفى ان هذا التقسيم يجري في الطرفين فان المشبه او المشبه به قد يكون واحداً وقد يكون بمنزلة الواحد وقد يكون متعدداً فالقول بان تعدد الطرف يوجب تعدد التشبيه عرفاً دون تعدد وجه الشبه لو تم لزم وجه التخصيص * واعلم ايضاً ان كلا من الواحد وما هو بمنزلة اما حسي او عقلي والمتعدد اما حسي او عقلي

غير مقيد و المشبه به وهو المرأة مقيد بكونها في كف الاشل وعكسه اي تشبيه المرأة في كف الاشل
بالشمس فيما يكون المشبه مقيدا و المشبه به غير مقيد و اما تشبيه مركب بمركب و حينئذ يجب ان يكون
كل من المشبه و المشبه به هيئة حاصلة من عدة امور و هو قد يكون بحيث يحسن تشبيه كل جزء من
اجزاء احد الطرفين بما يقابله من الطرف الآخر كقوله * شعر * كان اجرام النجوم لواصعا * درر نثرن
على بساط ارزق * فان تشبيه النجوم بالدرر و تشبيه السماء ببساط ارزق تشبيه حسن و قد لا يكون بهذه
الحيثية كقوله * شعر * فكانما المريخ و المشتري * قدامه في شامخ الرفعة * منصرف بالليل عن دعوة *
قد اسرجت قد امه شمعة * فانه لا يصح تشبيه المريخ بالمنصرف بالليل عن دعوة و قد يكون بحيث
لا يمكن ان يعتبر لكل جزء من اجزاء الطرفين ما يقابله من الطرف الآخر الا بعد تكلف نحو مثلهم كمثله
الذي استوفد نارا الآية فان الصحيح ان هذين التشبيهين من التشبيهات المركبة التي لا يتكلف لواحد
و احد شيء يقدر تشبيهه به فان جعلتها من المفارقة فلا بد من تكلف و هو ان يقال في الاول شبه
المنافق بالمستوفد نارا و اظهاره الايمان بالاضاءة و انقطاع انتفاعه بانطفاء النار و في الثاني شبه دين الاسلام
بالصيب و ما يتعلق به من شبه الكفر بالظلمات و ما فيه من الوعد و الوعيد بالبرق و الرعد و ما يصيب
الكفرة من الافزع و الدلايا و الفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق و اما تشبيه مفرد بمركب كتشبيه الشاة
الجبلي بحمار ابتر مشقوق الشفة و الحوافر نابت على رأسه شجرتا عضاً و الفرق بين المفرد المقيد و بين
المركب يحتاج الى تأمل فان المشبه به في قولنا هو كالراقم على الماء انما هو الراقم بشرط ان يكون راقمه
على الماء و في الشاة الجبلي هو المجموع المركب من الامور المتعددة بل الهيئة الحاصلة منها و اما تشبيه
مركب بمفرد * و ايضا التشبيه باعتبار الطرفين ان تعدد طرفاه فاما ملفوف و هو ان يوتى على طريق
العطف او غيره بالمشبهات او لا ثم بالمشبه بها او بالعكس كقولنا كالشمس و القمر زيد و عمرو و قولنا كالقمرين
زيد و عمرو اذا اريد تشبيه احدهما بالشمس و الآخر بالقمر او مفروق و هو ان يوتى بمشبه و مشبه به
ثم آخرو آخر كقوله النشر مسك و الوجوه دنايزر * و لا يخفى ان الملفوف و المفروق لا يخص بالطرف بل
يجري في الوجه ايضا و ان تعدد طرفه الاول يعني المشبه يسمى تشبيه التسوية لانه سوي بين المشبهين
كقوله * شعر * صدغ الحبيب و حالي كلاهما كالليالي * ثغوره في صفاء و دمعي كالآلي * و ان تعدد طرفه الثاني
اعني المشبه به فتشبيه الجمع لانه يجمع للمشبه وجوه تشبيه او يجمع له امور مشبهات كقوله * شعر *
كانما تبسم عن لؤلؤ * منقذ او برد او اقاح * [و قيل شعر آخر مشتملا على عدة تشبيهات و هو * شعر *
نفسي الفداء لثغراق مبدسه * وزانه شنب ناهيك من شنب * يفتر عن لؤلؤ رطب و عن برد *
و عن اقاح و عن طلع و عن حبب هكذا في مقامات الحريري] * التقسيم الثاني *
باعتبار الاداة الى مؤكد و هو ما حذف اداته نحو زيد اسد و مرس و هو بخلافه * و في جعل زيد في

وذلك في التشبيه المقلوب وهو ان يجعل الناقص في وجه الشبه مشبها به قصدا الى ادعاء انه زائد في وجه الشبه كقوله * شعر * بدأ الصباح كان غرته * وجه الخليفة حين يمتدح * فانه قصد ايها ان وجه الخليفة اتم من الصباح في الوضوح والضياء * قال في الاطول ولا يخفى انه يجوز ان يكون التشبيه المقلوب مبنيا على تسليم انه اتم من المشبه اذا كان بينك وبين مخاطبك نزاع في ذلك وانت جارية معه وانه يصح التشبيه المقلوب في تشبيه التزيين والتشوية والاستطراف لادعاء ان الزينة في المشبه به اتم او القبح اكثر او ادعاء ان المشبه اندر و اخفى ولا يظهر اختصاصه بصورة الحق الناقص بالكامل والضرب الثاني بيان الاهتمام به اي بالمشبه به كتشبيه الجائع وجها كالبدر في الاشراق والاستدارة بالرغيف ويسمى هذا النوع من الغرض اظهار المطلوب * قال في الاطول ويمكن تربيعة قسمة الغرض ويجعل ثالث الاقسام ان يعود الغرض الى ثالث وهو تحصيل العناق اي الاتصال بين صورتين متباعدتين غاية التباعد فانه امر مستطرف مرغوب للطباع جدا ورابعها ان يعود الغرض الى المشبه والمشبه به جميعا وهو جعلهما مستطرفين بجميعة لان كلا من المتباعدتين مستطرف اذا تعانقا * التقسيم الاول * وللتشبيه تقسيمات باعتبارات الاول باعتبار الطرفين الى اربعة اقسام لانها اما حسيان نحو كانهم اعجاز نخل منقعر او عقليان نحو ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة كذا مثل في البرهان وكأنه ظن ان التشبيه واقع في القسوة وهو غير ظاهر بل هو واقع بين القلوب والحجارة فمثاله العلم والحياة او مختلفان بان يكون المشبه عقليا والمشبه به حسيا كالمنية والسبع او بالعكس مثل العطر وخلق رجل كريم ولم يقع هذا القسم في القرآن بل قيل ان تشبيه المحسوس بالمعقول غير جائز لان العلوم العقلية مستفادة من الحواس ومنتبئة اليها ولذا قيل من فقد حسا فقد علما يعني العلم المستفاد من ذلك الحس واذا كان المحسوس اصلا للمعقول فتشبيهه به يكون جعله للفرع اصلا والاصل فرعاً وهو غير جائز والمراد بالحسي المدرك هو او مادته بالحس اي باحدى الحواس الخمس الظاهرة فدخل فيه الخيالي والعقلي ماعدا ذلك وهو ما لا يكون هو ولا مادته مدركا باحدى الحواس الظاهرة فدخل فيه الوهمي الذي لا يكون للحس مدخل فيه لكونه غير منتزع منه بخلاف الخيالي فانه منتزع منه وكذا دخل الوجدانيات كاللذة والالم * وايضا التشبيه باعتبار الطرفين اما تشبيه مفرد بمفرد ويسمى بالتشبيه المفروق والمفردان اما مقيدان بان يكون للمقيد بهما مدخل في التشبيه كقولهم لمن لا يحصل من سعيه على طائل هو كالراقم على الماء فان المشبه به هو الراقم المقيد بكون رقبته على الماء لان وجه الشبه فيه التسوية بين الفعل وعدمه وهو موقوف على اعتبار هذين القيدين * ثم ان القيد يشتمل الصلة والمفعول ولا يخص بالاضافة والوصف كما هو المشهور ومن القيود الحال او غير مقيدين كتشبيه الخد بالورد او مختلفان في التقييد وعدمه كقوله و الشمس كالمرآة في كف الاشمل * فان المشبه وهو الشمس

فمن احتزبه عن نحو قولهم لهم فيها دار الخلد فلم يجرد عقله عن غواشي الوهم وكان حباله الوهم فيه تعريف التجريد بالانتزاع من امر ذي صفة الخ ثم انهم زعموا ان اخراج التجريد من التشبيه مخالفة من الخطيب مع المفتاح حيث صرح بجعل التجريد من التشبيه وفيه ما ستعرفه في خاتمة لفظ الاستعارة * فائدة *

اذا اريد الجمع بين شيئين في امر مركبا كان او مفردا حسيا كان او عقليا واحدا كان او متعددا فالاحسن ان يسمى تشابها لا تشبيها ويجوز التشبيه ايضا وذلك تارة يكون في المتساويين في وجه الشبه وتارة يكون في المتفاوتين من غير قصد افادة التفاوت قال الشاعر * شعر * رق الزجاج ورق الخمر * فتشابهها وتشاكل الامر * فكانه خمر ولا قدح * وكانها قدح ولا خمر * فائدة * اركان التشبيه اربعة طرفاه يعني المشبه والمشب به واداته كالكاف وكان ومثل وشبه ونحوها وجهه وهو ما يشتركان فيه تحقيقا او تخيلا اي وجه التشبيه ما يشترك الطرفان فيه بحكم التشبيه فيؤول المعنى الى ما دل على اشتراكهما فيه فلا يرد نحو ما اشبهه بالاسد للجبان لان الشجاعة ليست مشتركة بينهما مع انها وجه التشبيه للدلالة على مشاركتها فيها ولا يلزم ان يكون من وجوه التشبيه في زيد كالاسد الوجود والجسمية والحيوانية * ويتجه انه يلزم ان يكون الطرفان قبل الدلالة على الاشتراك في طرفين الا ان يتجاوز و اخرج التعريف مخرج من قتل قتيل وفي قولنا تحقيقا او تخيلا اشارة الى ان وجه الشبه لا يجب ان يكون من اوصاف الشيء في نفسه من غير اعتبار معتبر والمراد بالتخييل هو ان لا يوجد في احد الطرفين او كليهما الا على سبيل التخييل والتأويل * فائدة * الغرض من التشبيه في الغالب يعود الى المشبه لبيان امكان وجوده او لبيان حاله بانه على اي وصف من الاوصاف كما في تشبيه ثوب باخر في السواد او لبيان مقدار حاله كما في تشبيه الثوب بالغراب في شدة السواد او لبيان تقريرها اي تقرير حال المشبه في نفس السامع وتقوية شأنه كما في تشبيهه من لا يحصل من سعيه على طائل بمن يرقم على الماء وهذه الاغراض الاربعة تقتضي ان يكون وجه الشبه في المشبه به اتم وهو به اشهر او لبيان تزيينه في عين السامع كما في تشبيه وجه اسود بمقلة الطيبي او لبيان تشويبه اي تقبيحه كما في تشبيه وجه مجرور بسجلة جامدة قد نقرتها الديكة او لبيان استطرافه اي عد المشبه طريقا حديثا كما في تشبيه فحم فيه جمر * شعر * كانما الفحم والجمار به * بحر من المسك موجه الذهب * اي لابرار المشبه في صورة الممتنع عادة وله اي للاستطراف وجه آخر غير الابرار في صورة الممتنع عادة وهو ان يكون المشبه به نادر الحضور في الدهن اما مطلقا كما في المثال المذكور واما عند حضور المشبه كما في قوله في البنفسج * شعر * ولا زوردية تزهر بزرقتهما * بين الرياض على حمر اليواقيت * كانها فوق قامات ضعفن بها * اوائل النار في اطراف كبريت * فان صورة اتصال النار باطراف الكبريت لا تندركندرة بحر من المسك موجه الذهب لكن تندركندرة حضور صورة البنفسج وقد يعود الغرض الى المشبه به وهو ضربان الضرب الاول ايها انه اتم في وجه التشبيه من المشبه

زيد وعمرو وما أشبه ذلك مع انها ليست من التشبيه * وأجيب بان المدلول المطابق في هذه الامثلة ثبوت المسند لكل من الامرين ويلزمه مشاركتهما في المسند فالمتكلم ان قصد المعنى المطابق فلم يدل على المشاركة ان المتبادر من اسناد الافعال الى ذوى الاختيار ما صدر بالقصد فلم يندرج في التفسير المذكور وان قصد المعنى الالتزامي فقد دل على المشاركة فهو داخل في التشبيه وما وقع في عبارة ائمة التصريف ان باب فاعل وتفاعل للمشاركة والتشارك فمسامحة والمراد انه يلزمهما فمضاً الاعتراض اما ظاهر عبارة ائمة التصريف او عدم الفرق بين ثبوت حكم لشيء وبين مشاركة احدهما لآخر او الغفلة عن اعتبار القصد فيما يسند الى ذوى الاختيار والتحقيق ان هذه الامثلة على تقدير قصد المشاركة فيهما تدل على التشابه و الفرق بين التشابه والتشبيه كما ستعرف * وعند اهل البيان هو الدلالة على مشاركة امر لاخر في معنى لا على وجه الاستعارة الحقيقية والاستعارة بالكناية والتجريد وكثيراً ما يطلق في اصطلاحهم على الكلام الدال على المشاركة المذكورة ايضاً فالامر الاول هو المشبه على صيغة اسم المفعول والثاني هو المشبه به والمعنى هو وجه التشبيه والمتكلم هو المشبه على صيغة اسم الفاعل * قيل وينبغي ان يضاف فيه قولنا بالكاف ونحوه ليخرج عنه نحو قاتل زيد عمروا و جاءني زيد وعمرو * وفيه انه ليس تشبيهاً كما عرفت فدخل في هذا التفسير ما يسمى تشبيهاً بلا خلاف وهو ما ذكرت فيه اداة التشبيه نحو زيد كالاسد او كالاسد بحذف زيد لقيام قرينة وما يسمى تشبيهاً على القول المختار وهو ما حذف في اداة التشبيه وجعل المشبه به خبراً عن المشبه او في حكم الخبر سواء كان مع ذكر المشبه او مع حذفه فالاول كقولنا زيد اسد والثاني كقوله تعالى صم بكم عمي اي هم صم بكم عمي فان المحققين على انه يسمى تشبيهاً بليغاً لا استعارة * ثم ان هذا التعريف عرف به الخطيب على ما هو مذهبه فان مذهبه ان الاستعارة مشتركة لفظاً بين الاستعارة الحقيقية والاستعارة بالكناية ولذا لم يقل لا على وجه الاستعارة مع كونه اخصر ان لا يصح ارادة المعنيين من المشترك في اطلاق واحد ولم يذكر الاستعارة التخيلية لانها عنده وكذا عند السلف اثبات لوازم المشبه به للمشبه بطريق المجاز العقلي وليست فيه دلالة على مشاركة امر لا مرفعي خارجة بقوله الدلالة على مشاركة امر لا مربل لم يدخل في التفسير حتى يحتاج الى اخراجه بقيد و اما على مذهب السكاكي وهوان الاستعارة مشتركة معنى بين الكل والتخيلية استعارة اللفظ لمفهوم شبه المحقق فيجب الاكتفاء بقوله ما لم يكن على وجه الاستعارة لان في التقييد تطويلاً وكذا عند السلف فان لفظ الاستعارة عندهم مشترك معنى بين الحقيقية والكناية وقوله والتجريد اي لا على وجه التجريد ليخرج تشبيهه يتضمنه التجريد وهو التجريد الذي لم يكن تجريد الشيء عن نفسه لانه حينئذ لا تشبيه نحولهم فيها دار الخلد فانه لانتزاع ان دار الانتزاع دار الخلد من جهنم وهي عين دار الخلد لا مشبه به بخلاف لقيت من زيد اسداً فانه لتجريد اسد من زيد واسد مشبه به لزيد لا عينه ففيه تشبيه مضمرة في النفس

تلك الصفات لا تتصور لنا ان لا تحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسّه و متشابهه من جهتهما اي من جهة اللفظ و المعنى و هو خمسة اضرب الأول من جهة الكمية كالعموم و الخصوص نحو اقتلوا المشركين و الثاني من جهة الكيفية كالوجوب و الذنب نحو فانكحوا ما طاب لكم و الثالث من جهة الزمان و المكان كالناسخ و المنسوخ و الرابع من جهة المكان و الامور التي نزلت فيها نحو و ليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها فان من لا يعرف في الجاهلية يتعذر عليه تفسير مثل هذه الآية و الخامس من جهة الشروط التي بها يصح الفعل و يفسد كشرط الصلوة و النكاح قال و هذه اذا تصورت علمت ان كل ما ذكره المفسرون في تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم * ثم جميع المتشابه على ثلاثة اضرب ضرب لا سبيل الى الوقوف عليه كوقت الساعة و خروج الدابة و نحو ذلك و ضرب للانسان سبيل الى معرفته كالالفاظ الغريبة و الاحكام الغلقة و ضرب متردد بين امرين يختص بمعرفة بعض الراسخين في العلم و يخفى على من دونهم و هو المشار اليه بقوله صلى الله عليه و آله و سلم لابن عباس اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل و اذا عرفت هذه الجملة عرفت ان الوقوف على قوله و ما يعلم تأويله الا الله و وصله بقوله و الراسخون في العلم كلاهما جائزان و ان لكل منهما وجه انتهى و اكثر ما حررناه منقول من الاتفاق و بعضه من كشف البزدوي * و اما المتشابه عند المحدثين فقد قالوا ان اتفقت اسماء الرواة خطأ و نطقا اي تلفظا و اختلفت الآباء نطقا مع ايتلافها خطأ او بالعكس كان تختلف اسماء الرواة نطقا و تألف خطأ او يتفق الآباء خطأ و نطقا فهو النوع الذي يقال له المتشابه فالاول كمحمد بن عقيل بفتح العين و محمد بن عقيل بضمها و الثاني كشريح بن النعمان بالشين المعجمة و الحاء المهملة و شريح بن النعمان بالسين المهملة و الجيم وكذا ان وقع ذلك الاتفاق في اسم و اسم اب و الاختلاف في النسبة و المراد بالاسم العلم ليشتمل الكنية و اللقب فالمتشابه يتوحد من المؤلف و المختلف و من المتفق و المفترق و من انواعه ان يحصل الاتفاق او الاشتباه في الاسم و اسم الاب مثلا الا في حرف او حرفين فاكثر من احدهما او منهما و هو على قسمين اما ان يكون الاختلاف بالتغير مع ان عدد الحروف ثابت في الجهتين او يكون الاختلاف بالتغير مع نقصان عدد الحروف في بعض الاسماء عن بعض فمن امثلة الاول محمد بن سنان بكسر السين المهملة و فونين بينهما الف و محمد بن سيار بفتح السين المهملة و تشديد المثناة التحتانية و بعد الالف راء مهملة و من امثلة الثاني عبد الله بن زيد و عبد الله بن يزيد و منه ان يحصل الاتفاق في الخط و النطق لكن يحصل الاختلاف او الاشتباه بالتقديم و التأخير اما في الاسمين و يسمى المتشابه المقلوب او نحو ذلك كان يقع التقديم و التأخير في الاسم الواحد في بعض حروفه بالنسبة الى ما يشبه به مثال الاول اسود بن يزيد و يزيد بن اسود و مثال الثاني ايوب بن سيار و ايوب بن يسار هكذا في شرح النخبة و شرحه و شرح الالفية للسخاوي *

التشبيه لغة الدلالة على مشاركة امر لآخر و ظاهر هذا شامل لنحو قولنا قاتل زيد عمروا و جاءني

بمنعهم عن التفكير فيه و الوصول الى غاية متمناهم من العلم باسرارها كما ان الجاهل مبتلون بتحصيل ما هو غير المطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب فكذا العلماء مبتلون بالوقوف وترك ما هو محبوب عندهم اذ لا يمكن تكليف العالم بطلب العلم لان العلم غاية متمناه اذ ابتلاء كل واحد انما يكون على خلاف هواه و عكس متمناه و ابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان التكليف في ترك المحبوب اشد و اكثر من التكليف في تحصيل غير المراد و هذا البلوى اعمها جدوى لانه اشق و اكبر فثوابه اعظم و اكثر هكذا في التلويح *] و قال الطيبي المراد بالمحكم ما اتضح معناه و المتشابه بخلافه لان اللفظ الموضوع لمعنى اما ان يحتمل غير ذلك المعنى اولا و الثاني النص و الاول اما ان تكون دلالة على ذلك الغير ارجح اولا و الاول هو الظاهر و الثاني اما ان تكون مساوية اولا و الاول المجمل و الثاني المأول فالقدر المشترك بين النص و الظاهر هو المحكم و بين المجمل و المأول هو المتشابه و علم المتشابه مختص بالله فالوقوف على قوله تعالى الا الله تام * و قال بعضهم العقل مبتلى باعتقاد حقيقة المتشابه كابتلاء البدن باداء العبادة كالحكيم اذ اصنف كتابا اجمل فيه احيانا ليكون موضع خضوع المتعلم للاستاذ * و قال الامام الرازي اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين و كان بالنسبة الى احدهما راجحا و بالنسبة الى الآخر مرجوحا فان حملناه على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لبد فيه من دليل منفصل و هو اما لفظي او عقلي و الاول لا يمكن اعتباره في المسائل اصولية الاعتقادية القطعية لتوقفه على انتفاء الاحتمالات العشرة المعروفة و انتفاؤها مظنون و الموقوف على المظنون مظنون و الظني لا يكتفى و انما العقلي يفيد صرف اللفظ عن الظاهر لكون الظاهر محالا و اما اثبات المعنى المراد فلا يمكن بالعقل لان طريق ذلك ترجيح مجاز على مجاز و تأويل على تأويل و ذلك الترجيح لا يمكن الا بالدليل اللفظي والدليل اللفظي في الترجيح ضعيف لا يفيد الا الظن و لذا اختار الائمة المحققون من السلف و الخلف ان بعد اقامة الدليل القاطع على ان حمل اللفظ على ظاهرة محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل * و قال الخطابي المتشابه على ضربين الاول ما اذا رد الى المحكم و اعتبر به عرف معناه و الآخر ما لا سبيل الى معرفة حقيقته و هو الذي يتبعه اهل الزيغ * و قال الراغب الآيات ثلثة اضرب محكم على الاطلاق و متشابه على الاطلاق و محكم من وجه متشابه من وجه فالمتشابه بالجملة ثلثة اضرب متشابه من جهة اللفظ فقط و هو ضربان احدهما يرجع الى الالفاظ المفردة اما من جهة الغرابة نحو يزفون او الاشتراك كاليد و الوجه و ثانيهما يرجع الى الكلام المركب و ذلك ثلثة اضرب اضرب لاختصار الكلام نحو و ان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم و ضرب لبسطه نحو ليس كمثله شئى لانه لو قيل ليس مثله شئى كان اظهر للسامع و ضرب لنظم الكلام نحو انزل على عبده الكتاب و لم يجعل له عوجا قيما اذ تقديره انزل على عبده الكتاب قيما و لم يجعل له عوجا و متشابه من جهة المعنى فقط و هو اوصاف الله تعالى و اوصاف القيامة فان

وَأَجِيبْ بَأَن مَعْنَاهُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ بِكَوْنِهَا كَلَامًا حَقًّا صِيحَابًا بِالْغَاثِ وَالْأَعْيَازِ * وَقِيلَ كُلُّهُ مُتَشَابِهٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى كِتَابًا مُتَشَابِهًا وَاجِيبْ بِأَنَّهُ مُتَشَابِهٌ بِمَعْنَى أَنَّ بَعْضَهُ يَشْبَهُ بَعْضًا فِي الْحَقِّ وَالصِّدْقِ وَالْأَعْيَازِ * ثُمَّ أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي تَعْيِينِهِمَا عَلَى أَقْوَالٍ فَقِيلَ الْمَحْكَمُ مَا عَرَفَ الْمُرَادُ مِنْهُ أَمَّا بِالظُّهُورِ أَوِ التَّأْوِيلِ وَالْمُتَشَابِهُ مَا اسْتَأْثَرَ اللَّهُ بِعِلْمِهِ وَلَا يَرْجَى دَرْكُهُ أَصْلًا كَقِيَامِ السَّاعَةِ وَخُرُوجِ الدَّجَالِ وَالْحُرُوفِ الْمُقَطَّعَةِ فِي أَوَائِلِ السُّورِ وَبِهَذَا الْمَعْنَى قِيلَ كُلُّ مَا امْكُنَ تَحْصِيلُ الْعِلْمِ بِهِ سِوَاهُ كَانَ بَدَلِيلَ جَلِيٍّ أَوْ خَفِيِّ فَهُوَ الْمَحْكَمُ وَكُلُّ مَا لَا سَبِيلَ إِلَى مَعْرِفَتِهِ فَهُوَ الْمُتَشَابِهُ وَقِيلَ الْمَحْكَمُ مَا وَضَحَ مَعْنَاهُ وَالْمُتَشَابِهُ نَقِيضُهُ وَقِيلَ الْمَحْكَمُ مَا لَا يَحْتَمِلُ مِنَ التَّأْوِيلِ الْأَوْجُهَاتِ وَاحِدًا وَالْمُتَشَابِهُ مَا احْتَمَلَ أَوْجُهَاتٍ وَقِيلَ مَا كَانَ مَعْقُولَ الْمَعْنَى وَالْمُتَشَابِهُ بِخِلَافِهِ كَأَعْدَادِ الصَّلَوَاتِ وَاخْتِصَاصِ الصِّيَامِ بِرَمَضَانَ دُونَ شَعْبَانَ قَالَهُ الْمَوَارِدِيُّ وَقِيلَ الْمَحْكَمُ مَا اسْتَقْلَ بِنَفْسِهِ وَالْمُتَشَابِهُ مَا لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ إِلَّا بِرَدِّهِ إِلَى غَيْرِهِ وَقِيلَ الْمَحْكَمُ مَا يَدْرَى تَأْوِيلَهُ وَتَفْزِيلَهُ وَالْمُتَشَابِهُ مَا لَا يَدْرَى إِلَّا بِالتَّأْوِيلِ وَقِيلَ الْمَحْكَمُ مَا لَمْ يَتَكَرَّرْ الْفَاطَةُ وَمُقَابِلُهُ الْمُتَشَابِهُ وَقِيلَ الْمَحْكَمُ الْفَرَائِضُ وَالْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ وَالْمُتَشَابِهُ الْقِصَصُ وَالْأَمْثَالُ * وَنَقَلَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ الْمَحْكَمَاتِ نَاسِخَةٌ وَحَلَالَةٌ وَحَرَامَةٌ وَحُدُودَةٌ وَفَرَائِضُ وَمَا يُؤْمَنُ بِهِ وَيَعْمَلُ بِهِ وَالْمُتَشَابِهَةُ مَنْسُوخَةٌ وَمَقْدَمَةٌ وَمُؤَخَّرَةٌ وَأَمْثَالَةٌ وَأَقْسَامَةٌ وَمَا يُؤْمَنُ بِهِ وَلَا يَعْمَلُ بِهِ وَنَقَلَ عَنْهُ أَيْضًا أَنَّهُ قَالَ الْمَحْكَمَاتُ هِيَ ثَلَاثُ آيَاتٍ فِي سُورَةِ الْأَنْعَامِ قُلْ تَعَالَوْا إِلَى آخِرِ الْآيَاتِ الثَّلَاثِ وَالْمُتَشَابِهَاتُ هِيَ الَّتِي تَشَابَهَتْ عَلَى الْيَهُودِ وَهِيَ أَسْمَاءُ حُرُوفِ التَّحْقِيقِ الْمَذْكُورَةِ فِي أَوَائِلِ السُّورِ وَذَلِكَ أَنَّهُمْ أَوْتَوْهَا عَلَى حِسَابِ الْجَمَلِ فَطَلَبُوا أَنْ يَسْتَخْرِجُوا مَدَّةَ هَذِهِ الْأُمَّةِ فَاخْتَلَطَ الْأَمْرُ عَلَيْهِمْ وَاشْتَبَهَ وَقِيلَ الْمَحْكَمَاتُ مَا فِيهِ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ وَمَا سِوَى ذَلِكَ مِنْهُ مُتَشَابِهَاتٌ يَصْدُقُ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ * وَأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ عَنْ الرَّبِيعِ قَالَ الْمَحْكَمَاتُ هِيَ الْأَمْرَةُ الزَّاجِرَةُ وَأَخْرَجَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ سُوَيْدٍ أَنَّ يَحْيَى بْنَ يَعْمَرَ وَابَا فَاخْتَةَ تَرَا جَعَا فِي هَذِهِ الْآيَةِ فَقَالَ أَبُو فَاخْتَةَ فَوَاتِحُ السُّورِ وَقَالَ يَحْيَى الْفَرَائِضُ وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَالْحَلَالُ وَقِيلَ الْمَحْكَمَاتُ مَا لَمْ يَنْسَخْ مِنْهُ وَالْمُتَشَابِهَاتُ مَا قَدْ نَسَخَ * وَقَالَ مِقَاتِلُ بْنُ حَيَّانٍ الْمُتَشَابِهَةُ فِيمَا بَلَّغْنَا لَمْ وَالْمَصَّ وَالْأَمْرُ وَالْأَمْرُ وَقِيلَ الْمَحْكَمُ هُوَ الَّذِي يَعْمَلُ بِهِ وَالْمُتَشَابِهُ هُوَ الَّذِي يُؤْمَنُ بِهِ وَلَا يَعْمَلُ بِهِ وَقِيلَ الْمَحْكَمُ مَا ظَهَرَ لِكُلِّ أَحَدٍ مِنَ أَهْلِ الْإِسْلَامِ حَتَّى لَمْ يَخْتَلَفُوا فِيهِ وَالْمُتَشَابِهُ بِخِلَافِهِ * أَعْلَمَ أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ الْمُتَشَابِهَ مِمَّا يُمْكِنُ الْإِطْلَاعُ عَلَى تَأْوِيلِهِ أَوْ لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ عَلَى قَوْلَيْنِ مِنْشَأُهُمَا الْإِخْتِلَافُ فِي قَوْلِهِ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ هَلْ هُوَ مَعْطُوفٌ عَلَى اللَّهِ وَيَقُولُونَ حَالٌ أَوْ هُوَ مُبْتَدَأٌ وَخَبْرَةٌ يَقُولُونَ وَالْوَاوُ لِلْإِسْتِيفَانِ فَعَلَى الْأَوَّلِ طَائِفَةٌ قَلِيلَةٌ مِنْهُمْ الْمَجَاهِدُ وَالنُّوويُّ وَابْنُ الْحَاجِبِ وَعَلَى الثَّانِي الْأَكْثَرُونَ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَاتَّبَاعِهِمْ وَمَنْ بَعْدَهُمْ خُصُوصًا أَهْلُ السُّنَّةِ وَهُوَ الصَّحِيحُ وَلِذَا قَالَ الْحَنْفِيَّةُ الْمُتَشَابِهَةُ مَا لَا يَرْجَى بَيَانُهُ [أَعْلَمَ أَنَّ مَذْهَبَ السَّلَفِ فِي حُكْمِ الْمُتَشَابِهِ التَّوَقُّفُ عَنْ طَلَبِ الْمُرَادِ مَعَ اعْتِقَادِ حَقِيقَةِ مَا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ بِنَاءً عَلَى قُرْءَةِ الْوَقْفِ عَلَى قَوْلِهِ إِلَّا اللَّهُ الدَّلَالَةُ عَلَى أَنَّ تَأْوِيلَهُ لَا يَعْلَمُهُ غَيْرُ اللَّهِ تَعَالَى وَإِلَيْهِ ذَهَبَ الْأَمَامُ الْأَعْظَمُ وَفَائِدَةُ أَنْزَالِهِ إِبْتِلَاءَ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ

فان تردد في الراجع ولم يظهر الرجحان في احد الجانبين اصلا فهي مسائل القولين و ان ترجح دليل الظاهر حكم به بلا خلاف و ان ترجح دليل الاصل حكم به بلا خلاف فالاقسام حينئذ اربعة اولها ما ترجح فيه الاصل جزما وضابطه ان يعارضه احتمال مجرد من غير ان يرجع الى دليل كما اذا اصطاد صيدا احتمل انه صيد صائد انفلت من يده فهذا مجرد تجويز عقلي غير منسوب الى سبب خارجي وغير مستند الى دليل ومثل هذا وهم محض لا عبرة له في الشرع ولا ورع في العمل بمثل هذا الاحتمال بل هذا يعد من الوسواس و ثانيها ما ترجح فيه الظاهر جزما وضابطه ان يستند الى سبب نصبه الشارع كشهادة العدلين واليد في الدعوى ورواية الثقة وثالثها ما ترجح فيه الاصل على الاصح وضابطه ان يستند الاحتمال فيه الى سبب ضعيف وامثله تنحصر منها ما لو ادخل كلب رأسه في اذاء و اخرجته و فمه رطب ولم يعلم ولوعه فهو طاهر ومنها لو امتشط المحرم فرأى شعرا فشك هل نتفه او انتقف فلا فدية عليه لان الانتقف لم يتحقق و الاصل براءة الذمة و رابعها ما ترجح فيه الظاهر على الاصل وضابطه ان يكون سببا قويا منضبطا فلو شك بعد الصلوة في ترك ركن غير الذية او شرط كان تيقن بالطهارة وشك في ناقضها لم يلتزمه الاعادة لان الظاهر مضت عبادته على الصحة وكذا لو اختلفا في صحة العقد وفساده صدق مدعي الصحة لان الظاهر جريان العقود بين المسلمين على قانون الشرع هكذا في فتح المبين شرح الاربعين لابن الحجر *

[**شبهة العمد في القتل** ان يعتمد الضرب بما ليس بسلاح وضعا ولا ما اجري مجرى السلاح هذا عند ابي حنيفة وعندهما اذا ضرب بما يقتل غالبا كالبحر العظيم والخشبة العظيمة والعصا الكبير فهو عمد و شبهة العمد يعتمد ضربه بما لا يقتل به غالبا كالسوط والعصا الصغير والحجر الصغير هكذا في الهداية وغيرها *]

التشابه عند المتكلمين هو الاتحاد في الكيف ويسمى مشابهة ايضا كذا في شرح المواقف في مقصد الوحدة والكثرة * وفي الاطول التشابه في الاصطلاح الكلاسي الاتحاد في العرضي انتهى * وتشابه الاطراف عند البلغاء قسم من التناسب ويجيء في فصل الباء الموحدة من باب النون *

المتشابه اسم فاعل من التشابه في اللغة هو كون احد المثلين متشابهيا للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال الله تعالى ان البقر تشابه علينا ومنه يقال اشبته الامر علي كما في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات و آخر متشابهات الآية * والمتشابه من السطوح والمجسمات والاعداد المذكورة في مواضعها اي في لفظ السطح والمجسم والعدد * والمتشابه من الحركة قد سبق في فصل الكاف من باب الحاء المهملة * والمتشابه عند المتكلمين هو المتحد في الكيف * وعند البلغاء يطلق على قسم من التجنيس * وعند الاصوليين والفقهاء هو ضد المحكم قالوا القرآن بعضه محكم وبعضه متشابه على ما تدل عليه الآية المذكورة وقيل ان القرآن كله محكم لقوله تعالى كتاب احكمت آياته

تحققه على الظن و لذا كان اقوى من الشبهة في الظن اي في الفعل فانها ناشية عن النص في المحل بخلاف الشبهة في الظن فانها ناشية عن الراي و الظن فاذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد و يثبت النسب و العدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل و هو قوله عليه السلام انت و مالك ابليك و كذا و طئ معتدة الكنايات لقول بعض الصحابة ان الكنايات رواجع و اما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه بشبهة فعل و لا شبهة محل فلا يسقط الحد * قال في فتح القدير تقسيم الشبهة الى الشبهة في العقد و المحل و الفعل انما هو عند ابي حنيفة رح و اما عند غيره من اصحابه فلا تعتبر شبهة العقد ثم قال و الشافعية قسموا الشبهة ثلثة اقسام شبهة في المحل و هو و طئ زوجته الحائض و الصائمة و المحرمة و امته قبل الاستبراء و جارية ولده و لاحد فيه و شبهة في الفاعل مثل ان يجد امرأة على فراشه فيطأها ظانا انه امرأته فلاحد و اذا ادعى انه ظن ذلك صدق بيمينه و شبهة في الجهة قال الاصحاب كل جهة صححها بعض العلماء و اباح الوطئ بها لاحد فيها و ان كان الواطئ يعتقد الحرمة كالوطئ في النكاح بلا شهود و لا ولي انتهى * و قال ابن الحنجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس المشتبه بمعنى ما ليس بواضح الحل و الحرمة اربعة اقسام الاول الشك في المحل و المحرم فان تعادلا استصحب السابق و ان كان احدهما اقوى لصدوره عن دلالة معتبرة في اليقين فالحكم له و الثاني الشك في طرء محرم على الحل المتيقن فالاصل الحل و الثالث ان يكون الاصل التحريم ثم يطرء ما يقتضي الحل بظن غالب فان اعتبر سبب الظن شرعا حل و الغي النظر لذلك الاصل و الا فلا و الرابع ان يعلم الحل و يغلب على الظن طرء محرم فان لم تستند غلبته لعلامة تتعلق بعينه لم يعتبر و ان استندت لعلامة تتعلق بعينه اعتبرت و الغي اصل الحل لانها اقوى منه و التفصيل يطلب منه و قد سبق بيان المشتبه في لفظ الحل في فصل اللام من باب الحاء *

[المشتبه و هو كل ما ليس بواضح الحل و الحرمة مما تعارضته الدلة و تنازعته النصوص و تجاذبته المعاني و الاوصاف فبعضها يعضده دليل الحرام و بعضها يعضده دليل الحلال و قيل المشتبه ما اختلف في حله كالخيل و النبيذ و قيل ما اختلفت الحلال و الحرام و التفصيل ان الاشياء ثلثة الاول الحلال المطلق و هو ما انتفى عن ذاته الصفات المحرمة و هو ما نص الله تعالى و رسوله او اجمع المسلمون على حله و الثاني الحرام و هو ما في ذاته صفة محرمة و هو ما نص الله و رسوله او اجمع المسلمون على حرمة و الثالث المشتبه و هو الذي يتجاذبه سببان متعارضان يؤيدان الى وقوع التردد في حله و حرمة كما مر و الحاصل انه اذا تعارض اعلان او اصل و ظاهر فقال جماعة من المتأخرين ان في كل مسألة من ذلك قولين و مرادهم التخيير في الفعل و الترك اما الصحيح ان هذا الاطلاق ليس على ظاهرة بل الصواب انه اذا تعارض اعلان او اصل و ظاهر يجب النظر في الترجيح كما هو الحكم في تعارض الدليلين

يتساوى كل متقابلين من اضلاعه وزواياه هكذا في حدود تحرير اقليدس *

شبيهة القوس عند اهل الهيئة هي القوس التي توتر زاوية عند المركز مساوية لزاوية توترها تلك القوس عند مركزها و الظاهر انه يشترط في الشبيهة ان تكون من دائرة اما اصغر من دائرة القوس الأخرى او اعظم منها اما اذا تساوى زاويتا قوسين من دائرتين متساويتين فلا يقال للقوسين انهما شبيهتان بل متساويتان و لو اطلق المتشابهتان عليهما لكان على سبيل التجوز و ان قيل شبيهة القوس هي القوس التي تكون نسبتها الى دائرتها كنسبة تلك القوس الى دائرة نفسها يكون اعم منه لانه يشتمل ايضا لما اذا كان كل من القوسين نصف دائرة او اكثر منه و لو اعتبر زاوية المحيط بدل زاوية المركز لكان ايضا اعم بان يقال شبيهة كل قوس هي التي توتر زاوية عند محيط دائرتها مساوية للزاوية التي توترها عند محيط دائرتها و ان شئت قلت شبيهة كل قوس هي التي تكون زاوية قطعها مساوية لزاوية قطعة تلك القوس و المراد بزاوية القطعة زاوية تحدث عند نقطة من محيط تلك القطعة من خطين يخرجان من طرفي المحيط الى تلك النقطة هكذا ذكر في شرح الجعفي و حاشيته لعبد العلي البرجندي في آخر الباب الرابع من المقالة الاولى *

الشبهة بالضم و سكون الموحدة پوشيدگي كار اشتباه پوشيده شدن كار مشتبهات كارهامي مانند كذا في بحر الجواهر * و في جامع الرموز في بيان حد الزنا في كتاب الحدود ان الشبهة اسم من الاشتباه و هي ما بين الحلال و الحرام و الخطاء و الصواب كما في خزنة الادب و به يشعر ما في الكافي من انها ما يشبه الثابت و ليس بثابت و ما في شرح المواقف من ان الشبهة ما يشتبهه الدليل و ليست به كادلة المبتدعين و في القاموس و غيره انها الالتباس كما عرفت سابقا * و هي على ما في جامع الرموز و فتح القدير و غيرها من التلويح و معدن الغرائب انواع منها شبهة العقد كما اذا تزوج امرأة بلا شهود او امة بغير اذن مولاه او تزوج محرمة بالنسب او الرضاع او المصاهرة فلاحد في هذه الشبهة عند ابي حنيفة رح و ان علم بالحرمه لصورة العقد لكنه يعزر و اما عندهما فكذلك الا اذا علم بالحرمه و الصحيح الاول كما في الاول و منها شبهة في الفعل و يسمى بشبهة الاشتباه و شبهة مشابهة و شبهة في الظن اي شبهة في حق من اشتبه عليه دون من لم يشتبه عليه و هي ان يظن ما ليس بدليل الحل او الحرمة دليلا و لابد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه فاذا زنى بجارية امرأته او والده بظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط و ان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذه شبهة اشتباه سقط بها الحد لكن لا يثبت النسب و لا تجب العدة لان الفعل قد تمخص زنا و منها شبهة في المحل و يسمى شبهة حكمية و شبهة ملك و شبهة الدليل و هي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمه او الحل مع تخلف حكمه لمانع اتصل به فيورث هذا الدليل شبهة في حل ما ليس بحلال و عكسه و هذا النوع لا يتوقف

وعند الأصوليين هو من مسالك اثبات العلية * قالوا الوصف اما ان تعلم مناسبته بالنظر الى ذاته اولا والاو
 المناسب والثاني اما ان يكون مما اعتبره الشرع في بعض الاحكام و التفت اليه اولا والاو الشبه
 والثاني الطرد و عليه الشبه تثبت بجميع المسالك من الاجماع والنص والسير وهل تثبت بمجرد
 المناسبة اي تخريج المناط فيه نظروا الا يخرج عن كونه شبيها الى كونه مناسباً مع ان ما بينهما من التقابل *
 ومن اجل انه لا تثبت بمجرد المناسبة قيل في تعريف الشبه تارة هو الذي لا تثبت مناسبته الا بدليل
 منفصل وقيل تارة هو ما يوهم المناسبة وليس بمناسب فبناء كلاً التعريفين على ان الشبه لا يثبت بمجرد
 المناسبة بل لابد في مناسبته للحكم من دليل زائد عليه اذ لو ثبت بالنظر الى ذاته لما كان شبيهاً بل مناسباً
 وقيل اثباته بتخريج المناط مبني على تفسيره فمن فسر بما يوهم المناسبة منعه ان تخريج المناط
 يوجب المناسبة ومن فسر بالمناسب الذي مناسبته لذاته جوزة لجواز ان يكون الوصف الشبهى مناسباً
 يتبع المناسب بالذات وهذا فاسد لان تخريج المناط يقتضي كون الوصف مناسباً بالنظر الى ذاته مثله
 ان يقال في عدم جواز ازالة الخبث بالمائع ان ازالة الخبث طهارة تراد للصلاة فلا تجوز بغير
 الماء كطهارة الحدث بجامع الطهارة وهو وصف شبهى لان مناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام
 غير ظاهرة لكن الشارع لما اثبت الحكم وهو تعيين الماء في بعض الصور وجودها كالصلاة والطواف
 ومس المصحف اوهم ذلك مناسبتها * ثم الشبه حجة عند جماعة وهو مذهب الشافعي رح وليس
 بحجة عند الحنفية و جماعة كالقاضي ابي بكر الباقلاني لانه اما مطلع على المناسب المؤثر فيكون حاكماً به
 اولا وهو حكم بغير دليل * اعلم ان لفظ الشبه يقال على معان آخر ايضاً بالاشتراك حتى قال امام الحرمين
 لا تتكرر في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود فمنهم من فسر بما تردد فيه الفرع بين الاصلين
 يشاركهما في الجامع الا انه يشارك احدهما في اوصاف اكثر فيسمى الحاقه به شبيهاً كالحاق العبد المقتول
 بالحر فان له شبيهاً بالفرس من حيث المالية وشبيهاً بالحر لكن مشابته بالحر في الاوصاف والاحكام
 اكثر فالحق بالحر لذلك وحاصل هذا المعنى تعارض مناسبتين ترجح احدهما ومنهم من فسر بما يعرف
 فيه المناط قطعاً الا انه يفتقر في آحاد الصور الى تحقيقه كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد
 العلم بوجوب المثل ومنهم من فسر بما اجتمع فيه مناطان لحكمين لا على سبيل الكمال لكن احدهما
 اغلب فالحكم به حكم بالاشبه بالحكم في اللعان بانه يمين لا شهادة وان وجدا فيه * وقال القاضي هو
 الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم لكن يستلزم المناسب وهو قياس الدلالة فليس شئ من
 تلك المعاني معنى من الشبه المعدود في مسالك العلة هكذا يستفاد من العضي وحاشيته للمحقق
 التفقازاني وغيرهما *

[الشبيه بالمعين هو شكل ذو اربعة اضلاع لا تكون اضلاعه متساوية ولا زواياه قائمة ولكن

الشیطان شیطانا لبعده من الله * وقيل مأخوذ من شاط شیطا اي هلك هلاكا فعلى هذا وزنه فعلان ووجه التسمية ظاهر وقد سبق معناه في لفظ الجن ويجيء في لفظ المفارق ايضا * وفي مجمع السلوك واما الشيطان فهو نار غير صافية ممتزجة بظلمات الكفر تجري من ابن آدم مجرى الدم انتهى * أعلم انهم اختلفوا في معنى قوله تعالى شياطين الانس والجن على قولين القول الاول ان الشياطين كلهم ولد ابليس الا انه جعل ولده قسمين فارسل احد القسمين الى وسوسة الانس والقسم الآخر الى وسوسة الجن فالقسم الاول شياطين الانس والثاني شياطين الجن والقول الثاني ان الشياطين كل عاتٍ متمرد من الانس والجن ولذا قال عليه السلام لابي ذر هل تعوذ بالله من شر شیطان الانس والجن قال قلت هل للانسان شیطان قال نعم هو اشر من شياطين الجن وهذا قول ابن عباس كذا في التفسير الكبير *

فصل الواو * الشفة بفتح الشين والفاء في الاصل شفو فابدل اللام بالتاء تخفيفا شريعة شرب بني آدم والبهايم والشرب بالضم او الفتح مصدر من حد علم اي استعمالهم الماء لدفع العطش او الطبخ او الوضوء او الغسل او غسل الثياب ونحوها يقال هم اهل الشفة اي الذين لهم حق الشرب بشفائهم وان يشفو دوابهم فالزرع والشجر ليسا من اهل الشفة كما في المبسوط والبهيمة ما لانطق له لكن خص التعارف بما عدا السباع والطير كما في المضمرات هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي *

[**الشفتان** هر دو لب شفة واحد ولام كلمة او حرف ها است كذا في القاموس * وبيت الشفتين واصل الشفتين آنکه در هر کلمه او وقت خواندنش لب بلب بهم رسد و آن دو حرف است با و میم چنانچه امیر خسرو میفرماید * رباعي * موئی مه ما بیدی ما بویا به * بی او مویم و موئی ویم ماوا به * مائیم و مهی و آن مه با ما به * ما با مه و موی مه ما با ما به * و واسع الشفتین آنست که در خواندنش لب بلب نمی رسد چنانچه درین رباعي است * رباعي * ای دیده رخ نگار دیدن خطر است * ای دل سر این رشته کشیدن خطر است * هان تا نجشی ز ساغر عشق دگر * زهار دلا زهر چشیدن خطر است * کذا في مجمع الصنائع و شرحه *]

الشهوة بالفتح وسكون الهاء هي توقان النفس الى المستلذات وقد تطلق على الجوع ايضا * والشهوة الكلبية هي زيادة الشهوة وامتدادها والحرص على المأكولات كما هو في طبع الكلاب كذا في بحر الجواهر *

المشتهاة عند الفقهاء امرأة يرغب فيها الرجال وهي بنت تسع سنين و عليه الفتوى * وعن الشيخين ان بنت خمس سنين مشتهاة اذا اشتبهت مثلها وعن محمد ان بنت ثمان او تسع مشتهاة اذا كانت ضخمة كما في المحيط كذا في جامع المرز *

فصل الهاء * الشبه بالكسر وسكون الموحدة و بفتحتين ايضا المثل كما في المنتخب *

انما ينفعل بالرائحة من مجاورتها ولا شك ان كيفية المتأثر اضعف من كيفية المؤثر * وقال بعضهم سببه انفصال اجزاء من ذى الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة فتدركها ورد بان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا يقل وزنه ولو كان ذلك بتخلل منه لامتنع ذلك * وقيل انه يفعل ذى الرائحة فى الشامة من غير استحالة فى الهواء ولا يتجزأ انفصال ورد بان المسك قد يذهب به الى المسافة البعيدة ويحرق بالكلية مع ان رائحته مدركة فى الهواء ازمة متطاولة ثم اعلم ان ما يدرك بالشم يسمى مشموما ولا اسم له عند المتكلمين الا من وجوه ثلثة الاول باعتبار الملازمة والمناصرة فيقال للملايم طيب وللمنافر منتن الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او حامضة الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والتفاح كذا في شرح المواقف وغيره *

الاشمام هو عند القراء والنحاة عبارة عن الاشارة الى الحركة من غير تصويت * وقيل ان تجعل شفتيك على صورتها وكلاهما واحد ويختص بالضم سواء كانت حركة اعراب او بناء اذا كانت لازمة وهو بهذا المعنى من اقسام الوقف كما فى الاتقان واما الاشمام بمعنى ان تنكو الكسرة نحو الضمة فتميل الياء الساكنة بعدها نحو الواو قليلا اذ هي تابعة لحركة ما قبلها فيستعمله النحاة والقراء في نحو قيل وبيع * وقيل الاشمام في نحو قيل وبيع كالاشمام حالة الوقف اعني ضم الشفتين مع كسرة الفاء خالصا هذا خلاف المشهور عند الفريقين * وقيل الاشمام ان تأتي الضمة خالصة بعدها ياء ساكنة وهذا ايضا غير مشهور عندهم والغرض من الاشمام في نحو قيل وبيع الايدان بان الاصل الضم في اوائل هذه الحروف هكذا فى الفوائد الضيائية في بحث الفعل المجهول *

فصل النون * الشأن بالفتح وسكون الهمزة الامر والشئون الجمع * والشئون عند الصوفية هي صور العالم في مرتبة التعيين الاول * وفى التحفة المرسلة للعالم ثلث مواطن احدها التعيين الاول ويسمى فيه شئونا وثانيها التعيين الثاني ويسمى فيه اعيانا ثابتة وثالثها التعيين فى الخارج ويسمى فيه اعيانا خارجية انتهى *

[**الشئون الذاتية** اعتبار نقوش الاعدان و الحقائق فى الذات الاحدية كالشجرة و اغصانها وادراقها وازهارها وثمارها فى النواة وهي التي تظهر فى الحضرة الواحدية وينفصل بالعلم كذا فى الاصطلاحات الصوفية *]

الشيطنانية فرقة من غلاة الشيعة منسوبة الى محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه تعالى نور غير جسماني ومع ذلك هو على صورة انسان و انما يعلم الاشياء بعد كونها كذا فى شرح المواقف *

الشيطان بالفتح وسكون المثناة التحتانية مأخوذ من شطن شطونا اي بعد بعدا وزنه فيعال سمي

المشاكل نزد اهل عروض اسم بحريست از بحور خاصه بعجم و اصل آن فاعلاتن مفاعيلن مفاعيلن دوبار و مشاكل مكفوف فاعلات مفاعيل مفاعيل دوبار و وجه تسميه اين بحر بدان آنكه مشابه و موافق بحر قريب است در ارکان و اختلاف نيست مگر بتقديم و تاخير كذا في عروض سيفي *

المشكل اسم فاعل من الاشكال و هو الداخل في اشكاله و امثاله • وعند الاصوليين اسم للفظ يشبه المراد منه بدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد منه الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال كذا قال شمس الأئمة و يقرب منه ما قيل المشكل ما لا ينال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب لدخوله في اشكاله و معنى التأمل و الطلب ان ينظر اولاً في مفهوم اللفظ ثم يتأمل في استخراج المراد كما اذا نظرنا في كلمة انى الواقعة في قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم فوجدناها مشتركة بين معنيين بمعنى اين و بمعنى كيف فهذا هو الطلب ثم تأملنا فوجدناها بمعنى كيف في هذا المقام لقريظة الحرث فخرج الخفي و المجهول و المتشابه اذ في الخفي يحصل المراد بمجرد الطلب و في المجهول يحصل بالطلب و التأمل و الاستفسار و في المتشابه لا يحصل المراد اصلاً • قال القاضي الامام هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقته في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض حتى كاد المشكل يلتحق بالمجهول و كثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما اي بين المشكل و المجهول و بالجملة فالمشكل لفظ خفي المراد منه بنفس ذلك اللفظ خفاء يدرك بالعقل هكذا يستفاد من كشف البزدي و التلويح و غيرها من الكتب الحنفية •

الشمائل عند الصوفية هي امتزاج الجماليات و الجلايات كما وقع في بعض الرسائل •

فصل الميم • الشلجمي عند المهندسين هو شكل مسطح يحيط به قوسان متساويان مختلفتا التحذب كل منهما اعظم من نصف الدائرة و يسمى عدسيا ايضاً سمي بذلك تشبيهاً له بالشلجم و هو معرب شلغم و تشبيهاً له بالعدس • و الشبيه بالشلجمي شكل يحيط به قوسان غير متساويتين مختلفتا التحذب احدهما نصف الدائرة و الاخرى اعظم منه • و الجسم الشلجمي و العدسي جسم يحدث من ادارة المسطح العدسي على قطره الاصغر نصف دورة فان للشلجمي قطرين احدهما الخط الواصل بين زاويتييه و هو القطر الاطول و ثانيهما الخط المنصف للقوسين العمود على القطر الاطول و هو القطر الاصغر هكذا في ضابط قواعد الحساب و على هذا فقس الجسم الشبيه بالشلجمي •

الشم عند المتكلمين و الحكماء نوع من الحواس الظاهرة و هي قوة مستودعة في زائدتها مقدم الدماغ مثل حلمتي الثدي و الجمهور على ان الهواء المتوسط بين القوة الشامة و ذى الرائحة يتكيف بالرائحة الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور الشامة فتدركها من غير ان يخالطه شئ من اجزاء ذى الرائحة و ايد ذلك بان الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء

شكل العروس عندهم هو ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة يساوي مربعي ضلعيها و انما سمي به لحسنه و جماله *

الشكل المغني بالغين المعجمة بعدها نون عندهم هو كل مثلث من قسي دوائر عظام تكون فيه زاوية قائمة و اخرى اصغر من قائمة فان نسبة جيب وتر القائمة الى جيب وتر الزاوية الاصغر كنسبة الجيب الاعظم الى جيب الزاوية الاول *

الشكل الماموني هو ان الزاويتين اللتين على قاعدة المثلث المتساوي الساقين متساويتان وكذا الزاويتان الحادتان تحت القاعدة ان اخرج الساقان وجميع هذه الاشكال مذكورة في اشكال التأسيس و غيره و الظاهر ان الشكل على هذا عبارة عن مسئلة مدلة من المسائل الهندسية و يؤيده ما وقع في شرح اشكال التأسيس من ان المذكور في المتن اما ان يكون مقصودا بالذات و هو الاشكال او يكون المقصود متوقفا عليه و هو المقدمة المذكورة في المتن نسب الى المامون و هو احد الخلفاء العباسية لانه زاد ذلك الشكل على اكمال بعض الملابس لما كان يعمله *

المشاكلة عند المتكلمين و الحكماء هي الاتحاد في الشكل و يرادفه التشاكل كما في شرح المواقف و غيره * و عند اهل البديع هي من المحسنات المعنوية و هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقا او تقديرا اي لوقوع ذلك الشيء في صحبة ذلك الغير و قوعا محققا او مقدرا فالاول كقوله تعالى تعلم ما في نفسي و لا اعلم ما في نفسك و قوله و مكروا و سكر الله فان اطلاق النفس و المكر في جانب الباري تعالى انما هو لمشاكلة ما معه و الثاني كقوله تعالى صبغة الله اي تطهير الله لان الايمان يظهر النفوس و الاصل فيه ان النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر يسمونه المعمودية و يقولون انه تطهير لهم فعبر عن الايمان بصبغة الله للمشاكلة بهذه القرينة هكذا في المطول و الاتقان * و قال الجليلي ان كان بين الشيء و بين غيره علاقة مجوزة للتجاوز من العلاقات المشهورة فلا اشكال و تكون المشاكلة موجبة لمزيد حسن كما بين السيئة و جزائها في قوله تعالى و جزاء سيئة سيئة مثلها [و قوله تعالى اعتدوا مثل ما اعتدى عليكم لما بين الفعل و جزائه من المشاكلة المعنوية و المماثلة الباطنية و قد قيل بالفارسية * بيت * كند گر بر تو ظلم از كين بد انديش * تو هم آن ظلم كن بروي مينديش *] و ان لم تكن كما بين الطبخ و الخياطة في قول الشاعر * شعر * قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه * قلت اطبخوا لي جبة و قميصا * فلا بد ان يجعل الوقوع في الصحبة علاقة مصححة للمجاز في الجملة و الا فلا وجه للتعبير به عنه فان قيل كان ينبغي ان تعد المشاكلة من البدائع اللفظية لانها تتعلق باللفظ اجيب بانها انما صوحت مع المطابقة و المقابلة لتجانسهما و من ثم سماها صاحب الكشاف بالمطابقة و المقابلة في قوله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب الآية حيث قال جاءت على سبيل المقابلة و اطباق الجواب على السؤال انتهى *

وكل ضلالة في النار ونتاجته كل بدعة في النار * وشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وهو يختص بانه ينتج الموجبة الكلية وباقي الاشكال لا ينتج الموجبة الكلية بل اما موجبة جزئية او سالبة وان كان محمولا فيهما اي في الصغرى والكبرى فهو الشكل الثاني كقول البعض كل غائب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول ونتاجته كل غائب لا يصح بيعه * وشرط انتاجه اختلاف مقدمتيه في الايجاب والسلب وكلية كبريه ومن خواصه انه لا ينتج الاسالبة وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث كقول البعض كل بر مقتات وكل بر ربوي ونتاجته بعض المقتات ربوي * وشرط انتاجه ان تكون صغره موجبة وان تكون احدى مقدمتيه كلية ومن خواصه ان نتيجه لا تكون الاجزئية وان كان عكس الاول بان يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع وسماه البعض بالسياق البعيد ايضا كما في شرح اشراق الحكمة كقولنا كل عبادة لا تستغني عن النية وكل وضوء عبادة ونتاجته بعض مستغن عن النية ليس بوضوء هكذا في العضدي * وفي شرح المطالع هذا مختص بالقياس الحلمي ومن الواجب ان يعتبر بحيث يعمه وغيره فقال الوسط ان كان محكوما به في الصغرى محكوما عليه في الكبرى فهو الشكل الاول وهكذا الى آخر التقسيم انتهى * وقد يطلق الشكل على نفس القياس باعتبار اشتماله على الهيئة المذكورة صرح بذلك نصيرالدين في حاشية القطبي والصادق الحلواني في حاشية الطيبي * وعند اهل الرمل هو هيئة ذات اربع مراتب حاصلة من اجتماع الافراد والازواج او من اجتماع احدهما مثل $\equiv$ و $\vdots$ و مرتبة اول ازين مراتب آتش است و دوم باد و سيم آب و چهارم خاك و اين اشكال منحصرند در شانزده يكي از آنها طريق است كه ابو الرمل خوانند و دوم جماعت كه بتضعيف نقاط طريق حاصل مى شود و او را ام الرمل گویند و باقى اشكال از مسدودات و نبائرا متولدات گویند چنانكه در لفظ مسدود گذشت در فصل دال مهمله از باب سين مهمله * بدانكه هر شكلى كه مرتبة آتش و خاك او هردو فرد باشند آنرا منقلب خوانند مثل $\vdots$ و هر شكلى كه مرتبة آتش و خاك او هردو زوج باشند آنرا ثابت خوانند چون $\equiv$ و هر شكلى كه مرتبة آتش او فرد باشد و خاك او زوج آنرا خارج گویند چون $\equiv$ و اگر بعكس اين باشد آن را داخل گویند چون $\equiv$ و نیز مى گویند آتش خارج و باد داخل و آب منقلب و خاك ثابت و نیز گویند اگر آتش در خانه باد بود يا باد در خانه آتش منقلب و خارج دانند و اگر آتش در خانه آب يا آب در خانه آتش داخل نامند و آتش در خانه خاك يا خاك در خانه آتش ثابت نامند و باد در خانه آب يا آب در خانه باد ثابت و داخل نامند و باد در خانه خاك يا خاك در خانه باد منقلب نامند و اينكه مذکور شد از داخلي و خارجي و ثابتي و منقبي در نقاط است هكذا في السرخاب *

الشكل الحماري عند المهندسين هو ان كل ضلعي مثلث فهما معا اطول من ثالث سمي به لظهوره

بدان برطرف شود كذا في المنتخب * وعند الصوفية هو وجود الحق كما في بعض الرسائل * وعند
اهل العروض هو اجتماع الحين والكف كحذف الالف والنون من فاعلاتن فيبقى فعلات بالضم والركن الذي
فيه الشكل يسمى مشكولا ووجه تسميه آنكه چون الف و نون از دو طرف فاعلاتن افتاد آن مد صوت كه
پيش ازين بود درو نماند همچنانكه اسب را بعد از تشكيل كردن آن رفتار كه دارد نمی ماند هكذا في
عروض سيفي و عنوان الشرف * وعند الحكماء و المهندسين هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد
او الحدود بالمقدار اي الجسم التعليمي او السطح فالاول كشكل الكرة فانها ليس لها الا حد واحد والثاني
كشكل المثلث والمراد بالاحاطة التامة فخرجت الزاوية فانها على الاصح هيئة للمقدار من جهة انه
محاط بحد واحد او اكثر احاطة غير تامة فاذا فرضنا سطحا مستويا محاطا بثلاثة خطوط مستقيمة فاذا
اعتبر كونه محاطا بها فالهيئة العارضة له هي الشكل و اذا اعتبر منها خطان متلاقيان على نقطة منه كانت
الهيئة هي الزاوية هذا هو المشهور و يلزم منه ان لا يكون لمحيط الكرة شكل توضيحه انهم صرحوا بان
حد الخط اي نهايته نقطة وحد السطح خط وحد الجسم سطح ولا شك ان محيط المضلعات حدود وهي
الخطوط بالفعل بخلاف محيط الكرة و امثالها كالشكل البيضي فانها سطح واحد و ليس لها حد ان ليس لها
خط بالفعل و الخط المفروض لا يجدي ثبوت الحد بالفعل فلا يكون لها شكل لعدم صدق تعريفه عليها
فالانسب ان يقال الشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كانت احاطة المقدار به او
احاطته بالمقدار ليشتمل ذلك محيط الكرة و امثالها * و هو قسمان مسطح ان كان ما احاط به خط واحد
كالدائرة او اكثر كالمثلث و مجسم ان كان محيطه سطحا واحدا كالكرة او اكثر كالمكعب و قد يطلق الشكل
بمعنى المشكل و لهذا عرف اقليدس بانه ما احاط به حد او حدود و يؤيد ما ذكر ما في شرح
حكمة العين من ان الشكل مفسر بتفسيرين أحدهما ما يحيط به حد او حدود كالمربع و المثلث و هو الشكل
الذي يستعمله المهندسون الذين يقولون انه مساو لشكل آخر او نصفه او ثلثه و يعنون بذلك مقدارا مشكلا
و هو بهذا المعنى من مقولة الكم فان ما احاط به سطح او جسم و ثانيهما الهيئة الحاصلة من وجود الحد
او الحدود كالتربيع و التثليث و نحوهما و هو بهذا المعنى من مقولة الكيف انتهى * فائدة * قال الحكماء
كل جسم له شكل طبيعي و الجسم البسيط بمعنى ما لا يتركب حقيقة من اجسام مختلفة الحقائق ليس
له شكل الا الكرة و معنى الشكل الطبيعي على قياس ما عرفت في لفظ الحيز مع اضطراب كلام القوم فيه
هكذا ذكر العلمى * و عند المنطقيين هو وضع الاوسط عند الحدين الآخرين اي الاصغر و الاكبر و هذا يستعمله
الاصوليون ايضا و الوضع ههنا بمعنى المقولة و لذا قال المحقق التفتازاني في حاشية العنودي الشكل
هو الهيئة الحاصلة من نسبة الاوسط الى الاصغر و الاكبر انتهى * ثم الاشكال اربعة لان الاوسط ان كان محمولا
في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول كقول النبي صلى الله عليه وسلم كل بدعة ضلالة

اولى من غير افتقار الى امر خارج وفي الآخر يفتقر الى الخارج فصارت في ثبوتها لما هي ذاتية محتاجة الى شئى آخر وهذا عين معنى المجعولة الذاتية واما انتفاء الاخيرين فلان الاشد والا زيد اما ان يشتملا على شئى لا يكون فى الاضعف والانقص ولا فعلى الثاني لا يكون الفرق بينهما فما وجه كون احدهما اشد وا زيد و الآخر اضعف وانقص و على الاول لا يخلو اما ان يكون الشئى الذي يشتمل عليه الاشد و الا زيد معتبرا في ماهيتهما ولا فعلى الاول تكون ماهيتهما مشتملة على شئى ليس في ما هيتي الاضعف و الانقص فلا تكون ماهيتهما من ماهية الاشد و الا زيد لانتفاء الكل بانتفاء الجزء فصارا مختلفى الماهية فلم تصر ماهية واحدة متفاوتة فى الصدق فلم يوجد التشكيك فيها و على الثاني يكون التشكيك فى الامر الخارج من الماهية لا فى الماهية * و اقول ايضا لا تشكيك فى العوارض فان العارض هو المبدء القائم بالشئى كالسواد مثلا لا تشكيك فيه لانه ان كان مقولا بالتشكيك فاما ان يكون تشكيكه بالنظر الى حصصها التي هي هذا العارض ذاتي لها كالسوادات الخاصة فى المحال المختلفة فذلك باطل لما مر في بطلان تشكيك الماهية و اما بالنظر الى معروضه الذي هو الجسم الاسود فالسواد غير محمول عليه لان المعنى المصدري لا يحمل بحمل المواطة على المعروضات والكلية المشكك محمول على افرادة بالمواطة فلا يكون التشكيك الا فى العرضي اى الكلية الخارج المحمول كالاسود مثلا و هذا هو مذهب المشائين * و خلاصة كلامهم انه لا تشكيك فى الماهية بالنسبة الى افرادها بنحو من الانحاء الاربعة للزوم المجعولة الذاتية على تقدير الاولى و الاولوية كما عرفت و للزوم اختلاف الماهية على تقدير الشدة و الزيادة مع ان التشكيك لا بد له من ان تكون ماهية واحدة لما مر و كذلك التشكيك فى العوارض لانه اما بالنسبة الى حصصها فحالها كحال الماهية بالنسبة الى افرادها لان العوارض عين ماهيات حصصها و اما بالنسبة الى معروضاتها فهو باطل لعدم حملها عليها و المشكك لا بد ان يكون محمولا فلا تشكيك الا في اتصاف الماهية بالعوارض و هو المعتبر بالاسودية مثلا فالتشكيك ليس فى الجسم بالنسبة الى افرادة و لا فى السواد مثلا بالنسبة الى السوادات الخاصة بل في اتصاف الجسم بالسواد و هو كونه اسود مثلا هكذا في حاشية سلم العلوم للمولوي مبین الكهنوي *]

فصل اللام * الشاقول بالقاف چوبى که کشاورزان بصره دارند و در سر آن آهن خمیده میکنند و در کتب اهل هندسه سنگی را گویند که بریسمان از کونیا بیاویزند تا همواری زمین بدان معلوم کنند کذا فی المنتخب و در شرح خلاصة الحساب می گوید که شاقول ریسمانیست که در یکطرف او چیزی ثقیل مثل سنگ و غیره بندند *

الشکل بالفتح و سکون الکاف مانند و بکسر شین نیز آمده و آنچه لائق و شایسته و موافق کسی باشد و صورت چیزی اشکال و شکول جمع * و پای چارپا برسن بستن و حرف را اعراب دادن چنانچه اشکال

حصول معناه في بعض الافراد متقدما بالذات على حصوله في البعض الآخر كالوجود فان حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن قبلية ذاتية لانه مبدء لما عداه ولا عبدة بالتقدم الزماني في باب التشكيك كما في افراد الانسان لرجوعه الى اجزاء الزمان لا الى حصول معناه في افراده فلا يقال ان زيدا اقدم او اولي او اشد من عمرو على ما نقل عن بهمنيار ان معيار التشكيك استعمال صيغة التفضيل وقد يكون بالاولوية وعدمها كالوجود ايضا فانه في الواجب اتم واثبت واغوى منه في الممكن والفرق بين هذا والاول ان المتأخر قد يكون اثبت واغوى من المتقدم فان الوجود في الاجسام الكائنة الحادثة في عالمها هذا اثبت واغوى منه في الحركة الفلكية المتقدمة عليها تقدما بالذات وقد يكون اي التشكيك بالشدة والضعف كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج اذ تفريق البصر في الثلج اكثر واكمل منه في العاج و كالوجود ايضا فان آثاره في الواجب اكثر منه في الممكن * اعلم ان منهم من نفى التشكيك مستدلا بان التفاوت الذي بين افراد المشكك ان كان مأخوذا في الماهية اي في مسمى المشكك كان مشتركا لفظيا و ان لم يكن فيها بل في عوارضها كان مفهوم اللفظ حاملا في الكل على السواء اذ لا اعتبار بذلك العارض الخارج فيكون متواطئا * والجواب ان التفاوت مأخوذ في ماهية ما صدق ذلك المسمى عليه من الافراد دون ماهية مسماه ومفهومه فلا يلزم التواطؤ لاعتبار في الافراد ولا الاشتراك لعدم اعتبار في ماهية المسمى والحاصل ان التفاوت ليس في الماهية ولا في العوارض بل في اتصاف الافراد بها اي بتلك الماهية فلا تشكيك في الجسم ولا في السواد بل في اسود ومعنى كون احد الفردين اشد انه بحيث ينتزع العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحلله اليها حتى ان الاوهام العامية تذهب الى انه متألف منها وبيان ان المراد بما صدق عليه هل هو الحصاص التي هي افراد اعتبارية له او الافراد الحقيقية وان مسمى المشكك هل يجوز ان يكون ذاتيا لماهية الافراد الحقيقية اولا وان وجوه التفاوت داخلية في ماهية الافراد او الحصاص او في هوية احدهما و ان التشكيك ينحصر بالاستقراء في ثلاثة اقسام مما يحتاج الى الاطناب وتعمق النظر هكذا يستفاد من العضدي وحاشيته للسيد السند و شرح المطالع وغيرها [اعلم انه لا تشكيك في الماهيات بان تكون الماهية من حيث هي هي متفاوتة بالنسبة الى الافراد لان افراد الماهية كلها سواء بالنسبة الى تلك الماهية كالانسان بالنسبة الى زيد وعمرو وبكر فان كلها سواء بالنسبة الى الانسانية لا تفاوت فيها بنحو من الانحاء الاربعة المذكورة و ان كانت متفاوتة باعتبار الاوصاف المختلفة والمتباينة فان التفاوت بالنسبة الى ما وراء الانواع الاربعة المذكورة من الاوصاف والعوارض لا اعتبار له في امر التشكيك فالتفاوت المعتبر في التشكيك منحصر في امور اربعة وكلها منتف في الماهيات اما انتفاء الاولين فللزوم المجعولية الذاتية فلان صدق الماهية اذا كان على بعض الافراد علة لبعض آخر فثبتت الماهية لهذا الآخر يكون بالعلة مع انها ذاتية له وهذا هو المجعولية الذاتية وكذا اذا كان صدقها في البعض

وجميع اهل اللغة و ابي هاشم و ابي عبد الله البصري لا يصح ذلك لا حقيقة ولا مجازا •

المشترك يطلق على معنيين على ما عرفت و قد يطلق ايضا على مقابل الفارق كما يجيء في فصل القاف من باب الفاء و الأعداد المشتركة و المتشاركة و كذا المقادير هي الغير المتباينة و قد سبقت في فصل النون من باب الباء الموحدة [و في الجرجاني المشترك ما وضع لمعنى كثير كالعين لاشتراكه بين المعاني و معنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط كالقرء و الشفق فيكون مشتركا بالنسبة الى الجمع و مجملا بالنسبة الى كل واحد و الاشتراك بين الشيئين أن كان بالنوع يسمى مماثلة كاشتراك زيد و عمرو في الانسانية و أن كان بالجنس يسمى مجانسة كاشتراك انسان و فرس في الحيوانية و أن كان بالعرض فان كان في الكم يسمى مادة كاشتراك ذراع من خشب و ذراع من ثوب في الطول و ان كان في الكيف يسمى مشابهة كاشتراك الانسان و الحجر في السواد و أن كان بالمضاف يسمى مناسبة كاشتراك زيد و عمرو في بنوة بكر و أن كان بالشكل يسمى مشاكلة كاشتراك الارض و الهواء في الكرية و أن كان بالوضع المخصوص يسمى موازنة و هو ان لا يختلف البعد بينهما كسطح كل فلك و أن كان بالاطراف يسمى مطابقة كاشتراك الاجانين في الاطراف انتهى *]

الشك بالفتح و تشديد الكاف هو تجويز امرين لا مزية لاحدهما على الآخر [و قيل اعتدال النقيضين عند الانسان و تساويهما و ذلك قد يكون لوجود امارتين متساويتين عنده بالنقيضين او لعدم الامارة فيهما و الشك ضرب من الجهل و اخص منه لان الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين رأسا فكل شك جهل و لا عكس و الشك كما يطلق على ما لا يترجم احد طرفيه على الآخر كذلك يطلق على مطلق التردد كقوله تعالى لفي شك منه و على ما يقابل العلم * قال الجويني الشك ما استوى فيه اعتقادان او لم يستويا ولكن لم ينته احدهما الى درجة الظهور الذي يبني عليه العاقل الامور المعتمدة و الريب ما لم يبلغ درجة اليقين و ان ظهر نوع ظهور و يقال شك مريب و لا يقال ريب مشكك و الشك سبب الريب كانه شك اولا فيوقعه الشك في الريب فالشك مبدء الريب كما ان العلم مبدء اليقين و الريب قد يجيء بمعنى القلب و الاضطراب و في الحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك هكذا في كليات ابي البقاء] و يجيء في لفظ الظن ايضا في فصل النون من باب الظاء المعجمة •

المشكوك يقال لما يستوي طرفاه في النفس و لما لا يمتنع اي لا يجزم بعدمه و قد سبق تحقيقه في لفظ الجائز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم •

التشكيك عند المنطقيين كون اللفظ موضوعا لامر عام مشترك بين الافراد لا على السواء بل على التفاوت و ذلك اللفظ يسمى مشككا بكسر الكاف المشددة و يقابله التواطؤ و هو كون اللفظ موضوعا لامر عام بين الافراد على السواء و ذلك اللفظ يسمى متواطئا ثم التشكيك قد يكون بالتقدم و التأخر بان يكون

ثم بعد كون المشترك عاما اختلف في ان ارادة العموم على سبيل الحقيقة او المجاز فذهبت طائفة منهم الى انه حقيقة لان كلا من معانيه موضوع له فكان مستعملا في الموضوع له وهذا هو الحقيقة * وقال الآخرون منهم انه مجاز وان لفظ المشترك ليس بموضوع لمجموع المعنيين والا لما كان استعماله في احدهما على سبيل الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فثبت انه ليس بموضوع للمجموع فلم يكن حقيقة واستدل الشافعي على ارادة العموم من المشترك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما الخ بان الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء وفي الآية الرحمة والاستغفار كلاهما مرادان من لفظ واحد وهو يصلون لان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار والجواب عن هذا الاستدلال ان الآية سيقنت لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته ولا يصح ذلك الا باخذ معنى عام شامل لكل وهو الاعتناء بشأنه صلى الله عليه وسلم فيكون المعنى الله وملائكته يعتنون بشأن النبي يا ايها المؤمنون اعتنوا انتم ايضا بشأنه وذلك الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء فالصلوة ههنا لمعنى الاعتناء سواء كان حقيقة او مجازا وهو مفهوم واحد ومعنى عام لكن يختلف باختلاف المحال فكانت لها افراد مختلفة بحسب اختلاف نسبة الصلوة اليها وعند الامام لا يجوز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لما مر وان الوضع تخصيص اللفظ للمعنى فكل وضع في المشترك يوجب ان لا يراد به الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام الموضوع له فارادة المعنى الآخر ينافي الوضع للمعنى الاول فلا يكون استعماله في كلا المعنيين بالوضع فلم يكن حقيقة ولا مجازا لانه اذا استعمل في اكثر من معنى واحد فقد استعمل في الموضوع له وغير الموضوع له ايضا لان كل واحد من المعنيين موضوع له باعتبار وضع اللفظ لذلك المعنى وغير الموضوع له باعتبار وضعه للمعنى الآخر فلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو لا يجوز عند الامام الاعظم فبطل استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد هذا خلاصة ما في التوضيح والتلويح وحاشية المبين والحسن على السلم [* فائدة *] اذا دار اللفظ بين ان يكون مشتركا او مجازا كالنكاح فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوطى مجازا في العقد وانه مشترك بينهما فليحمل على المجاز لانه اقرب * فائدة * جوز الشافعي و ابو بكر الباقلاني وبعض المعتزلة كالجبائي وعبد الجبار وغيرهم ان يراد بالمشارك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة والشمس لا كاستعمال القرء في الحيض والطهر معا الا ان عند الشافعي وابي بكر متى تجرد المشترك عن القرائن الصارفة الى احد معنييه او معانيه وجب حمله على جميع المعاني كسائر الالفاظ العامة وعند الباقيين لا يجب فصار العام عندهم قسما من قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها * وعند بعض المتأخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا لا حقيقة * وعند الكنفية وبعض المحققين

وآله وسلم بقوله من هذا قد أمك فقال الصديق رجل هادينا فالتفصيل ههنا كان موجبا للفساد العظيم فالاصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ الواحد لمعان متعددة مختلفة باوضاع متعددة وقد يجاب بانه يفهم واحد من المعاني ولا يلزم الترجيح بالمرجح لجواز ان يكون بين بعض المعاني والذهن مناسبة يفتقل الذهن من اللفظ اليه او يكون بعضها مناسبا للفظ بحيث يتبادر الذهن بسبب تلك المناسبة اليه او يكون بعضها مشهورا بحيث يتسارع الذهن بسبب الشهرة اليه او تكون القرينة مرجحة لبعض المعاني على الآخر والاختلاف الثاني في وقوع الاشتراك في اللغة قال البعض ليس بواقع لان وقوعه يوجب الاجمال والابهام وهو محل للاستعمال اذا لم يبين واما اذا بين المراد فالبيان هو الكافي للمقصود لاحاجة الى غيره فيلزم اللغو في وقوع المشترك ولان الواضح ان كان هو الله تعالى فهو متعال عن اللغو والعبث وان كان غيره تعالى فلا بد لصدور الرضع من علة غائية لان الفعل الاختياري لا بد له من علة غائية كما تقرر في موضعه واجيب بان الاجمال والابهام قد يكون مقصودا في الاستعمال كما عرفت ومثل ان يريد المتكلم افهام مقصوده للمخاطب المعين واخفائه عن غيره فيتكلم بلفظ مشترك يفهم المخاطب مراده منه بسبب كونه معهودا بينهما من قبل او بسبب قرينة خفية بحيث يفهم المخاطب دون غيره والمبين قد يكون ابلغ من البيان وحده وقد يحدث من اجتماعهما لطافة في الكلام لا يحصل من البيان وحده وغير ذلك من الفوائد واجيب بان الواضح اذا كان الله تعالى فقد يكون المقصود منه ابتلاء العلماء الراسخين وقد يكون المقصود منه توسيع المفاهيم بالنظر الى جماعة العلماء المجتهدين وقد يكون المقصود تشويق المخاطبين الى فهم المراد حتى اذا ادركوه بعد التأمل وجدوه لذيذا لان حصول المطلوب بعد الطلب والتعب يكون الدّ من المنساق بلا تعب وبغير نصب * وان كان الواضح غيره تعالى فالمقصود قد يكون واحدا من تلك الاغراض وقد يكون غيرها مثل اخفاء المراد من غير المخاطب ومثل اختبار ذهن المخاطب هل يفهم بالقرائن ام لا او اختبار مقدار فهم المخاطب هل يدرك بالقرائن الخفية ام لا وغيرها من الاغراض وقد يكون الواضح متعددا فشخص وضع لفظا لمعنى واحد ثم شخص آخر وضعه لمعنى آخر كما في الاعلام المشتركة فالاصح ان المشترك واقع في اللغة والاختلاف الثالث في كون الاشتراك بين الضدين يعني اختلاف بعد تسليم امكانه ووقوعه في انه هل هو واقع بين الضدين بحيث يكون لفظ واحد مشتركا بين معان متضادة متباينة فقال بعضهم ليس بواقع لان الاشتراك يقتضى التوحد والتضاد يقتضى التباين وبينهما منافاة فلا يكون واقعا واجيب بان التوحد والتباين ليسا من جهة واحدة ليلزم المنافاة لان الاول من جهة اللفظ والثاني من جهة المعاني فلان منافاة حينئذ لاختلاف المحل فالاصح انه واقع بين الضدين كالقرء للحيض والطهر والاختلاف الرابع في عموم المشترك يعني بعد تسليم امكانه ووقوعه وتحقيقه بين الضدين اختلاف في عموم المشترك بان يراد بلفظ المشترك اكثر من معنى واحد معا ولا الاول مذهب الشافعي والثاني مذهب الامام الاعظم

صدق عليه انه للمعنيين على سبيل البدل من غير ترجيح فزيد قيد معالاحتراز عن مثل هذا المنفرد اذ لا يصدق عليه انه لهما معا ان قيل انا نقطع ان المنفرد ليس موضوعا للمعنيين فلا حاجة الى الاحتراز قلت لما دار وضعه بين المعنيين عند المشكك جاز انتسابه اليهما في الوضع بحسب الظاهر عنده فاحترز عنه بزيادة معا احتياطا ولذا قيل انه للاحتراز عن المشترك معنى كالمتواطىء والمشكك وقولهم على سبيل البدل احتراز عن الموضوع لمجموع المعنيين او اكثر من حيث المجموع وعن المتواطىء لكن بحسب الظاهر لان المتواطىء يحتمل على افراد بطريق الحقيقة فيظن انه موضوع لها وقولهم من غير ترجيح احتراز عن اللفظ بالقياس الى معنييه الحقيقي والمجازي فانه بهذا الاعتبار لا يسمى مشتركا وهذا الاحتراز انما هو على تقدير ان يقال بان في المجاز وضع ايضا هكذا يستفاد من العضدي وحواشيه وبالجملة فالمنقول مطلقا ليس مشتركا لانه لابد ان يكون في احد معنييه حقيقة وفي الآخر مجازا ولزم من هذا ان يكون المعنيان بنوع واحد من الواضع حتى لو كان احدهما بوضع اللغة والآخر بوضع الشرع مثلا كالصلوة لا يسمى مشتركا وقد صرح بهذا في بعض حواشي الارشاد ايضا * وفي بديع الميزان وضع المشترك لمعنيين فصاعدا لا يلزم ان يكون من لغة واحدة بل يجوز ان يكون من لغة واحدة كالعين للباصرة والجارية والذهب وغيرها او من لغات مختلفة مثل بئر فانه في العربية بمعنى جاء وفي الهندية برادر انتهى *

وقيل المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعها أولا من حيث انهما مختلفتان فاحترز بالموضوع لحقيقتين عن الاسماء المفردة بقوله وضعها أولا عن المنقول وبالقيد الاخير عن المشترك معنى انتهى واطلاق اللفظ وعدم تقييده بالمفرد لا يبعد ان يكون اشارة الى عدم اختصاصه بالمفرد * **فائدة** * اختلف في ان المشترك واقع في اللغة ام لا وقد يقال المشترك اما ان يجب وقوعه او يمتنع او يمكن وحينئذ اما ان يكون واقعا او لا فهي اربعة احتمالات عقلية وقد ذهبت الى كل منها طائفة الا ان مرجعها الى اثنين اذ لا يتصور ههنا وجوب ولا امتناع بالذات بل بالغير فهما راجعان الى الامكان فالواجب هو الممكن الواقع والممتنع هو الممكن الغير الواقع والصحيح انه واقع واختلف ايضا في وقوعه في القرآن والاصح انه قد وقع ودلائل الفرق تطلب من العضدي وحواشيه [اعلم ان في المشترك اختلافات كثيرة الاختلاف الاول في امكانه قال البعض وقوع الاشتراك ليس بممكن لان المقصود من وضع الالفاظ فهم المعاني واذا وضع لمعان كثيرة فلا يفهم واحد منها عند خفاء القرينة ولا يلزم الترجيح بلا مرجح وفهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس وتوجيهها الى اشياء كثيرة بالتفصيل عند زمان الاطلاق لان ملاحظة المعاني بالاوزاع المتعددة المفصلة لابد ان تكون على التفصيل وهذا باطل لما تقرر في موضعه واجيب عنه بان المقصود قد يكون الاجمال دون التفصيل وقد يكون في التفصيل مفسدة وفي الاجمال رفع الفساد كما قال الصديق الاكبر عند ذهاب رسول الله في وقت الهجرة من مكة الى المدينة حين سأل بعض الكفار عن الرسول صلى الله عليه

خلط الملكين و يطلق على العقد كما في النهاية و شريعة اختصاص من اثنين او اكثر بمحل واحد كما في المضمرات و هو قريب من المعنى اللغوي و هي نوعان الاولى شركة ملك اي شركة بسبب الملك و هي ان يملك اثنان فصاعدا عينا و هي ضربان اختيارية بان يشتريا عينا او يستوليا عينا في دار الحرب او يخلطامالا او غير ذلك و جبرية بان اختلط مالهما بحيث يتعذر او يتعسر التمييز بينهما او ورثا مالا او غيره وهذا باعتبار الغالب فان من الجبرية الشركة في الحفظ كما اذا ذهب الربح بثوب في دار بيدهما فانهما شريكان في الحفظ فلو بدل لفظ عينا بامر لكان اولى و الثانية شركة عقد اي بسبب العقد بان يقول احدهما شاركتك في كذا و يقبل الآخر و هي اربعة اوجه مفاوضة و هي ان يشترك اثنان بالمساواة مالا و تصرفا و ديناً و ربحاً و عَـنَـان و هي ان يشترك اثنان ببعض المال او مع التساوي في المال او مع فضل مال احدهما مع المساواة في الربح او الاختلاف فيه و هما المذكوران مفصلا في مقاميهما * و شركة الصنائع و تسمى شركة المتحرفة و شركة التقبل و شركة الاعمال و شركة الابدان و شركة التضامن ايضا كما في جامع الرموز و هي ان يشترك صانعان كخياطين او خياط و صباغ و ان يتقبلا العمل باجر بينهما بتساو او بتفاوت * و شركة الوجوه و تسمى شركة المفاليس ايضا و هي ان يشترك اثنان في نوع او اكثر بلا مال و لا عمل ليشتريا بوجهيهما و يبيعا نقدا او نسيئة و يكون الربح بينهما سميت بها لما فيها من ابتذال الوجوه اي الواجهة بين الناس و شهرتهما بحسب المعاملة او لما انهما انما يشتريان بوجهيهما اذ ليس لهما مال يشتريان بنقد و لذا سميت بشركة المفاليس هكذا في مختصر الوقاية و شروحها لكن في التقسيم نظرا لانه يوهم ان شركة الصنائع و الوجوه مغايرتان للمفاوضة و العنان و ليس كذلك فالاولى في التقسيم ما ذكره ابو جعفر الطحاوي و ابو الحسن الكرخي ان الشركة على ثلاثة اوجه شركة بالاموال و شركة بالاعمال المسماة بشركة الصنائع و شركة بالوجوه و كل منها على وجهين مفاوضة و عنان كذا في الدرر شرح الغرر *

الشريك قد عرف معناه مما سبق و هو عند اهل الرمل عبارة عن الشكل المضروب فيه و يجيء في لفظ الضرب في فصل الباء الموحدة من باب الضاد المعجمة *

الاشتراك في عرف العلماء كاهل العربية و الاصول و الميزان يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما كون اللفظ المفرد موضوعا لمفهوم عام مشترك بين الافراد و يسمى اشتراكا معنويا و ذلك اللفظ يسمى مشتركا معنويا و ينقسم الى المتواطىء و المشكك و ثانيهما كون اللفظ المفرد موضوعا لمعنيين معا على سبيل البدل من غير ترجيح و يسمى اشتراكا لفظيا و ذلك اللفظ يسمى مشتركا لفظيا فقولهم لمعنيين اي للمعنى واحد فيشمل ما وضع لاكثر من معنيين فهو للاحتراز عن اللفظ المنفرد و هو الموضوع للمعنى واحد لكنه اذا وقع في معناه شك بحيث يتروك بين معنيين بان هذا اللفظ موضوع لهذا او لهذا

عبادت او همین است که مخلوقی از مخلوقات او که مقبول و مقرب او باشد آنرا قباله توجه خود ساخته شود تا آنکه توجه ما بسوی آن قبله عین توجه بسوی خدا گردد و مخلوقی که قابلیت این کار دارد خاص بیک جنس نیست بلکه هرکه مقبول درگاه او باشد یا هرکه بر امر عجیب و اثر غریب مشتمل باشد قبله می تواند شد مثل آب گنگ دریا و درخت عظیم الشان و امثال آنها و این اقوام دیگران را در عبادت با خدا برابر می کنند * اما همسر کنندگان در غیر عبادت پس بسیار اند از آنجمله کسانی که در ذکر دیگران را با خدا همسر می کنند و دیگران را مانند نام خدا ذکر میکنند چنانچه پاشاهان را مالک الملک و مالک رقاب الامم و شهنشاه اعظم و احکم الحاکمین و امثال آنها گویند و از آنجمله اند کسانی که نذر بغیر خدا و ذبح و قربانی به نیت تعظیم غیر خدا و یا به نیت تقرب بسوی غیر خدا میکنند و ایشانرا دران امور با خدا همسر می نمایند و از آنجمله اند کسانی که در نام نهادن خود را بنده فلان و عبد فلان و غلام فلان می گویند و این شرک در تسمیه است چنانچه ترمذی در حدیث و حاکم در تفسیر قوله تعالی و جعلوا له شرکا فتعالی الله عما یشرکون در سورة اعراف آورده که چون فرزند در خانه حضرت هود علیه السلام نمی زیست پس ابلیس بصورت بزرگی متمثل شد و گفت که این بار چون فرزندی پیدا شود نامش عبد الحارث کن تا زنده ماند پس این چنین کردند و زنده ماند و از آنجمله اند کسانی که در دفع بلاد دیگران را میخوانند و همچنین در تحصیل منافع بدیگران رجوع می کنند و دیگران را بالاستقلال عالم الغیوب و قادر مطلق می دانند و این شرک در علم و قدرت است و از آنجمله اند کسانی که نام دیگری را با نام خدا در مقام عموم علم و یا شمول مشیت یا اطلاق ارادت برابر می کنند چنانکه نسائی و ابن ماجه روایت کرده اند که شخصی آنحضرت علیه السلام را گفت که ما شاء الله و شدت آنحضرت فرمود جعلتني لله ندا بل ما شاء الله وحده و درین جا باید دانست که چنانکه عبادت غیر خدا شرک و کفر است اطاعت غیر او تعالی نیز بالاستقلال کفر است و معنی اطاعت غیر بالاستقلال آن است که او را مبلغ احکام خدا ندانسته ربنه اطاعت او در گردن اندازد و اتباع او را لازم شمارد و باوجود ظهور مخالفت حکم او با حکم او تعالی دست از اتباع او برندارد و این هم نوعی است از اتخاذ انداد که در آیت کریمه وارد است اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله و المسيح ابن مریم * و همچنین است که حکم حاکم و پادشاه را که مخالف حکم خدا باشد آنرا مثل حکم خدا حق دانند یا عدل شمارند و یا برابر حکم خدا واجب الاتباع دانند این نیز مثل او است که در آیت شریفه وارد است و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون هکذا قال مولانا عبد العزيز الدهلوي فی التفسیر العریزي فی تفسیر سورة الاخلاص و سورة البقرة و غیرها * [

الشركة بالكسر او الضم لغة اسم مصدر شرک فی کذا بالكسر فهو شریک ای مشارک فیهی کالمشاركة

لم يكن له كفوا احد ازین عقیده خالص شد و لهذا این سوره را اخلاص نامیدند پستردانستنی است که
 تفصیل انواع شرک که در عالم واقع است این است که فرقه دو صانع اعتقاد می کنند یکی حکیمی
 که مصدر خیر و نیکوئیها است و آنرا یزدان می گویند و دیگر سفیهی که مصدر شر و بدیها است و آنرا
 اهرمن می نامند و این جماعه را ثنویه می گویند و بطلان مذهب ایشان هم بزبان ایشان ظاهر است زیرا که
 آن صانع سفیه اگر پیدا کرده صانع حکیم است پس صادر شدن شر از حکیم لازم آمد و اگر بخودی خود
 پیدا شده است پس واجب الوجود شد و واجب الوجود را کمال علم و کمال قدرت و کمال حکمت لازم
 است پس این واجب الوجود جاهل و سفیه گردید * و فرقه دوم که خود را صابئین نامند گویند که هرچند
 وجوب وجود و علم و قدرت و حکمت خاص بخدا است لیکن او تعالی کارهای این عالم را بستارهایی
 آسمانی وابسته گردانیده و تدبیر خیر و شر را بایشان تفویض فرموده پس ما را باید که ارواح این ستارها را
 بغایت تعظیم پیش آئیم تا کار روانی ما کنند و مذهب ایشان نیز بزبان ایشان باطل می شود زیرا که
 اگر خدای تعالی عبادت ما را می داند پس این عبادت کواکب لغو و بیحاصل شد زیرا که تقریبی که ما را
 بسبب عبادت بجناب او تعالی حاصل شد مستغنی خواهد کرد ما را از توسل بارواح این کواکب و اگر
 او تعالی عبادت ما را نمی داند پس در علم او قصور افتاد پس واجب الوجود نشد و نیز آن کواکب
 که کارروائی ما میکنند اگر بخودی خود میکنند پس در قدرت برابر شدند و شرک در قدرت لازم آمد و اگر
 بقدرت دادن خدا میکنند پس چنانچه او تعالی آنها را و سائط کارروائی ما ساخته است همچنان داعیه
 فیضرسانی ما را در دلهای آنها می اندازد و خواهد انداخت و نیز هرگاه عبادت آنها مثل عبادت خدا
 می کنند پس آنها را برابر خدا کردند پس شرک در عبادت لازم آمد * و فرقه سیوم هنودند گویند که
 روحانیات غیبیه که مدبر امور عالم اند صورتهای رنگارنگ دارند و از مایان در پرده و حجاب اند پس ما را
 میباید که صورتهای آن روحانیات را از اجسام خوشنمط مثل زروسیم ساخته بتعظیم پیش آئیم که تعظیم
 این صورتهای در حقیقت تعظیم آنها است تا این روحانیات از ما راضی شوند و کارروائیهای ما کنند و ابطال
 مذهب فرقه دوم عین ابطال مذهب این فرقه است * و فرقه چهارم پیر پستانند که گویند چون مرد بزرگی که
 بسبب کمال ریاضت و مجاهدت مستجاب الدعوات و مقبول الشفاعات شده ازین جهان می گذرد
 در روح او قوتی عظیم و وسعتی بس فخیم بهم میرسد هرکه صورت او را برزخ سازد یا برگور او سجود و تذلل
 کند یا در مکان عبادت او او را یاد کند یا بنام او نذر و نیاز کند و امثال آن پس روح او بسبب کمال او
 بران مطلع می شود و در دنیا و آخرت در حق او شفاعت می کند * و فرقه پنجم جماعه از عوام هنودند
 گویند که حق تعالی در ذات خود منزّه است از آنکه کسی او را عبادت تواند کرد زیرا چه او تعالی در
 عقل و ذهن مایان نمی آید و بهسبب تنزه او از جسم و تمکن بمکان تصور نمی تواند شد پس سبیل

كما يدل عليه قوله تعالى لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم فاذا
 ثبت ان وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالزكوة والصلوة
 وغيرهما وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم هذا كله خلاصة ما في التفسير الكبير في سورة الانعام
 في تفسير قوله تعالى واذ قال ابراهيم لبيه آزر اتخذ اصناما آلهة وفي سورة البقرة في تفسير قوله تعالى
 ولا تنكحوا المشركات و المفهوم من الانسان الكامل ايضا ان المشرك لا يتناول الكفار باجمعهم قال
 ما في الوجود حيوان الا و هو يعبد الله اما على التقييد بمحدث ومظهر و هو المشرك و اما على الاطلاق
 و هو الموحد و كلهم عباد الله على الحقيقة لاجل الوجود الحق فان الحق تعالى من حيث ذاته يقتضي
 ان لا يظهر في شيء الا و يعبد ذلك الشيء و قد ظهرت في ذات الوجود فمن الناس من عبد الطباع
 اي العناصر و هي اصل العالم و منهم من عبد الكواكب و منهم من عبد المعدن و منهم من عبد النار و لم يبق
 شيء في الوجود الا و قد عبد شيئا من العالم الا المحمديون فانهم عبادة من حيث الاطلاق بغير تقييد
 بشيء آخر من المحدثات انتهى [بايد دانست كه علماء فرموده اند كه شرك بر چهار وجه مى شود
 گاهى در عدد مى باشد و آن را بلفظ احد نفي فرموده و گاهى در مرتبه مى باشد و آنرا بلفظ صمد نفي فرموده
 و گاهى به نسبت مى باشد و آنرا بلفظ لم يلد و لم يولد نفي فرموده و گاهى در كار و تأثير مى باشد و آنرا
 بلفظ لم يكن له كفوا احد نفي فرموده و نيز گفته اند كه ارباب مذاهب باطله پنج فرقه اند اول دهریه گویند
 كه عالم را صانع نیست كيف ما اتفق مواد مجتمع شده و صورتها پذیرفته موجود میشود پس چون
 مسلمان لفظ هو بر زبان راند از عقائد دهریان بیزار شد دوم فلاسفه بر آنند كه عالم را صانعى است اما
 صفت ندارد يعنى تأثيرات كه در عالم است از و سائط است نه از آن ذات و در حقيقت مذهب هندو
 نيز همین است و چون مرد مؤمن لفظ الله خواند كه دلالت بر استجماع جميع صفات كمال دارد از عقیده
 این فرقه خلاص یافت سیوم ثنویه گویند كه يك صانع تمام عالم را كفايت نميكند زیراچه در این عالم
 بعضى خير و بعضى شر است و خالق خير را خير ضرور است و خالق شر را شر ضرور است لابد دو
 صانع بايد خالق خير یزدان است و خالق شر اهرمن پس مؤمن از لفظ احد ازین شرك نجات یافت
 چهارم بت پرستان كه عبادت بتان را وسیله روائى حاجات دنیوی و دینی خود اعتقاد میکنند مؤمن
 بلفظ صمد ازین عقیده صاف شد و همچنین گمراهان اهل كتاب از یهود كه حضرت عزیر را فرزند و نصاری
 حضرت عیسی را فرزند خدا میگویند پس مؤمن بلفظ لم يلد و لم يولد ازین عقیده پاک شد پنجم مجوسیان
 مى گویند كه اهرمن در قوت تأثيرات و ایجاد همسر یزدان است و همیشه در جنود یزدان و اهرمن
 منازعت مى باشد در بعضى وقت حكم یزدان جاری مى شود در عالم خير و نیکی غالب مى آید
 و در بعضى وقت لشكر اهرمن زور مى كند و در عالم بدی و قبیح پیدا مى شود پس مؤمن بلفظ

الا انهم يعتقدون انه تعالى جسم ذو صورة حسنة و كذا الملائكة لكنهم احتجبوا عذاب السموات فاتخذوا صوراً و تماثيل فيتخذون صورة في غاية الحسن ويقولون انها هيكل الاله و صورة اخرى دونها في الحسن و يجعلونها صورة الملائكة ثم يواظبون على عبادتها قاصدين بتلك العبادة الزلفى من الله و ملائكته فالسبب على عبادة الاوثان على هذا اعتقاد ان الله سبحانه جسم وفي مكان الوجه الثالث ان القوم يعتقدون ان الله فوض تدبير كل من الاقاليم الى ملك معين و فوض تدبير كل قسم من اقسام العالم الى روح سماوي بعينه فيقولون مدبر البحار ملك و مدبر الجبال ملك آخر وهكذا فاتخذوا لكل واحد من الملائكة المدبرة صفوا مخصوصا و يطلبون من كل صنم ما يليق بذلك الروح الكلي و للقوم ههنا تأويلات آخر تركناها لمخافة الاطئاب * اعلم انهم اختلفوا في ان لفظ المشرك يتناول الكفار من اهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك و قال اسم المشرك لا يتناول الا عبدة الاوثان [لقوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب و المشركين في نار جهنم خالدون فيها اولئك هم شر البرية الآية] فالحق تعالى عطف المشركين على اهل الكتاب و العطف يقتضي المغيرة بين المعطوف و المعطوف عليه [و الاكثرون من العلماء على ان المشرك يتناول الكفار من اهل الكتاب ايضا و هو المختار * قال ابوبكر الاصم كل من جحد رسالته فهو مشرك قال الله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقد دلت الآية على ان ما سوى الشرك قد يغفر الله تعالى في الجملة فلو كان كفر اليهود و النصارى ليس بشرك لوجب ان يغفرهم الله تعالى في الجملة و ذلك باطل [و الجواب عن الآية بوجهين الاول ان لفظ المشركين عطف على الذين الخ و المعنى ان الذين كانوا مؤمنين بنبي من الانبياء او كانوا من اهل الكتاب ثم كفروا بمحمد صلى الله عليه و آله و اصحابه و سلم و لم يؤمنوا به فاشركوا به و ان الذين كانوا مشركين من الابتداء كلاهما في نار جهنم الخ و الثاني ان عطف المشركين على اهل الكتاب من قبيل عطف العام على الخاص و المعنى ان الذين كفروا من اهل الكتاب و جميع المشركين سواء كانوا من اهل الكتاب كاليهود و النصارى و عبدة الاوثان كلهم في نار جهنم] ثم القائلون بدخول اليهود و النصارى تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم وقوع هذا الاسم عليها من حيث اللغة و قال الجبائي و القاضي هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية لانه تواتر النقل عن رسول الله صلى الله عليه و سلم انه كان يسمى كل من كان كافرا بالمشرك و قد كان في الكفار من لا يثبت لها اصلا او كان شاكاً في وجوده او كان شاكاً في وجود الشريك و قد كان فيهم من كان عند البعثة منكراً للبعث و القيمة فلا جرم كان منكراً للبعثة و للتكليف و ما كان يعبد شيئاً من الاوثان و عابدوا الاوثان فيهم من كانوا لا يقولون انهم شركاء الله في الخلق و تدبير العالم بل كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فثبت ان الاكثر منهم كانوا مقرين بان اله العالم واحد و انه ليس له في الالهية بمعنى خلق العالم و تدبيره شريك و نظير

قال العلماء الشرك على اربعة انحاء الشرك فى الالهية و الشرك فى وجوب الوجود و الشرك فى التدبير و الشرك فى العبادة و ليس احد اثبت لله تعالى شريكا يساويه فى الالهية و الوجوب و القدرة و الحكمة الا الذنوية فانهم يثبتون اليهين احدهما حكيم يفعل الخير و الثاني سفيه يفعل الشر و يسمون الاول باسم يزدان و الثاني باسم اهرمن و هو الشيطان بزعمهم و اما الشريك فى العبادة و التدبير ففى الذاهبين اليه كثرة فمنهم عبدة الكواكب و هم فريقان منهم من يقول انه سبحانه خلق هذه الكواكب و فوض تدبير العالم السفلي اليها فهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد هذه الكواكب تعبدنا لله و نطيعه و هؤلاء هم الفلاسفة * و منهم قوم غلاة يذكرهم الصانع و يقولون هذه الافلاك و الكواكب اجسام واجبة الوجود لذواتها و يمتنع عليها العدم فهي المدبرة لحوال العالم السفلي و هؤلاء هم الدهرية الخالصة * و ممن يعبد غير الله النصارى الذين يعبدون المسيح و منهم ايضا عبدة الاوثان * و لابد من بيان سبب عبادة الاوثان ان عبادة الاحجار من جم غفير عقلاء ظاهر البطلان و قد ذكروا لها وجوها * الوجه الاول ان الناس لما رأوا تغيرات هذا العالم منوطة و مربوطة بتغيرات احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس و بعدها عن سمت الرأس تحدث الفصول الاربعة التي بسببها تحدث الاحوال المختلفة فى هذا العالم ثم ان الناس رصدوا احوال سائر الكواكب فاعتقدوا انبساط السعادات و النكوسات بكيفية وقوعها فى طوابع الناس على احوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلبت على ظنونهم ان مبدء الحوادث هو الاتصالات الكوكبية فبالغوا فى تعظيمها فمنهم من اعتقدها واجبة الوجود لذواتها وهي خلقت هذا العالم * و منهم من اعتقد حدوثها و كونها مخلوقة لاله الاكبر الا انها هي المدبرة لحوال هذا العالم و هؤلاء هم الذين اثبتوا الوسائط بين الاله الاكبر و بين احوال هذا العالم ثم انهم لما رأوا ان هذه الكواكب قد تغيب عن الابصار فى اكثر الاوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب اليه كاتخاذهم صنم الشمس من الذهب و الياقوت و الالماس ثم اشتغلوا بعبادة تلك الاصنام و غرضهم منها عبادة تلك الكواكب و التقرب اليها و اما الانبياء فلم يهتموا بمقامان احدهما اقامة الدليل على ان هذه الكواكب لا تأثير لها البتة فى احوال هذا العالم لما قال الله تعالى **الَّا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ** بعد ان بين انها مسخرات * و ثانيهما ان بتقدير تأثيرها دلل الحوادث حاصلتها فيها فوجب كونها مخلوقة و الاشتغال بعبادة الخالق اولى من الاشتغال بعبادة المخلوق * **فى الكشف** فى تفسير قوله تعالى **فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ اُنْدَادًا** و انتم تعلمون الند المماثل فى الذات المخالف فى الصفات * فان قلت كانوا يسمون اصنامهم باسمه و يعظمونها بما يعظم به من القرب و ما كانوا يزعمون انها تخالف الله و تناديه قلت لما تقربوا اليها و عظموها و سموها آلهة اشتبهت حالهم حال من يعتقد انها آلهة مثله قادرة على مخالفته و مضادته ف قيل لهم ذلك على سبيل التهكم * **الوجه الثاني** ما ذكره ابو معشر و هو ان كثيرا من اهل الصين و الهند كانوا يثبتون الاله و الملائكة

و غيره و يقولون لا معنى لكونه متكلما الا انه يخلق الكلام فى الجسم و توضيح ذلك يطلب من العضدي و حواشيه * أعلم ان الاشتقاق كما يطلق على ما عرفت كذلك يطلق على قسم من التجنيس عند اهل البدیع و قد سبق و بعضی گویند که اشتقاق آنست که از نظم یا نثر کلماتی جمع کرده شود که حروف آنها در گفتار متقارب باشند و متجانس یکدیگر و بهتر آنست که از یک کلمه مشتق باشند نحو قوله تعالى فروح وريحان وجنة نعيم * [و در حدیث الظلم ظلمات يوم القيمة و مثل البدعة شرك الشرك * و در نثر فارسی آفرین فراوان آفریننده را که چندین عوارف عرفان در حق من ناسپاس نا حق شناس ارزانی فرموده * و در نظم فارسی امیر خسرو دهلوی فرموده * بیت * گر ذره زمهر قبولت بمن رسد * در ثروت از ثری به ثریا برد مرا * و در شعر عربی نیز آمده * شعر * انما الدنيا الدواهي و الدواهي * قط لا تنجو بلاهي و البلاهي *] و در جامع الصنائع گوید که این خامه کلمات عربی است مثاله حکیم آنست که حکم بداند که حکم محکم حق کسی نیست *

[شبيه الاشتقاق نوعی است از انواع رد العجز على الصدر و آن آوردن دو لفظ است در صدر بیت و عجز که باهم متجانس باشند و از یک کلمه مشتق نبوند و در معنی متغایر باشند * شعر * حصر جفای عشق و بیان جمال تو * نتوان گماشت بر فلک نیلگون حصار * کذا في مجمع الصنائع * الشوق بالفتح و سکون الواو حده عند اهل السلوك هیجان القلب عند ذکر المحبوب و قال بعض اهل الرياضة الشوق في قلب المحب كالفيلة في المصباح و العشق كالدهن في النار و قال عالم الشوق جوهر المحبة و العشق جسمها * قيل من اشتاق الى الله انس الله و من انس طرب و من طرب وصل و من وصل اتصل و من اتصل طوبى له و حسن مآب * و سئل ابو علي ما الفرق بين الشوق و الاشتياق فقال الشوق يسكن باللقاء و الاشتياق لا يزول باللقاء بل يزيد و يتضاعف کذا في خلاصة السلوك * و در مجمع السلوك می آرد یکی از احوال محبت شوق است که نزد محب حادث شود و حدوث شوق بعد از محبت از مواهب الهیه است کسب را درو دخلی نیست شوق از محبت همچون زهد از توبه است چون توبه قرار میگیرد زهد ظاهر میگردد و چون محبت قرار گیرد شوق ظاهر می شود * قال ابو عثمان الشوق ثمرة المحبة من احب الله اشتاق الى لقائه * و قال النصرآبادي للخلق كلهم مقام الشوق لا مقام الاشتياق و من دخل مقام الاشتياق هام فيه حتى لا يرى له اثر و لا قرار و آن اشارت است بر آنکه اشتياق اعلى از شوق است که شوق بقاء سکون می گیرد و اشتياق بقاء سکون نمی گیرد *

فصل الکاف * الشرك بالكسر انباز شدن و اعتقاد انباز بخدائی بی انباز کما فی المنتخب

ولا ما يصدق هو عليه والا انقلب الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للانسان مثلا فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان و ثبوت الشيء لنفسه ضروري * وانت تعلم ان مفهوم المشتق ليس فصلا بل يعبر عن الفصل وما ذكر من لزوم الانقلاب ففيه ذهول عن القيد مع ان دخول النسبة التي هي معنى غير مستقل بالمفهومية في حقيقة من غير دخول احد المنتسبين فيها مما لا يعقل و الثالث ما ذهب اليه المحقق الدواني من انه امر بسيط لا يشتمل على النسبة فانه يعبر عن الاسود والابيض ونحوهما بالفارسية بـ سياه و سفيد و نظايرهما ولا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا والا كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض او الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بل معناه اي معنى المشتق هو القدر الناعت المحمول بالعرض مواطاة وحدة اي من غير ان يعتبر فيه الموصوف ولا النسبة بل الامر البسيط الذي هو مفهوم المبدء اي المشتق منه بحيث يصح كونه نعتا لشيء هكذا في شرح السلم للمولوي مبين * وليس بينه وبين المشتق منه تغاير حقيقة فالابيض اذا اخذ لا بشرط شيء فهو عرضي ومشتق واذا اخذ بشرط لا شيء فهو عرض ومشتق منه واذا اخذ بشرط شيء فهو ثوب ابيض مثلا [فحاصل كلام المحقق انه لا فرق بين العرض والعرضي والحمل حقيقة وانما الفرق بالاعتبار كما بين الجنس والمادة فالابيض اذا اخذ من حيث هو هو اي لا بشرط شيء فهو يحمل على الجسم ويتحد معه ويحمل على البياض ويتحد معه ايضا لكنه فرق بين الاتحادين فان اتحادا مع الجسم اتحاد عرضي بان مبدعة كان قائما به فبهذه الجهة يتحد معه ويحمل عليه واتحادا مع البياض اتحاد ذاتي لان الشيء لا يكون خارجا عن نفسه بل اتحادا معه ذاتي بانه لو كان البياض موجودا بنفسه بحيث لا يكون قائما بالجسم لكان ابيض بالذات فالابيض عند هذا المحقق معنى بسيط لا تركيب فيه اصلا ولا مدخل فيه للموصوف لا عاما ولا خاصا ولهذا قال ذلك المحقق ان المشتق بجميع اقسامه لا يدل على النسبة ولا على الموصوف لا عاما ولا خاصا هكذا في شرح السلم للمولوي مبين [وانت تعلم ان الامر لو كان كذلك لكان حمل الابيض على البياض القائم بالثوب صحيحا وذلك باطل بالضرورة مع انه مستبعد جدا كيف ويعبر بالفارسية عن البياض بـ سفيد وعن الابيض بـ سفيد والحق ان حقيقة معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف والوصف والنسبة كل منها ليس علة ولا داخلا فيه بل منشأ لانتزاعه وهو يصدق عليه وربما يصدق على الوصف والنسبة فتدبر * فائدة * قال في الاحكام هل يشترط قيام الصفة المشتق منها بماله الاشتقاق فذلك مما اوجبه اصحابنا ونفاه المعتزلة و كانه اعتبر الصفة احترازا عن مثل لابن و تامر مما اشتق من الذوات فان المشتق منه ليس قائما بماله الاشتقاق فان المعتزلة جعلوا المتكلم لا باعتبار كلامه بل باعتبار كلام حاصل بجسم كاللوح المحفوظ

والا فالاشتقاق اعم الا ان الشيخ ابن الحاحب قد صرح في بعض مصنفاته بمغايرة المعنى في العدل فالاولى ان يقال انه صيغة من صيغة أخرى مع ان الاصل البقاء عليها والاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه ولذلك قال في شرحه للكافية عن الصيغة المشتقة هي منها فجعل ثلث مشتقة من ثلاثة ثلاثة هذا كله خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية العصدي * اعلم ان المشتق قد يطرد كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وافعل التفضيل وظرفي الزمان والمكان والآلة وقد لا يطرد كالقارورة فانها مشتقة من القرار لانها لا تطلق على كل مستقر للمائع وكالدبران مشتق من الدبر ولا يطلق مما يتصف به الاعلى خمسة كواكب في الثور والخنزير مشتق من الخماصة مختص بماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد ولا يطلق على كل ما توجد فيه الخماصة ونحو ذلك وتحقيقه ان وجود معنى الاصل في المشتق قد يعتبر بحيث يكون دخلا في التسمية وجزأ من المسمى والمراد ذات ما باعتبار نسبة معنى الاصل اليها بالصدور عنها او الوقوع عليها او فيها او نحو ذلك فهذا المشتق يطرد في كل ذات كذلك كالاخضر فانه لذات ما لها حمرة فاعتبرت في المسمى خصوصية صفة اعنى الحمرة مع ذات ما في جميع محاله وقد يعتبر وجود معنى الاصل من حيث ان ذلك المعنى مصحح للتسمية بالمشتق مرجح لها من بين سائر الاسماء من غير دخول المعنى في التسمية وكونه جزأ من المسمى والمراد بالمشتق حينئذ ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو اي ذلك المعنى في تلك الذات بل باعتبار خصوصها فهذا المشتق لا يطرد في جميع الذات المخصوصة التي يوجد فيها ذلك المعنى اذ مسماه تلك الذات المخصوصة التي لا توجد في غيرها كلفظ الاحمر اذا جعل علما لولد له حمرة وحاصل التحقيق الفرق بين تسمية الغير بالمشتق لوجود المعنى فيه فيكون المسمى هو ذلك الغير والمعنى سببا للتسمية به كما في القسم الثاني فلا يطرد في مواضع وجود المعنى وبين تسميته لوجوده اي مع وجود المعنى فيه فيكون المعنى دخلا في المسمى كما في القسم الاول فيطرد في جميعها باعتبار الصفة في احدهما مصحح للاطلاق وفي الآخر موضع للتسمية * فائدة * المشتق عند وجود معنى المشتق منه حقيقة اتفاقا كالضارب لمباشر الضرب وقبل وجوده مجازا اتفاقا كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب وهو الآن لا يضرب فقد اختلف فيه على اقوال اولها مجاز مطلقا وثانيها حقيقة مطلقا وثالثها انه ان كان مما يمكن بقاؤه كالقيام والقعود فمجاز وان لم يكن مما يمكن بقاؤه كالمصادر السيالة نحو التكلم والخبار فحقيقة ودلائل الفرق الثلاث تطلب من العصدي وحواشيه * فائدة * قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في مبحث الماهية اعلم ان في معنى المشتق اقوالا الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة وهو القول المشهور الثاني انه مركب من النسبة والمشتق منه فقط واختاره السيد السند واستدل عليه بان مفهوم الشيء غير معتبر في الغاطق والا لكان العرض العام داخلا في الفصل

و البعض يمنع نقصان اصل المعنى فى المشتق وهذا هو المذهب الصحيح * وقال البعض لابد فى التناسب من التغير من وجه فلا يجعل المقتل مصدرا مشتقا من القتل لعدم التغير بين المعنيين وتعريف الاشتقاق يمكن حمله على جميع هذه المذاهب * **التقسيم** * الاشتقاق اى مطلقا ان جعل مشتركا معنويا او ما يسمى به ان جعل مشتركا لفظيا ثلثة اقسام لانه ان اعتبرت فيه الموافقة فى الحروف الاصول مع الترتيب بينها يسمى بالاشتقاق الاصغر و ان اعتبرت فيه الموافقة فيها بدون الترتيب يسمى بالاشتقاق الصغير و ان اعتبرت فيه المناسبة فى الحروف الاصول فى النوعية او المخرج للقطع بعدم الاشتقاق في مثل الحبس مع المنع والعود مع الجلوس يسمى بالاكبر مثال الاصغر الضارب والضرب و مثال الصغير كنى و ناك و مثال الاكبر ثلم و ثلب فالمعتبر فى الاصغر الترتيب و فى الصغير عدم الترتيب و فى الاكبر عدم الموافقة فى جميع الحروف الاصول بل المناسبة فيها فتكون الثلاثة اقسامها متباينة * و ايضا المعتبر فى الاصغر موافقة المشتق للاصل فى معناه و فى الصغير و الاكبر مناسبة فيه بان يكون المعنيان متناسبين فى الجملة هكذا ذكر صاحب مختصر الاصول و المشهور تسمية الاول بالصغير و الثانى بالكبير و الثالث بالاكبر و الاشتقاق عند الاطلاق يراد به الاصغر و تعريف الاشتقاق المذكور سابقا كما يمكن ان يكون تعريفا لمطلق الاشتقاق كما هو الظاهر لكون المناسبة اعم من الموافقة كذلك يمكن حمله على تعريف الاشتقاق الاصغر بان يراد بالتناسب التوافق * و فى تعريفات الجرجاني و الاشتقاق نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتها معنى و تركيبا و مغايرتهما فى الصيغة * الاشتقاق الصغير و هو ان يكون بين اللفظين تناسب فى الحروف و الترتيب نحو ضرب من الضرب و الاشتقاق الكبير و هو ان يكون بين اللفظين تناسب فى اللفظ و المعنى دون الترتيب نحو جذب من الجذب و الاشتقاق الاكبر و هو ان يكون بين اللفظين تناسب فى المخرج نحو نعنق من النهق انتهى أعلم ان من اشترط التغير فى المعنى نظر الى ان المقاصد الاصلية من الالفاظ معانيها و اذا اتحد المعنى لم يكن هناك تفرع و اخذ بحسبه و ان امكن بحسب اللفظ فالمناسب ان يكون كل واحد اصلا فى الوضع و عرف المشتق بما ناسب اصلا بحروفه الاصول و معناه بتغيرها اى فى المعنى و من لم يشترط اكتفى بالتفرع و الاخذ من حيث اللفظ فحذف قيد التغير من هذا التعريف * فان قلت نحو أسد مع أسد يندرج فى التعريفين فما تقول فى ذلك جمعا و مفردا * قلت يحتمل القول بالاشتراك فلا اشتقاق و يمكن ان يعتبر التغير تقديرا فيندرج فيهما و يكون من نقصان حركة و زيادة مثلها و اما الحلب و الحلب بمعنى واحد فيمكن ان يقال باشتقاق احدهما عن الآخر كالمقتل مع القتل و ان يجعل كل واحد اصلا فى الوضع لعدم الاعتداد بهذا التغير القليل * فان قلت ما الفرق بين الاشتقاق و العدل المعتبر فى منع الصرف * قلت المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد فى المعنى و الاشتقاق ان اشترط فيه الاختلاف فى المعنى كانا متباينين

الشق بالفتح عند الأطباء هو تفرق اتصال في طول العصب كذا في شرح القانونجة •

الشقيقة كالسفينة مشتق من الشق وهي عند الأطباء قسم من الصداع وهو الوجع في احد جانبي الرأس • وفي الصحاح هي وجع يأخذ نصف الرأس والوجه • وقال النفيس قد تكون الشقيقة عامة تعم جميع الرأس والفرق بينها وبين البیضة انه اذا انضغطت الشرائين ومنعت من الضربان قل تصاعد الفضول اذ لا بخرة منها تصاعد الى الدماغ بخلاف البیضة كذا في بحر الجواهر • وفي الموجز هي كالبیضة الا انها تختص شقا من الرأس وتديرها تدبيرها انتهى قال الاقسرائي هذا الكلام يدل على اشتراط الشروط المذكورة في البیضة في الشقيقة ايضا لكن المشهور عدم اشتراطها •

الاشتقاق عند اهل العربية يحد تارة باعتبار العلم كما قال الميداني هو ان تجد بين اللفظين تناسباً في اصل المعنى والتركيب فتد احداهما الى الآخر فالمرود مشتق والمرود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل كما يقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه كذا في التلويح في التقسيم الاول مثلا الضارب يناسب الضرب في الحروف والمعنى وقد اخذ منه بناء على ان الواضع لما وجد في المعاني ما هو اصل تتفرع منه معان كثيرة بانضمام زيادات اليه عين بازائه حروفا وفرع منها الفاظ كثيرة بازاء المعاني المتفرعة على ما تقتضيه رعاية المناسبة بين الالفاظ والمعاني فالاشتقاق هو هذا الاخذ والتفريع لا المناسبة المذكورة وان كانت ملازمة له فالاشتقاق عمل مخصوص فان اعتبرناه من حيث انه صادر عن الواضع احتجنا الى العلم به لا الى عمله فاحتجنا الى تحديده بحسب العلم كما قال الميداني والحاصل منه العلم بالاشتقاق فكانه قيل العلم بالاشتقاق هو ان تجد بين اللفظين تناسباً في اصل المعنى والتركيب فتعرف ارتداد احدهما الى الآخر واخذه منه وان اعتبرناه من حيث انه يحتاج اخذنا الى عمله عرفناه باعتبار العمل فنقول هو ان تأخذ الخ هذا حاصل ما حققه السيد الشريف في حاشية العضدي في المبادئ اللغوية • أعلم انه لابد في المشتق اسما كان او فعلا من امور احدها ان يكون له اصل فان المشتق فرع مأخوذ من لفظ آخر ولو كان اصلا في الوضع غير مأخوذ من غيره لم يكن مشتقا وثانيها ان يناسب المشتق الاصل في الحروف اذ الاصاله والفرعية باعتبار الاخذ لا تتحققان بدون تناسب بينهما والمعتبر المناسبة في جميع الحروف الاصلية فان الاستسباق من السبق مثلا يناسب الاستعجال من العجل في حروفه الزائدة والمعنى وليس بمشتق منه بل من السبق وثالثها المناسبة في المعنى سواء لم يتفقا فيه او اتفقا فيه وذلك الاتفاق بان يكون في المشتق معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب فانه للحدث المخصوص والضارب فانه لذات ماله ذلك الحدث واما بدون زيادة سواء كان هناك نقصان كما في اشتقاق الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين اولا بل يتحدان في المعنى كالمقتل مصدر من القتل

از بهر همین عقل اول و ملائكة مقربون از انسان کامل اشرف باشند و انسان از ایشان اکمل • نظم •
 میان اشرف و اکمل تمیز است • ترا کردم خبر دریاب نیکو • ملک اشرف بود ز انسان کامل • ولی انسان
 کامل اکمل از او • کذا نقل عن عبد الرزاق الکاشي •

الشغف بفتح الشين والغين المعجمة عند السالكين هو من مراتب المحبة كما سبق في فصل الباء
 الموحدة من باب الحاء المهملة • در صحائف گوید شغف را پنج درجه است اول امتثال امر محبوب طوعا و رغبة
 دوم محافظت باطن از غیر محبوب درین مقام اسرار خود از غیر محبوب نگاهدارد قال علیه السلام أستر
 ذهبك و ذهباك و مذهبك مذهب عبارتست از کمال مرد در محبت و ذهبا مسافرتست سوي
 دوست نه بینی که رسول صلی الله علیه و سلم مذهب شریعت بهر کس نمود و مذهب عشق جز بر من
 ظاهر نکرد میگوید استرني بسرك الجميل سیوم معادات اعدای دوست قال علیه السلام نعدای بعد اوتك من
 خالفك من خلقك چهارم محبت محبوب قال علیه السلام أسألك حبك و حب من احبك پنجم
 اخفای احوال که میان عاشق و معشوق رود قیل لولا الدموع الفاضحة فكتمان الحال من منازل الرجال انتهى •
الشفاف بالفتح و تشدید الفاء هو ما لا لون له و لا ضوء كالهواء كذا قال السيد السند في حواشي
 شرح التجريد و فسرہ الشيخ فی الشفاء بما لا يمنع الشعاع عن النفوذ و لغة الصحاح تساعده شف
 علیه ثوبه يشف شفونا و شفيفا اي رق حتى يرى ما خلفه و ثوب شفوف و شف اي رقيق كذا في بعض
 حواشي شرح هداية الحکمة •

فصل القاف • الشرق بالفتح و سکون الراء جای بر آمدن آفتاب مشرق کذلک • و دائرة المشرق
 و المغرب هي دائرة اول السموات و قد سبق • و نقطة المشرق هي الاعتدال الربيعي و يسمى مشرق الاعتدال
 ايضا و قد سبق في بيان دائرة البروج في فصل الراء من باب الدال • كوكب مشرقی آن باشد که پیدش از آفتاب
 برآید و چون بعد از آفتاب قرو شود او را مغربی خوانند • و حد تشريق و تغريب علویات شصت درجه است
 و حد زهرة چهل و پنج درجه و عطارد بیست و یک درجه کذا فی الشجرة و اگر بعد ایشان از آفتاب زیاده ازین
 گردد ظهور و اخفای ایشان را تشريق و تغريب نگویند و بدایت تشريق و تغريب حد رؤیت است
 و اگر بعد کم از حد رؤیت باشد آنرا هم تشريق و تغريب نگویند کذا فی کفاية التعليم •

[**التشريق** تقديد اللحم و منه ایام التشريق و هو ثلثة ایام بعد يوم الاضحی و ایام النحر ثلثة ایام
 من يوم الاضحی و الكل يمضي باربعة اولها نحر لا غیر و آخرها تشريق لا غیر و المتوسطان نحر و تشريق کذا
 فی الهدایة • و تکبیرات التشريق هي هذه الله اکبر الله اکبر لا اله الا الله و الله اکبر الله اکبر و لله الحمد
 و هي واجبة مرة عقیب کل صلوة بجماعة مستحبة من صلوة الفجر من يوم عرفة الى صلوة العصر من
 آخر ایام التشريق کذا فی شرح الوقایة و غیرها •]

فانه منقول لم تجب الشفعة فيه الابتعية العقار كالدار والكرم والرحى وغيرها • والمتبادر ان يتملك ملكا طيبا فخرج الخبث كما اذا اشترى غير الشفيع بالاكراه فانه تصرف فاسد ويشترط الصحة للشفعة وقوله على مشترية اى المتجدد الملك ظرف جبرا وقوله بمثل ثمنه احتزبه عما يملكه بلا عوض كما بالهبة والارث والصدقة او بعوض غير ثمن كالمهر والاجارة والخلع والصلح عن دم عمد فانه لالشفعة في شئ منها ودخل فيه ما وهب بعوض فانه شراء ابتداء وانتهاء وقيد جبرا بناء على الاغلب فان المشتري لا يرضى في الاكثر بتملك الشفيع وقولنا بمثل ثمنه اى بمثل ثمن العقار المشتري به في المثلية والقيمة ومالزم بالحط والبناء ونحوهما فعارض واحتزبه عما اذا اخذه باكثر او اقل فانه بالشراء لا بالشفعة وبهذا اندفع ما قيل انه لا يشتمل ما اذا كان الثمن غير مثلي وما اذا صنع المشتري المشفوعة باشيء كثيرة فان الشفيع ان اخذها فلا يأخذها بالثمن بل بمزاد الصنع فيها والا يتركها هكذا في جامع الرموز [ثم اعلم ان الشفعة على ثلاثة مراتب الاولى كون الشفيع شريكا في عين المبيع والثانية كون الشفيع شريكا في حقوق المبيع كالشرب والطريق ويسمى هذا الشفيع خليطا والثالثة كون الشفيع ملاصقا ملكه بالمبيع ويسمى هذا الشفيع جارا فيراعى الترتيب فيها فيقدم الشريك على الخليط والخليط على الجار فان سلم الشريك وجبت للخليط وان سلم الخليط ثبتت للجار هكذا في الهداية وغيرها *]

الشمع بالميم عند الصوفية هو النور الالهي كما وقع في بعض الرسائل • ودر كشف اللغات ميگويد شمع بالفتح در اصطلاح سالكان اشارت از پرتو الهي است كه ميسوزد دل سالك را باطوار مينمايد ونيز اشارت از نور عرفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميگردد و آن دل را منور كند • وشمع الهي قرآن مجيد را گویند و آفتاب و ماهتاب را نیز •

الشيعة بالكسر وسكون المثناة التحتانية فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنص الجلي او الخفي واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فبظلم او تقيية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية والكاملية والبناية والمغيرة والجناحية والمنصورية والخطابية والغرابية والذمية والهشامية والزارية واليونسية والشيطنانية والزرامية والمفوضة والبدائية والنصرية والاسماعيلية واما الزيدية فثلث فرق الجارودية والسليمانية والبثيرية كذا في شرح المواقف •

فصل الفاء * الشرف هو عند المنجمين يطلق على قدر من الاقدار المتزايدة كما يجيى •

الاشرف نزد صوفيه عبارتست از ارتفاع و سائط هرچند ميان موجد و موجد و سائط کمتر و احكام و جوبش بر احكام امكانش اغلب آن شئى اشرف و اگر سائط اكثر ميان دي و حق آن شئى اخس

فيقولون انت آدم ابوالناس خلقتك الله بيده واسكنك جنته واسجد لك ملائكته وعلمك اسماء كل شيء
اشفع لنا عند ربك حتى يريحنا من مكاننا هذا فيقول لست هناك و يذكر خطيئته التي اصاب اكله من
الشجرة وقد نهى ولكن ائتوا نوحا اول نبي بعثه الله الى الارض فيأتون نوحا فيقول لست هناك و يذكر
خطيئته التي اصاب سؤاؤه ربه بغير علم ولكن ائتوا ابراهيم خليل الرحمن قال فيأتون ابراهيم فيقول اني
لست هناك و يذكر ثلث كذبات كذبهن ولكن ائتوا موسى عبدا اتاه الله تعالى التوراة وكلمه وقربه نجيا
قال فيأتون موسى فيقول اني لست هناك و يذكر خطيئته التي اصاب قتله النفس ولكن ائتوا عيسى
عبد الله ورسوله وروح الله وكلمته فيأتون عيسى فيقول لست هناك ولكن ائتوا محمدا عبدا غفر الله له ماتقدم
من ذنبه وما تأخر قال فيأتوني فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا
فيدعني ماشاء الله ان يدعني فيقول ارفع محمد و قل تسمع واشفع تشفع و سل تعطه قال فارفع رأسي
فائني على ربي بثناء و تحميد يعلمني ثم اشفع فيحدي حدا فاخرج فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة
ثم اعود الثانية فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني
ماشاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد و قل تسمع واشفع تشفع و سل تعطه قال فارفع رأسي فائني
على ربي بثناء و تحميد يعلمني ثم اشفع فيحدي حدا فاخرج فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة
ثم اعود الثالثة فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله ان
يدعني ثم يقول ارفع محمد و قل تسمع واشفع تشفع و سل تعطه قال فارفع رأسي فائني على ربي بثناء
و تحميد يعلمني ثم اشفع فيحدي حدا فاخرج فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة حتى ما بقي في النار
الا من قد حبسه القرآن ابي وجب عليه الخلود ثم تلا هذه الآية عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا *
وهذا المقام المحمود الذي وعده نبيكم متفق عليه * وعن عبد الله بن عمر بن العاص ان النبي صلى الله
عليه وسلم تلا قول الله تعالى في ابراهيم رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني
و من عصاني فانك غفور رحيم وقال عيسى ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
فرفع يديه فقال اللهم امتي امتي وبكى فقال الله تعالى يا جبرئيل اذهب الى محمد و ربك اعلم
فسله ما يبكيه فاتاه جبرئيل فسأله فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قال فقال الله بجبرئيل
اذهب الى محمد فقل اناسنضيك في امتك ولا نموتك رواه مسلم * و در روايات آمده است كه آنحضرت
گفت كه من هرگز راضي نشوم تا يكيك از امتان من بمن نه بخشند هكذا في شرح الشيخ عبد الحق
الدهلوي على المشكوة في باب الحوض و الشفاعة *

الشفعة بالضم و سكون الفاء من الشفع تقول شفعت الشيء بكذا اذا جعلته شفعا اي زوجا * وقيل
من الشفاعة و شرعا تملك العقار على مشتريه جبرا بمثل ثمنه فالعقار احتراز عن المنقول كالشجر و البناء

متفرق غیر ضوء و یجیی فی فصل الهمزة من باب الضاد المعجمة. و تحت الشعاع نزد منجمان عبارتست از بودن کوكب زیر نور آفتاب مختفی. و حد تحت الشعاع مختلف می شود هر كوكب را بسبب اختلاف عرض و اختلاف منظر در هر شهر و هر برج و هر جهت و نیز گفته که حد تحت الشعاع عطارد و زهرة را دوازده درجه است و زحل و مشتری را پانزده درجه و مریخ را سیزده درجه اگرچه درین مقدار بعد پنهان نشوند زیر نور آفتاب و لكن اگر بعد کم از نصف جرم باشد گویند محترق است و اگر کم از نصف قطر باشد تصمیم است. و حد احتراق نزد جمهورشش درجه است و حد تصمیم شانزده دقیقه کذا فی کفایة التعلیم *

الشفاعة بالفتح و تخفیف الفاء هی سؤال فعل الخیر و ترک الضرر عن الغير لاجل الغير علی سبیل التضرع قال النووي هی خمسة اقسام اولها مختصة بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم وهي الازاحة من هول الموقف و طول الوقوف و هي شفاعة عامة تكون فی المحشر حين تفرع الخلائق اليه عليه السلام و الثانية في ادخال قوم في الجنة بغير حساب الثالثة الشفاعة لقوم استوجبوا النار و الرابعة فيمن ادخل النار من المذنبين الخامسة الشفاعة في زيادة الدرجات لاهل الجنة كذا فی الكرمانی شرح صحيح البخاري في كتاب التيمم [دانستني] است که شفاعت بر چند نوع است و همه انواع شفاعات ثابت است مر سید المرسلین را صلى الله عليه وسلم بعضی بخصوص وی و بعضی بشارکت و اول کسیکه فتح باب شفاعت کند آنحضرت باشد پس در حقیقت شفاعات همه راجع بحضرت وی شود و اوست صاحب شفاعات علی الاطلاق نوع اول شفاعت عظمی است که عام است مر تمام خلائق را مخصوص است به پیغمبر ما صلى الله عليه وسلم که هیچکس را از انبیاء علیهم السلام مجال جرأت و اقدام بران نباشد و آن برای راحت و تخلص از طول وقوف در عرصات و تعجیل حساب و حکم کردگار تعالی و برآوردن ازان شدت و محنت دوم از برای در آوردن قومی در بهشت بغير حساب و ثبوت آن نیز وارد شده برای پیغمبر ما و نزد بعضی مخصوص بحضرت اوست سیوم در اقوامی که حسنات و سیئات ایشان برابر باشد و بامداد شفاعت او به بهشت در آیند چهارم قومی که مستحق و مستوجب دوزخ شده باشند پس شفاعت کند و ایشان را در بهشت در آورد پنجم برای رفع درجات و زیادت کرامات ششم در گناهگاران که بدوزخ در آمده باشند و بشفاعت بر آیند و این شفاعت مشترک است میان سائر انبیاء و ملائکه و علماء و شهداء هفتم در استفتاح جنت هشتم در تخفیف عذاب از آنها که مستحق عذاب مخلد شده باشند نهم برای اهل مدینه خاصة دهم برای زیارت کنندگان قبر شریف و مکثرین صلوات بر آنحضرت صلى الله عليه وسلم * فی المشکوۃ فی باب الحوض و الشفاعة عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يحبس المؤمنون يوم القيامة حتى يهتوا بذلك فيقولون لو استشفعنا الى ربنا فيريحنا من مكاننا فيأتون آدم

الشرعي يطلق على معنيين والمنطق والعلوم العربية من العلم الشرعي باحدهما ومن الآلات بالمعنى الآخر [ثم لفظ الشرعي يجيء لمعنيين الأول ما يتوقف على الشرع أي لا يدرك لولا خطاب الشارع كوجوب الصلوة والصوم والزكاة والحج وامثالها ويخرج من هذا مثل وجوب الايمان بوجود الله تعالى وعلمه وقدرته وكلامه ووجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام فان امثالها لا تتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليها لان ثبوت الشرع موقوف عليها فلو توقف شيء من تلك الاحكام على الشرع لزم الدور والثاني ما ورد به خطاب الشرع أي ما يثبت بالشرع سواء كان موقوفا على الشرع أولا فيتناول الكل لان وجوب الايمان بوجود الله تعالى وامثاله ورد به الشرع وثبت بالشرع وان كان لم يتوقف على الشرع هكذا في التوضيح والتلويح *]

الشريعة هي الائتزام بالعبودية * وقيل هي الطريق في الدين وحينئذ الشرع والشريعة مترادفان كذا في الجرجاني *]

التشريع كالتصريف عند اهل البديع من المحسنات اللفظية و يسمى ايضا بالتوشيع وبدي القافيتين و سماه ابن الاصبع التوأم و سماه اهل الفرس بالمتلون كما يجيء في فصل النون من باب اللام وهو ان يبني الشاعر بيتا ذا قافيتين على بحرین او ضربین من بحر واحد فعلى أي قافية وقعت كان شعرا مستقيما واقتصار على القافيتين من قبيل الاقتصار على الاقل اذ يجوز ان يبني على اكثر من قافيتين فمثال ما بني على القافيتين * شعر * يا خاطب الدنيا الدنية انها * شرك الردى و قرارة الاكدار * دار متلما اضحكت في يومها * ابكت غدا بعدا لها من دار * فان البيتين من الكامل والقافية الاولى الردى و حينئذ قرارة الاكدار مستزاد وابتداء المصراع الثاني من قوله دار و انتهاء غدا و بعدا لها من دار مستزاد و القافية الثانية الاكدار و ابتداء الثاني من قوله دار و انتهاء من دار و مثال ما بني على الاكثر من القافيتين قول الحريري * شعر * جودي على المستنهر الصب الجوي * وتعطفي بوماله و ترحمي * ذا المبتلى المتفكر القلب الشجي * ثم اكشفي عن حاله لا تظلمي * فالقافية الاولى الجوي والشجي والثانية تعطفي و ثم اكشفي و الثالثة ترحمي و تظلمي * واعلم انه زعم قوم اختصاص التشريع بالشعر على ما يشعر على ذلك التعريف المذكور وتسميته بدي القافيتين وقيل بل يكون في النشر ايضا بان يبني على سجتين لو اقتصر على الاولى منهما كان الكلام تاما مفيدا و ان احقت به السجعة الثانية كان في التامية والافادة على حاله مع زيادة معنى مازاد من اللفظ مثاله آيات التي في اثنائها ما يصلح ان تكون فاصلة كقوله تعالى لتعلموا ان الله على كل شيء قدير و ان الله قد احاط بكل شيء علما واشباه ذلك هكذا يستفاد من المطول والاتقان في نوع الفواصل *

الشعاع بالضم و تخفيف العين المهملة هو ضوء الشمس كما في المنتخب * وقيل هو شيء

ولا طريق للعقل اليه و يقابله العقلي وهو ما ليس كذلك انتهى و يجيب ما يريد هذا في لفظ الملة في فصل اللام من باب الميم وقد يطلق الشرع على القضاء اي حكم القاضي كما مر في لفظ الديانة في فصل النون من باب الدال المهملة * ثم الشرعي كما يطلق على ما مر كذلك يطلق على مقابل الحسي فالحسي ماله وجود حسي فقط والشرعي ماله وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا و مع هذا له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودان حسا يرتبطان ارتباطا حكما فيحصل معنى شرعي يكون الملك اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع كذا في التوضيح وفي التلويح وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب شرعي والا فحسي انتهى [وقيل الشرع المذكور على لسان الفقهاء بيان الاحكام الشرعية و الشريعة كل طريقة موضوعة بوضع الهي ثابت من نبي من الانبياء و يطلق كثيرا على الاحكام الجزئية التي يتهذب بها المكلف معاشا و معادا سواء كانت منصوبة من الشارع او راجعة اليه * و الشرع كالشريعة كل فعل اترك مخصوص من نبي من الانبياء صريحا او دلالة فاطاقه على الاصول الكلية مجاز و ان كان شائعا بخلاف الملة فان اطلاقها على الفروع مجاز و تطلق على الاصول حقيقة كالإيمان بالله و ملائكته و رسله و كتبه و غيرها و لا يتطرق النسخ فيها و لا يختلف الانبياء فيها لان الاصول عبارة عن العقائد و كلها اخبار و لا يمكن النسخ في الاخبار و الا يلزم منه الكذب و التكذيب و لا يسوغ فيها اختلاف الانبياء و لا يلزم كذب احد النبيين او اجتماع النقيضين في الواقع بل انما يجري النسخ و الاختلاف في الانشآت اي الاوامر و النواهي * و الشرع عند اهل السنة ورد منشأ لاحكام و عند اهل الاعتزال ورد مجيزا لحكم العقل و مقرر له لامنشأ و قوله تعالى لكل جعلنا شريعة و منهاجا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه الشريعة ما ورد به القرآن و منهاجا ما ورد به السنة * و قال مشايخنا و رؤيسهم الامام ابو منصور الما تردي ما ثبت بقاء من شريعة من قبلنا من الرسل بكتابنا او بقول رسولنا صار شريعة لرسولنا فيلزمه و يلزمنا على انه شريعة رسولنا لا شريعة من قبلنا لان الرسالة سفارة العبد بين الله و بين ذوى العقول لبيدين ما قصرت عنه عقولهم من امور الدنيا و الدين فلو لزمنا شريعة من قبلنا كان رسولنا رسولا من قبله سفيرا بينه و بين امته لا رسول الله تعالى و هذا فاسد باطل كذا في كليات ابى البقاء [* و العلم الشرعي هو علم مدر عن الشرع او توقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقف وجود كعلم الكلام او توقف كمال كعلم العربية و المنطق كذا قال ابن حجر في فتح المبين شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس و الثلاثين و قال قبيل هذا و من آلات العلم الشرعي من تفسير و حديث و فقه و المنطق الذي بايدي الناس اليوم فانه علم مفيد لا محذور فيه انما المحذور فيما كان يخلط به من الفلسفيات المناهضة للشرائع انتهى يعني ان المنطق من آلات العلم الشرعي و العلم الشرعي تفسير و حديث و فقه ففهم من هذا ان العلم

كه آن حركت اشباع نيسٲ اكرچه در مشهور هر دو را بلا تخصيص تعريف كرده اند و موريد است باين آنچه شمس قيس در حدائق العجم گفته كه حركت دخيل را در قوافي موصله اشباع خوانند و در قوافي مقيدة توجيه كذا في منتخب تكميل الصناعة و هكذا عند اهل العربية حيث وقع في بعض الرسائل و عنوان الشرف ان حركة الدخيل في الروي المطلق تسمى الاشباع و حركة الحرف الذي قبل الروي المقيد تسمى التوجيه انتهى • فان الروي المطلق عندهم هو الروي المتحرك و الساكن يسمى روبا مقيدا التشبيع نزد بلغاء از محسنات لفظي است و آن چنانست كه لفظ قافيه را ابتدائي بيت دوم كنند و اگر در هر مصراع همچنين كنند خوب تر و لطيف تر آيد مثاله

• بيت •

• زمن دل ببردني و خستي جگر • • جگر عاشقان را بدينسان نگر •

• نگر كز غمت شد پريشان دلم • • دلم به چنين زد چو ديدم خطر •

كذا في جامع الصنائع و اين اعم است از معاد چنانچه خواهد آمد •

الشجاعة هي هيئة للقرة الغضبية متوسطة بين التهور الذي هو الافراط و الجبن الذي هو التفريط و قد سبق في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة • و شجاعة العربية عند بعض اهل البيان اسم الحذف و قد سبق •

الشرع بالفتح و سكون الراء المهملة لغة مشرعة الماء و هو مورد الشاربة و الشريعة كذلك ايضا و شرعا ما شرع الله تعالى لعباده من الاحكام التي جاء بها نبي من الانبياء صلى الله عليهم و على نبينا و سلم سواء كانت متعلقة بكيفية عمل و تسمى فرعية و عملية و دون لها علم الفقه او بكيفية الاعتقاد و تسمى اصلية و اعتقادية و دون لها علم الكلام و يسمى الشرع ايضا بالدين و الملة فان تلك الاحكام من حيث انها تطاع لها دين و من حيث انها تملى و تكتب ملة و من حيث انها مشروعة شرع و بالتفاوت بينها بحسب الاعتبار لا بالذات الا ان الشريعة و الملة تضامان الى النبي عليه السلام و الى الامة فقط استعمالا و الدين يضاف الى الله تعالى ايضا و قد يعبر عنه بعبارة اخرى فيقال هو وضع الهي يسوق ذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات و هو ما يصلحهم في معاشهم و معادهم فان الوضع الالهي هو الاحكام التي جاء بها نبي من الانبياء عليهم و على نبينا السلام و قد يخص الشرع بالاحكام العملية الفرعية و اليه يشعر ما في شرح العقائد النسفية العلم المتعلق بالاحكام الفرعية يسمى علم الشرائع و الاحكام و بالاحكام الاصلية يسمى علم التوحيد و الصفات انتهى و ما في التوضيح من ان الحكم بمعنى خطاب الله تعالى على قسمين شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع و لا يدرك لولا خطاب الشارع كوجوب الصلوة و غير شرعي اي خطابه تعالى بما لا يتوقف على الشرع بل الشرع يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله و رسوله انتهى و ما في شرح المواقف من ان الشرعي هو الذي يجزم العقل بامكانه ثبوتا و انتفاء

شرط تحقق الضرورة ليست ضرورية لذات الكاتب في شيء من الاوقات فما ظنك بالشيء الذي هو مشروط بالكتابة و هو حركة الاصابع فالمعنى الاول اعم من وجه من الثاني ويجيب ما يوضح هذا في لفظ الضرورة في فصل الرء من باب الضاد المعجمة * وثانيهما المشروطة الخاصة وهي المشروطة العامة بالمعنى الاول مع قيد اللادوام بحسب الذات فهي من القضايا الموجبة المركبة بخلاف المشروطة العامة فانها بكلا المعنيين من القضايا الموجبة البسيطة * واما قيد اللادوام بحسب الذات لان المشروطة العامة هي الضرورة بحسب الوصف والضرورة بحسب الوصف دوام بحسب الوصف والدوام بحسب الوصف يمنع ان يقيد باللا دوام بحسب الوصف فان قيد تقييدا صحيحا فلا بد ان يقول باللا دوام بحسب الذات حتى تكون النسبة فيها ضرورية ودائمة في جميع اوقات وصف الموضوع لا دائمة في بعض اوقات ذات الموضوع فالشرطية الخاصة الموجبة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتباً لا دائماً فالجزء الاول منها هو المشروطة العامة الموجبة و الجزء الآخر اي لا دائماً هو السالبة المطلقة العامة ان مفهوم اللادوام هو قولنا لا شيء من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل [لان ايجاب المحمول للموضوع اذا لم يكن دائماً كان معناه ان الايجاب ليس متحققاً في جميع الاوقات و اذا لم يتحقق الايجاب في جميع الاوقات تحقق السلب في الجملة و هو معنى السالبة المطلقة العامة هكذا في القطبي] والسالبة كقولنا لا شيء من الكاتب ساكن الاصابع بالضرورة مادام كاتباً لا دائماً فالجزء الاول مشروطة عامة سالبة و الثاني مطلقة عامة موجبة [اي قولنا كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل و هو مفهوم اللادوام لان السلب اذا لم يكن دائماً لم يكن متحققاً في جميع الاوقات و اذا لم يتحقق السلب في جميع الاوقات تحقق الايجاب في الجملة و هو الايجاب المطلق العام و هذا هو معنى المطلقة العامة الموجبة هكذا في القطبي *]

الشرط بالضم باد موافق و علامت كما في مدار الافاضل و در اصطلاح سالكن شرطه عبارتست از نفس رحمانی چنانکه آنحضرت صلی الله علیه و سلم اشارت کرده اني وجدت نفس الرحمن من جانب اليمين كذا في كشف اللغات *

فصل العين المهملة * الاشباع بالباء الموحدة نزد اهل قوافي عبارتست از حرکت دخیل مطلقاً و ان اکثر کسره است و گاهی فتحه باشد چنانکه در باور و داور و گاهی ضمه چنانکه در تجاهل و تساهل و این تعریف باعتبار مشهور است و اختلاف حرکت دخیل در قوافي که بر حرف وصل مشتمل نیستند جائز نیست اما در قوافي موصله یعنی مشتمله بر حرف وصل جائز داشته اند * و مخفي نیست که این تعریف منقوض می شود بکسره همزه مثل مائل و زائل که این کسره را توجیه گویند نه اشباع پس اولی آنست که تخصیص کنند اشباع را بحرکت دخیل در قوافي موصله یعنی مشتمله بر حرف وصل مانند کسره همزه مائلی و زائلی و تخصیص کنند توجیه را بحرکت ما قبل روی ساکن

وتسمى حقيقية كقولنا ليس اما ان يكون هذا الحيوان انسانا واما ان يكون كاتباً او في الصدق فقط وتسمى مانعة الجمع كقولنا ليس اما ان يكون زيد انسانا او يكون ناطقا او في الكذب فقط وتسمى مانعة الخلو كقولنا ليس اما ان يكون هذا انسانا او يكون فرسا * ثم المنفصلة مطلقا حقيقية كانت او مانعة الجمع او مانعة الخلو موجبة كانت او سالبة ان حكم فيها بالتنافي او بسلب التنافي مطلقا سميت منفصلة مطلقة وان قيد التنافي او سلبه بالعناد سميت منفصلة عنادية وان قيد بالاتفاق سميت منفصلة اتفاقية * اعلم ان كلية الشرطية اي كونها كلية ان يكون التالي لازما في المتصلة اللزومية و معاندا في المنفصلة العنادية على جميع التقادير اي الاوضاع التي لا تنافي مقدمية المقدم اي يمكن حصول المقدم عليها سواء كانت محالة في انفسها كقولنا كلما كان الفرس انسانا كان حيوانا فان معناه ان لزوم حيوانية الفرس ثابت للانسانية على جميع الاوضاع التي يمكن اجتماعها مع انسانية الفرس من كونه ضاحكا او كاتباً او ناطقا الى غير ذلك وهي محالة في انفسها او لم تكن محالة كقولنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا فمعناه ان لزوم حيوانية زيد للانسانية ثابت مع كل وضع يمكن ان يجامع انسانية زيد من كونه قائما او قاعدا او كاتباً الى غير ذلك وهي ممكنة في انفسها وجزئية الشرطية ان يكون التالي لازما او معاندا للمقدم على وضع معين واهما لها باهمال الاوضاع والامثلة غير خافية * وبالجملية فالحكم في الشرطية ان كان على تقدير معين فالشرطية مخصوصة وشخصية و الا فان بين كمية الحكم بانه على جميع التقادير او بعضها فمحصورة كلية او جزئية والا فمهملة والطبيعية ههنا غير معقولة *

الشرطي قسم من القياس الاقتراعي ويجيء في لفظ القياس في فصل السين من باب القاف *
المشروطة عند المنطقيين تطلق على شيئين * أحدهما المشروطة العامة وهي القضية التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط وصف الموضوع اي بشرط ان يكون ذات الموضوع متصفا بوصف الموضوع اي يكون لوصف الموضوع دخل في تحقق الضرورة مثال الموجبة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتباً [فان تحرك الاصابع ليس بضروري الثبوت لذات الكاتب بل ضرورة ثبوته انما هي بشرط اتصافها بوصف الكتابة ومثال السالبة قولنا بالضرورة لا شيء من الكاتب يساكن الاصابع مادام كاتباً فان سلب سكون الاصابع عن ذات الكاتب ليس بضروري الا بشرط اتصافها بالكتابة هكذا في القطبي] وقد يقال المشروطة العامة على القضية التي حكم فيها بضرورة الثبوت او بضرورة السلب في جميع اوقات ثبوت الوصف و الفرق بينهما ان الاول يجب ان يكون للوصف مدخل في الضرورة بخلاف الثاني فان الحكم فيها بامتناع الانفكاك في وقته فيجوز ان يستند الى علة غيرة فقوله كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتباً بالمعنى الاول صادق وبالمعنى الثاني كاذب لان حركة الاصابع ليست ضرورية للانسان في وقت كتابته وهو وقت الظهور مثلا ان الكتابة التي هي

عند المنطقيين على قسمين لأنها ان اوجبت او سلبت حصول احدى القضيتين عند حصول الاخرى فمتصلة وان اوجبت او سلبت انفصال احداهما عن الاخرى فمنفصلة فالمتصلة الموجبة هي التي حكم فيها باتصال تحقق قضية بتحقيق قضية اخرى والسالبة هي التي يحكم فيها بسلب ذاك الاتصال والمراد من الحكم بالاتصال ان يكون مدلوله المطابق ذلك لئلا ينتقض تعريف كل من المتصلة والمنفصلة بالاخرى بناء على تلازم الشرطيات ثم المتصلة ثلثة اقسام لانها ان اُكتفي فيها بمطلق الاتصال ايجابا او سلبا تسمى متصلة مطلقة وان قيد الاتصال بكونه لزوميا سميت متصلة لزومية موجبة كانت كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او سالبة كقولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود وان قيد الاتصال بكونه اتفاقيا سميت متصلة اتفاقية موجبة كانت كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالخمار ناهق او سالبة كقولنا ليس ان كان الانسان ناطقا فالخمار ناهق * اعلم انه لا بد في اللزومية ان يكون بين طرفيها علاقة توجب ذلك الاتصال او سلبه والمراد بالعلاقة ههنا شئ بسببه يستصحب المقدم التالي سواء كان موجبة لذلك الاستصحاب ولا فقيده توجب ذلك احتراز عما لا يوجب [والعلاقة على ثلثة اقسام الاول ان يكون المقدم علة للتالي كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و الثاني بالمعكس كما في قولنا اذا كان النهار موجودا فالشمس طالعة والثالث ان يكون كلاهما معلولين بعلة واحدة كما في قولنا ان كان النهار موجودا فالعالم مضي فان وجود النهار واضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس هكذا في شروح السلم] و اما الاتفاقيات فانها و ان كانت مشتملة على علاقة باعتبار ان المعية في الوجود لا بدله من علة لانها امر ممكن الا ان العلاقة فيها غير موجبة لاستصحاب التالي المقدم بخلاف اللزوميات حتى اذا لخط العقل المقدم حكم بامتناع انفكاك التالي بداهة او نظرا مثلا اذا لاحظ العقل ان طلوع الشمس علة لوجود النهار يحكم بامتناع انفكاك وجود النهار عند طلوع الشمس و اذا لاحظ ناهقية الخمار عند ناطقية الانسان لا يحكم بامتناع الانفكاك بينهما وبالجملة فاللزومية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين لعلاقة توجب ذلك او بلا وقوع ذلك الاتصال والاتفاقية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين او بلا وقوعه لا لعلاقة اي من غير وجود علاقة تقتضي ذلك او من غير اعتبارها فعلى التوجيه الاول لا تجتمع اللزومية والاتفاقية بخلاف التوجيه الثاني * والمنفصلة الموجبة هي التي يحكم فيها بالتنافي بين القضيتين اما في الصدق والكذب معا اي في التحقق والانتفاء معا وتسمى منفصلة حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا و اما ان يكون فردا و اما في الصدق فقط اي من غير ان تتنافا في الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب وتسمى مانعة الجمع كقولنا اما ان يكون هذا الشيء شجرا و اما ان يكون حجرا و اما في الكذب فقط اي من غير ان تتنافا في الصدق وتسمى مانعة الخلو كقولنا اما ان يكون هذا الشيء لا شجرا و اما ان يكون لا حجرا * والمنفصلة السالبة هي التي يحكم فيها بسلب ذلك التنافي اما فيهما معا

ما اذا كان المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى
 السبب بل في معنى العلة و لذا يضمن كما اذا حل قيد عبد الغير لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق
 الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب له اذا السبب يتقدم على صورة العلة و الشرط يتأخر عنها فالحل
 شرط للابق اذ القيد كان مانعا له و لكن تخلل بينه و بين الاباق فعل فاعل مختار و هو العبد و ليس هذا
 الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل ما يحل القيد ابق البتة و قد تقدم هذا الحل على الاباق
 فهو في حكم الاسباب و شرط مجازا اي اسما و معنى لا حكما و هو اول الشرطين الذين علق بهما حكم
 اذ حكم الشرط ان يضاف الوجود و ذلك يضاف الى آخرهما فلم يكن الاول شرطا الا اسما لتوقف الحكم
 عليه في الجملة كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط الاول شرط اسما لا حكما
 فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء و ان لم يوجد
 في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء و ان وجد الثاني في الملك
 دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء فتطلق عندنا
 لان المدار آخر الشرطين و الملك انما يحتاج اليه في وقت التعليق و في وقت نزول الجزاء و اما فيما بين قلاه
 و عند زفر لا تطلق لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الثاني
 لا تطلق فكذا عكسه هذا * و ذكر فخر الاسلام قسما خامسا و سماه شرطا في معنى العلامة كالحصان في الزنا
 و لا شك انه العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط و لذا سمي صاحب الهداية الاحصان
 شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية و قد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهو
 في معنى العلة و ان عارضه فان كان سابقا كان في معنى السبب و ان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط
 المحض و ان شئت فارجع الى التوضيح والتلويح * اعلم ان الظاهر ان اطلاق الشرط على هذه المعاني على
 سبيل الاشتراك او الحقيقة و المجاز على قياس ما مر في السبب و ما يجيء في العلة و الله اعلم بحقيقة الحال
 الشرطية عند النحاة هي الجملة المصدرة بأداة الشرط فنحو العدد اما زوج او فرد ليس جملة
 شرطية عندهم و قد سبق في لفظ الجملة فعلى هذا الشرطية هي مجموع الشرط و الجزاء و قد تطلق الشرطية
 على جملة الجزاء وحده فانها يصدق عليها انها جملة منسوبة الى الشرطية صرح بهذا الفاضل الجليلي
 في حاشية المطول * و عند المنطقيين هي القضية المركبة من قضيتين احدهما محكوم عليها و الاخرى
 محكوم بها و يجيء توضع ذلك في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف فالحكم في الشرطية
 عندهم في المقدم و التالي بخلاف اهل العربية فان الحكم عندهم في الجزاء فقط و الشرط قيد له فالجزاء
 ان كان خبرا فالجملة الشرطية خبرية نحو ان جئتني اكرمك و ان كان انشاء فالجملة انشائية نحو ان جاءك
 زيد فاکرمه كما في المطول و قد سبق تحقيقه في لفظ الاسناد في فصل الدال من باب السين * ثم الشرطية

يوجد في السبب دون الشرط والاولى ان يقال شرط الشيء ما يتوقف عليه صحة ذلك الشيء لا وجوده كالوضوء للصلاة واستقبال القبلة لها و كالشهود للنكاح وينقسم الشرط الى عقلي و شرعي و عادي و لغوي اما العقلي فكالحيوة للعلم فان العقل هو الذي يحكم بان العلم لا يوجد الا بالحيوة و اما الشرعي فكالطهارة للصلاة فان الشرع هو الحاكم بذلك و اما العادي فكالنطفة في الرحم للولادة و اما اللغوي فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا انت طالق ان دخلت الدار فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليبدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط و الآخر المعلق به هو الجزاء * ثم الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالبا يقال ان دخلت الدار فانت طالق والمراد ان الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده لا مجرد عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية وفيما لم يبق للمسبب امر يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب و الشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضي فهم منه انه لا يتوقف اضافته الاعلى طلوعها انتهى * و قد قسم السيد السند الشرط الى عقلي و عادي و شرعي و يجيء في لفظ المقدمة في فصل الميم من باب القاف * اعلم ان الحنفية قالوا الشرط على اربعة اضرب شرط محض و هو ما يمتنع بدونه وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافا الى الشرط دون الوجوب و هو اما حقيقي يتوقف عليه وجود الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح و اما جعلي يعتبره المكلف و تعلق عليه تصرفاته فانه اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط و شرط فيه معنى العلة و هو الذي لا تعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه اي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبيه و الخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار و آخرون بانها دخلت الدار و قضى القاضي بوقوع الطلاق و لزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار و حدهم ضمنوا للزوج ما اداة الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن جميع معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها و اذا رجع شهود دخول الدار و شهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة و شرط فيه معنى السببية و هو الذي اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه اي الذي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض اذ التعليق و هو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس و خرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال الماء فذلف و خرج

او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق وهذا اي الشرط النحوي هو محل النزاع بين الحنفية حيث يقولون التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم وبين الشافعية حيث يقولون بايجابه اياه انتهى * قيل مرادهم بالسبب مجرد التوصل في اعتقاد المتكلم و لو ادعاء فيؤول الى الملازمة الادعائية الا ترى الى قولك ان تشتمني اكرمك فان الشتم فيه ليس سببا حقيقيا للاكرام ولا الاكرام سببا حقيقيا له لا خارجا ولا ذهنا لكن المتكلم اعتبر تلك النسبة بينهما اظهارا لمكارم الاخلاق يعني انه بمكان يصير الشتم الذي هو سبب الاهانة عند الناس سبب الاكرام عنده انتهى * ثم الشرط في العرف العام هو ما يتوقف عليه وجود الشيء كذا في التلويح في فصل مفهوم الموافقة و المخالفة ايضا فهذا يشتمل الركن و العلة وفي اصطلاح الحكماء يطلق على قسم من العلة وهو الامر الوجودي الموقوف عليه الشيء الخارج عنه الغير المحل لذلك الشيء ولا يكون وجود ذلك الشيء منه ولا لاجله و يسمى آلة ايضا و المعدوم الموقوف عليه الشيء الخ يسمى ارتفاع المانع و عدمه وفي اصطلاح الفقهاء و اصوليين هو الخارج عن الشيء الموقوف عليه ذلك الشيء الغير المؤثر في وجوده كالطهارة بالنسبة الى الصلوة كذا في شرح آداب المسعودي وهذا اصطلاح المتكلمين ايضا * قال في التلويح في فصل مفهوم الموافقة و المخالفة الشرط في اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء و لا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه انتهى فبقيد التوقف خرج السبب و العلامة اذا السبب طريق الى الشيء و مفض الىه من غير توقف لذلك الشيء عليه و العلامة دالة على وجود الشيء من غير تأثير فيه و لا توقف له عليه فقولهم لا يكون داخلا احتراز عن الركن و القيد الاخير احتراز عن العلة لوجوب كونها مؤثرة و معنى التأثير ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الآخر لا اليجاد كما في العلل العقلية و بالجملة فالشرط امر خارج يتوقف عليه الشيء و لا يترتب عليه كالوضوء فانه يتوقف عليه وجود الصلوة و لا يترتب عليه فالشرط يتعلق به وجود الحكم لا وجوبه * وفي العضدي و حاشيته للتفتازاني قال الغزالي الشرط ما يوجد المشروط دونه و لا يلزم ان يوجد عنده و اورد عليه انه دور لانه عرف الشرط بالمشروط و اجيب بان ذلك بمثابة قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه و ظاهر ان تصور حقيقة المشروط غير محتاج اليه في تعقل ذلك * وقال الامدي الشرط ما يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته فيخرج جزء السبب و سبب السبب لكنه يشكل بنفس السبب ضرورة توقف تأثير الشيء على تحقق ذاته و لا خفاء انه مناقشة في العبارة و الا فتوقف ذات الشيء على نفسه بمعنى انه لا يوجد بدونه ضروري * قيل و المختار في تعريفه ان يقال هو ما يستلزم نفيه نفي امر لاعلى جهة السببية فيخرج السبب و الفرق بين السبب و الشرط يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشيء بمثله في الخفاء و المعنى المميز هو التأثير و الافضاء و استلزام الوجود للوجود حيث

امر واحد فظهر ان التشخيص بكل المعنيين امر اعتباري و ما به التشخيص على المعنى الاول هو نحو الوجود الذهني الذي هو امر اعتباري و على المعنى الثاني هو الوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه فتأمل لكن مذهب جمهور العلماء ان التعيين امر وجودي هو موجود في الخارج هكذا حقق مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف • وقال شارح المواقف النزاع لفظي فان الحكماء يدعون ان التعيين امر موجود على انه عين المهيبة بحسب الخارج و يمتاز عنها في الذهن فقط و المتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على المهيبة في الخارج منضمما اليها فيه و لا منافاة بينهما و تمام البحث يطلب منه [قال المولوي حسن الكهنوي في شرح سلم العلوم تشخيص الشيء عبارة عما يفيد الامتياز للشيء المعروف به من حيث انه معروض به و به يمتاز عما عداه سواء كان كليا او جزئيا خارجيا او ذهنيا ثم اعلم ان الشخص الخارجي لا يحصل في ذهن من الازهان لانه اما ان يكون باقيا في الخارج اولا و على الاول يلزم تعدد الشخص الواحد الخارجي في امكنة متعددة وهذا محال و على الثاني يلزم انعدام الشخص الخارجي عند تصوره و هذا ظاهر البطلان و اذا كان كذلك فلا يحصل من زيد عند تصور هويته الخارجية الا الحقيقة الكلية لزيد مع التشخيص الذهني الخاص بالكشف لتلك الهوية الخارجية بحيث لا يحتمل غيره و هذا الشخص الحاصل في الذهن مبين في الوجود للهوية الخارجية و بهذا التقرير ينحل الاشكال المشهور و هو ان الصورة الخارجية لزيد و الصورة الحاصلة منه في اذهان متعددة كلها متصادقة فكانت كل واحدة من تلك الصور متكررة مع انها جزئيات انتهى من الشرح •]

الشخص عند اطباء نوع من الجمود • وقيل هو السهر السباتي وقد مر في فصل الباء الموحدة

من باب السين •

فصل الطاء المهملة * الشرط بالفتح وسكون الراء المهملة في اللغة يمان و تعليق كردن چیزی بچیزی كذا في الصراح • و في كنز اللغات شرط بچیزی وابستن قول يا فعل و آنچه باو وابسته باشد حصول قول يا فعل انتهى لكن قال المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في القاموس الشرط الزام الشيء و التزامه نقل في الاصطلاح الي تعليق حصول مضمون جملة بحصول أخرى و حروف الشرط هي الحروف الدالة على التعليق انتهى ففهم من هذا ان التعليق معنى اصطلاحي للنكاح و المفهوم من كتبهم ان الشرط هو اللفظ الذي دخلت عليه اداة الشرط يدل عليه قولهم كلم المجازاة تدخل على الفعلين لسببية الفعل الاول و مسببية الفعل الثاني و تسمى الجملة الاولى شرطا و الثانية جزاء • وقد صرح في التلويح في فصل مفهوم الموافقة و المخالفة ان الشرط في اصطلاح النكاح ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول و مسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة

محمولة على الاول وتسمى مجردة ومعزاة وتسمى هذه المرتبة مرتبة التعرية واذا اخذ لبشرط شيء
اي لا بشرط شيء ولا بشرط نفي شيء تسمى مطلقة وتسمى هذه المرتبة مرتبة الاطلاق وقد تؤخذ بالنظر
الى العوارض الغير المحصلة كالانسان بالنظر الى شخص زيد مثلا فطبيعة الانسان اذا اخذ مع التشخص الخاص
مثلا تكون مخلوطة تتصور فيها المراتب الاربع احدها كون التقييد والقيد كلاهما داخليين وهذا يسمى
بالفرد وثانيتهما كون كليهما خارجيين وانما التقييد في الحافظ فقط من دون ان يجعل جزء من الملحوظ
وهذا هو المسمى بالشخص عند المحققين من المتأخرين واما عند المتقدمين فالقيد داخل في الحافظ
دون التقييد وثالثتهما ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وهذا هو المسمى بالصفة عندهم ورابعها
ان يكون القيد داخلا والتقييد خارجا وهذا القسم مما لا اعتبار له عندهم ولهذا لم يسموه باسم
وبعضهم ضبطوها بالشعر الفارسي

* شعر *

* چو تقييد و قيد است داخل بود فرد * * و گر هردو خارج بود شخص اي مرد *
* چو قيد است خارج ازو هست حصه * * دگر قسم باقي رها كن ز قصه *
هكذا في شرح السلم للمولوي حسن الكهنوي في خاتمة بحث الكلي وغيره [والتشخص هو التعيين وهو
يطلق بالاشتراك على معنيين الاول كون الشيء بحيث يمتنع فرض اشتراكه بين كثيرين وحاصله امتناع
الاشتراك بين كثيرين وهو يحصل من نحو الوجود الذهني ويلحق الصورة الذهنية من حيث انها
صورة ذهنية لان الحمل والانطباق وما يقابلها من شان الصور دون الاعيان والاختلاف بالكلية والجزئية
انما هو اختلاف الادراك دون المدرك فالشيء اذا ادرك بالحواس وحصل فيها كان جزئيا واذا ادرك
بالعقل وحصل فيه كان كلياً ويدل عليه ان ما ذكره في تعريف الكلي والجزئي يظهر منه كلية الاشياء
ونحوه فان تصور هذه المفاهيم لا يمتنع فرض الشركة وانفسها تمنع عنه والثاني كون الشيء ممتازا
عما عداه وحاصله الامتياز عن الغير وهو يحصل بالوجود الخارجي اي بالوجود الحقيقي الذي هو حقيقة
الواجب تعالى على تقدير وحدة الوجود وحقيقة ما عينه متعينة بنفسها على تقدير تعدد الوجود
ولا يراد بحصول الامتياز بالوجود الخارجي ان الوجود ينضم الى الشيء فيصير المجموع شخصا بل يراد به
ان الشيء يصير بالوجود ممتازا عما عداه كما انه يصير به مصدر الآثار ويمكن ان ينبه عليه بان تمايز
العرضين المتمثلين يحصل من وجودهما في الموضوعين وكذا تمايز الصورتين المتمثلتين يحصل من
وجودهما في المادتين لما تقرر ان وجود العرض في نفسه هو بعينه وجوده في الموضوع وجود الصورة
في نفسها هو وجودها في المادة بعينه * وقال المعلم الثاني هوية الشيء تعينه و وحدته و خصوصيته و وجوده
المتفرد له كلها واحدة يعنى ان الكيفية التي بها يصير موجودا هي بعينها حيثية بها يصير شخصا
واحد فالوجود والتشخص والوحدة مفهومات متغايرة وما به التشخص وما به الوجود وما به الوحدة

بمعنى ما لا يحتاج اثباته الى دليل كما يجيء في فصل الهاء من باب النون * والاشارة عند الاصوليين دلالة اللفظ على المعنى من غير سياق الكلام له ويسمى بفحوى الخطاب ايضا نحو وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ففي قوله تعالى له اشارة الى ان النسب يثبت بالاب وهي من اقسام مفهوم الموافقة كما يجيء هناك وفي لفظ النص ايضا في فصل الصاد من باب النون واهل البديع فسروها بالاتيان بكلام قليل ذي معان جمة وهذا هو ايجاز القصر بعينه لكن فرق بينهما ابن ابي الاصبع بان ايجاز دلالة مطابقة ودلالة الاشارة اما تضمن او التزام فعلم منه انه اراد بها ما تقدم من اقسام المفهوم ابي اراد بها الاشارة المسماة بفحوى الخطاب هكذا يستفاد من الاتقان في نوع المنظوق والمفهوم ونوع ايجاز وعلم الاشارة قد سبق في المقدمة * ثم الاشارة اذا لم تقابل بالصريح كثيرا ما يستعمل في المعنى العام الشامل للصريح كما في جليبي المطول في تعريف علم المعاني فعلى هذا يقال اشار الى كذا في بيان علم السلوك وان كان المشار اليه مصحاحه فيما سبق واسماء الاشارة في فصل الرائ من باب الشين

فصل السين المهملة * الشمس بالفتح وسكون الميم في اللغة آفتاب وعرفها اهل الهيئة بانه جرم كروي مصمت مستدير بالذات مركز في جرم الخارج المركز مغرق فيه بحيث يساري قطره نحن الخارج المركز ويماس سطحها بسطحية ويجيء توضيحه في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الفاء * وعند اصحاب الكيمياء تطلق على الذهب كما ان القمر يطلق عندهم على الفضة * وعند الصوفية هي النور ابي الحق سبحانه * وفي كشف اللغات آفتاب در اصطلاح سالكان كناية عن روح است زياركه روح در بدن بمنزلة آفتاب است و نفس بمنزلة ماهتاب و ازين سبب گفته اند كه چون سالك نورى مثل ماهتاب بيند بداند كه اين نور روح است انتهى * وطريقة الشمس ومجرى الشمس والدائرة الشمسية هي دائرة البروج وقد سبق في فصل الرائ من باب الدال *

فصل الصاد المهملة * الشخص بالفتح وسكون الخاء المعجمة كالبدين الاشخاص والشخص والاشخص الجمع كذا في المذهب * وفي عرف العلماء هو الفرد المشخص المعين والشخصية هي القضية المخصوصة وقد سبق في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة [اعلم ان الشخص في اصطلاح المنطقيين عبارة عن الماهية المعروضة للتشخيصات والعارض وتقييده يكون خارجا عنها وانما الاعتبار في اللحاظ فقط دون الملحوظ فالماهية الكلية عين حقيقة الاشخاص وانما التباين بينهما في اللحاظ فقط من دون ان يدخل امر في نفس احدهما دون الآخر وهذا عند المتأخرين من المحققين واما عند المتقدمين فالشخص عندهم عبارة عن الماهية مع القيد دون التقييد والتفصيل ان الطبيعة الكلية قد تؤخذ بالنظر الى امور محصلة لها كالاجناس بالنسبة الى الفصول مثلا الحيوان اذا اخذ بالنسبة الى الناطق يسمى مخلوطة ونوعا وتسمى هذه المرتبة مرتبة الخلط واذا اخذ بشرط نفي الناطق تكون مادة

أو جماعة من أهل الصناعة أو من غيرهم أما لكونها حقة جلية كقولنا الضدان لا يجتمعان أو مناسبة للحق الجلي مع مخالفتها إياه بقيد جلي فتكون مشهورة مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم الشيء حكم شبهه وهو حق لا مطلقا بل فيما هو شبهه له أو لاشتماله على مصلحة عامة كقولنا الظلم قبيح والعدل حسن أو لما يقتضيه الاستقرار كقولنا الملك العرظالم أو لما في طباعهم كالرقة كقولنا مراعاة الضعفاء محمودة والحكمة كقولنا كشف العورة مذموم لما أنه من عاداتهم من غير نفع لهم كقبح ذبح الحيوانات عند أهل الهند أو من شرائع و آداب كالأمور الشرعية وغيرها ولكل قوم مشهورات بحسب آدابهم وعاداتهم ولكل أهل صناعة أيضا مشهورات بحسب صناعاتهم تسمى مشهورات خاصة ومحدودة كما أن مشهورات كافة الناس وجمهورهم تسمى مشهورات مطلقة دائمة وآراء محمودة أن لم تكن يقينية والمشهورات جاز أن تكون يقينية بل أولية لكن بجهتين مختلفتين وما لا يكون كذلك ربما تبلغ شهرته إلى حيث يلتبس بالاوليات إلا أن العقل إذا خلي ونفسه يحكم بالاوليات دون المشهورات وهي قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة بخلاف الاوليات فإنها صادقة البتة وربما يختص اسم المشهورات بما لا يكون يقينية لابتداء حكم القول بها على مجرد الشهرة بل هذا القول هو المشهور * وقد تطلق المشهورات على ما يشبه المشهورات الحقيقية وتسمى مشهورات في بادئ الرأي كقولنا القاتل الجدير بعان ولو كان ظالما انتهى *

الإشارة معناه بديهي وهي قسمان إشارة عقلية وإشارة حسية وللإشارة ثلاثة معان الأول المعنى المصدرى الذي هو فعل أي تعيين الشيء بالحس الثاني المعنى الحاصل بالمصدر وهو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهي إلى المشار إليه وهذا الامتداد قد يكون امتدادا خطيا فكان نقطة خرجت من المشير وتحركت نحو المشار إليه فرسمت خطا انطبق طرفه على نقطة من المشار إليه وقد يكون امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار إليه فكان خطا خرج من المشير فرسم سطحاً انطبق طرفه على خط المشار إليه وقد يكون امتدادا جسمى ينطبق السطح الذي هو طرفه على السطح من الجسم المشار إليه فكان سطحاً خرج من المشير فرسم جسماً انطبق طرفه على سطح المشار إليه الثالث تعيين الشيء بالحس بانه هنا أو هناك أو هذه بعد اشتراكها في أنها لا تقتضي كون المشار إليه بالذات محسوساً بالذات وتفرق بان الأول والثاني لا يجب أن يتعلقوا بالجوهر بل ربما يتعلقان أولاً بالعرض وثانياً بالجوهر لأنهما لا يتعلقان بالمشار إليه أولاً إلا بان يتوجه المشير إليه أولاً فكل من الجوهر والعرض يقبل ذلك التوجه وكذا ما هو تابع له والثالث يجب أن يتعلق أولاً بالجوهر وثانياً بالعرض فانه وإن كان تابعا لتوجه المشير لكن التوجه بان المشار إليه هنا أو هناك لا يتعلق أولاً إلا بماله مكان بالذات هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في مقدمة الأمور العامة * وقد تطلق على حكم يحتاج إثباته إلى دليل وبرهان كما وقع في المجاكبات ويقابله التنبيه

من الشهر الشمسي والقمرى والحقيقي والوسطى والامطلاحى *

المشهور عند اهل الشرع اسم خبر كان من الآحاد فى الاصل اى فى ابتداء هو القرن الاول ثم انتشر فى القرن الثانى حتى روته جماعة لا يتصور تواطئهم على الكذب فيكون كالمتواتر بعد القرن الاول والمراد من الآحاد هو الخبر الذي يرويه واحد او اثنان فصاعدا لا عبدة للعدد فيه فلا يخرج عن كونه خبر آحاد بان كان المخبر متعددا بعد ان لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار * وقيل هو ما تلقوه العلماء بالقبول كذا فى بعض شروح الحسامى فى شرح النخبة وشرحه المشهور ماله طرق واسانيد محصورة باكثر من اثنين اى الثلاثة فصاعدا مالم تجتمع شروط المتواتر ويسمى بالمستفيض على راي جماعة من الفقهاء * ومنهم من غير بينهما بان المستفيض يكون في ابتدائه وانتهائه سواء والمشهور اعم من ذلك * ومنهم من قال ان المستفيض ما تلقته الامة بالقبول بدون اعتبار عدده لذا قال ابوبكر الصرفى هو والمتواتر بمعنى واحد ثم المشهور كما يطلق على ما مر كذلك يطلق على ما اشتهر على الاسنة فيشتمل ماله اسناد واحد فصاعدا وما لا يوجد له اسناد اصلا انتهى * وفى الاتقان القراءة المشهورة ما صح سنده ولم يبلغ درجة التواتر وافق العربية والرسم واشتهر عند القراءة فلم يعدوه من الغلط ولا من الشوان انتهى * فائدة * اختلف فى المشهور فبعض اصحاب الشافعى على انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن * وابوبكر الجصاص وجماعة من اصحاب ابي حنيفة على انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة * وعيسى بن ابان من اصحاب ابي حنيفة على انه يوجب علم طمأنينة لا علم يقين فكان دون المتواتر فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على الكتاب وهو اختيار الامام قاضى ابي زيد وعامة المتأخرين * قال ابو البشر حافل الاختلاف راجع الى الكفار فعند الفريق الاول من اصحاب ابي حنيفة يكفر جاحده وعند الفريق الثانى منهم لا يكفر * ونص شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق وعلى هذا لا يظهر اثر الاختلاف فى الاحكام كذا فى بعض شروح الحسامى *

المشهورات فى عرف العلماء هي قضايا يعترف بها الناس وهي من المقدمات الظنية وليس المراد بالناس الاستغراق الحقيقي ان لا قضية يعترف بها جميع افراد الانسان بل العرفى من قرن او اقليم او بلدة او صناعة او غير ذلك ولا بد من اعتبار الحيثية اى يحكم بها العقل لاجل اعتراف الناس ليخرج الاوليات او يقال بخروجها لكونها من اقسام الظنيات والقول بانه يجوز ان يكون بعض القضايا من الاوليات باعتبار ومن المشهورات باعتبار لا يعبأ به لانه لا يمكن ان تكون قضية يقينية باعتبار و ظنية باعتبار فظهر فساد ما قيل الجدل قياس مركب من قضايا مشهورة او مسلمة وان كانت فى الواقع يقينية اوولية على انه يستلزم تداخل الصناعات الخمس هكذا حقق المولوى عبد الحكيم فى حاشية شرح الشمسية * وفى الصادق الحلوائى حاشية الطيبي المشهورات فى المشهور ما اعترف به جميع الناس او جمهورهم

ولها معان آخر كمناسك الحج وشعائره انتهى وقد مر في لفظ الدهن في فصل الذنوب من باب
الذال المعجمة ان المشاعر هي القوى الدراكة اي النفس وآلاتها بل جميع القوى العالية والساقلة *
الشعيرة بالفتح جو وقد يطلق على وزن ستة خرادل وقد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام
من باب الثاء المثلثة و يطلق ايضا على ورم مستطيل يظهر على طرف الجفن يشبه الشعير في شكله
كما في بحر الجواهر *

الشكر بالضم وسكون الكاف لغة هو الحمد عرفا وهو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعمًا
وذلك الفعل اما فعل القلب اعني الاعتقاد باتصافه بصفات الكمال والجلال او فعل اللسان اعني ذكر
ما يدل عليه او فعل الجوارح وهو الاتيان بافعال دالة على ذلك [وهذا شكر العبد لله تعالى وشكر الله
للعبد ان يثني على العبد بقبول طاعته وينعم عليه بمقابلته ويكرمه بين عباده هكذا في تعريفات الجرجاني]
والشكر عرفا صرف العبد جميع ما انعم الله عليه من السمع والبصر وغيرهما الى ما خلق له واعطاه
لاجله كصرفه النظر الى مطالعة مصنوعاته والسمع الى ما تلقى ما ينبئ عن مرضياته والاجتناب عن
منهياتها * ودر صحائف در صحيفه هزدهم مى آرد شكر اهل كمال بيشتدر در مصايب و بلايا بود از هموم
و غموم كه راضي باشند از اينجا قومی باشند كه خبر از غم و شادي ندارند از غم و شادي و محنت و راحت
آزاد اند انتهى * ثم الفرق بين الشكر والحمد اللغويين ان الحمد اعم منه باعتبار المتعلق فان متعلقه النعمة
وغيرها ومتعلق الشكر النعمة فقط والشكر اعم من الحمد باعتبار المورد فان مورد الشكر اللسان والجنان
والاركان ومورد الحمد هو اللسان فقط فكان بينهما عموم وخصوص من وجه وكذا الحال بين الشكر والمدح
سواء كان المدح اعم من الحمد او مرادف له وكذا الحال بين الحمد اللغوي وبين الحمد العرفي وكذا الحال
بين الشكر العرفي والحمد اللغوي والشكر اللغوي والحمد العرفي مترادفان كما عرفت هكذا يستفاد من
شرح المطالع و حواشيه واما الفرق بين الشكر اللغوي والعرفي فا قول ان الشكر اللغوي اعم من العرفي
لان صرف العبد جميع ما انعم الله الخ يصدق عليه انه فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب الانعام ولا ينعكس
كما لا يخفى لان اللغوي كما يكون لله تعالى كذلك يكون لغيره قال عليه السلام من لم يشكر الناس
لم يشكر الله بخلاف العرفي فانه مختص بالله تعالى وكذا الحال بين الحمد العرفي والشكر العرفي
كما لا يخفى *

[الشكور من يرى عجزه عن الشكر * وقيل هو الباذل وسعه في اداء الشكر بقلبه ولسانه و جوارحه
اعتقادا و اعترافا و عملا * وقيل الشاكر من يشكر على الرخاء والشكور من يشكر على البلاء * وقيل الشاكر من
يشكر على العطاء والشكور من يشكر على المنع كذا الجرجاني *]

الشهر بالفتح وسكون الهاء ماه وقد سبق في لفظ السنة في فصل الذنوب من باب السين مع بيان اقسامه

اعني القسمين الاولين فان كان الغالب عليه الرجز سمي راجزا انتهى كلامه * فائدة * اكثر برانند كه شعر از يك بيت کمتر نباشد و بيت دو مصراع است كذا في عروض سيفي * والشعر عند المنطقيين هو القياس المركب من مقدمات يحصل للنفس منها القبض والبسط ويسمى قياسا شعريا كما اذا قيل الخمر يا قوتية سادة سيالة تنبسط النفس ولو قيل العسل مرة مهوعة تنقبض والغرض منه ترغيب النفس وهذا معنى ما قيل هو قياس مؤلف من المخيلات والمخيالات تسمى قضايا شعرية وصاحب القياس الشعري يسمى شاعرا كذا في شرح المطالع وحاشية السيد على ايساغوجي *

المشاعر عند اهل العربية من يتكلم بالشعراي الكلام الموزون المذكور وعند المنطقيين من يتكلم بالقياس الشعري وقد عرفت * قالوا شعراء العرب على طبقات جاهليون كامرء القيس وطرفة وزهيرة ومخضرمون وهو اي المخضرم من قال الشعر في الجاهلية ثم ادرك الاسلام كلبيد وحسان وقد يقال لكل من ادرك دولتين واطلقه المحدثون على كل من ادرك الجاهلية وادرك حيوة النبي صلى الله عليه وسلم وليست له صحبة ولم يشترط بعض اهل اللغة نفي الصحبة وقد مر في فصل الميم من باب الخاء المعجمة ومتقدمون ويقال الاسلاميون وهم الذين كانوا في صدر الاسلام كجرير والفرزدق ومولدون وهم من بعدهم كبشار ومحدثون وهم من بعدهم كابي تمام والبحتري ومتأخرون كمن حدث بعدهم من شعراء الحجاز والعراق ولا يستدل في استعمال الالفاظ بشعر هؤلاء بالاتفاق كما يستدل بالجاهليين والمخضرمين والاسلاميين بالاتفاق * واختلف في المحدثين فقليل لا يستشهد بشعرهم مطلقا واختاره الزمخشري ومن حذا حذوه * وقيل لا يستشهد بشعرهم الا بجعلهم بمنزلة الراوي فيما يعرف انه لا مساغ فيه سوى الرواية ولا مدخل فيه للدراية هذا خلاصة ما في الخفاجي وغيره من حواشي البيضاوي في تفسير قوله كلما اضألهم مشوا فيه الآية *

الشعر بالفتح والسكون موي والشعر الزائد شعر زائد يخالف للمنابت الطبيعية بان يكون منبته غير موضع الاشجار بل يكون قريبا ممايلي العين والشعر المنقلب شعر ينبت في الجفن عند موضع الاشجار ويكون رأسه منقلبا الى داخل العين والعروق الشعرية عروق دقاق كالشعر تنبت من محذب الكبد كذا في بحر الجواهر *

الشعور بضمين هو ادراك الشيء من غير ثبات وهذا عند الحكماء وهو اول مراتب وصول النفس الى المعنى فاذا حصل الوقوف قيل لذلك تصور فاذا بقي ذلك بحيث لو اراد استرجاعه امكنه ذلك قيل حفظه ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر والتذكر من خواص الانسان كالذكر كذا في بحر الجواهر * وفي الخفاجي حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى وما يخذعون الا انفسهم وما يشعرون الآية الشعور الاحساس اي الادراك بالحس الظاهر وقد يكون بمعنى العلم * وصرح الراغب انه مشترك بينهما * وذهب بعضهم الى ان اصله هذا وذاك مجاز منه صار لشهرته فيه حقيقة عرفية * والمشاعر الحواس

فيوافقه وزن شعري لكن الحكيم بسبب ذلك الوزن لا يصير شاعرا والشاعر بسبب ذلك الذكر يصير حكيما حيث سمي النبي عليه السلام شعرة حكمة ونفى الله كون النبي شاعرا وذلك لان اللفظ قالب المعنى والمعنى قلب اللفظ وروحه فاذا وجد القلب لا ينظر الى القلب فيكون الحكيم الموزون كلامه حكيما ولا يخرج عن الحكمة وزن كلامه والشاعر الموعظي كلامه حكيما هكذا ذكر الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة يس في تفسير قوله تعالى وما علمناه الشعر * وبالجمل فالشعر ما قصد وزنه اولا وبالذات ثم يتكلم به مراعى جانب الوزن فيتبعه المعنى فلا يرد ما يتوهم من ان الله تعالى لا تخفى عليه خافية وفاعل بالاختيار فالكلام الموزون الصادر عنه سبحانه معلوم له تعالى كونه موزونا وصادر عن قصد واختيار فلامعنى لنفي كون وزنه مقصودا لان الكلام الموزون وان صدر عنه تعالى عن قصد واختيار لكن لم يصدر عن قصد اولي وهو المراد ههنا فتأمل كذا ذكر الجليلي في حاشية شرح المواقف * فائدة * لا بأس بالشعر اذا كان توحيدا او حثا على مكارم الاخلاق من جهاد وعبادة وحفظ فرج وغض بصر وصلة رحم وشبهه او مدحا للنبي عليه السلام والصالحين بما هو الحق وكان ابوبكر وعمر شاعرين وكان علي اشعر الثلاثة ولما نزل والشعراء يتبعهم الغاؤون الآية جاء حسان وابن رواحة وغيرهم الى النبي صلى الله عليه وسلم وكان غالب شعرهم توحيدا وذكر فقالوا يا رسول الله قد نزلت هذه الآية والله يعلم انا شعراء فقال عليه السلام ان المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه وان الذي ترمونهم به نضح الذبل ونزل كذا ذكر احمد الرازي في تفسيره وفي البيضاوي ايضا مثله حيث قال والشعراء يتبعهم الغاؤون الم ترانهم في كل واد يقيمون لان اكثر مقدماتهم خيالات لا حقيقة لها واغلب كلماتهم في النسيب بالحرم وذكر صفات النساء والغزل والابتهاج وتمزيق الاعراض في القدح في الانساب والوعد الكاذب والافتخار الباطل ومدح من لا يستحقه والاطراء فيه ثم قال قوله الا الذين آمنوا الآية استثناء للشعراء المؤمنين الصالحين الذين يكثر ذكر الله ويكون اكثر اشعارهم في التوحيد والثناء على الله والحث على طاعته ولوقالوا هجوا ارادوا به الانتصار ممن هجاهم مكافئة هجاء المسلمين كعبد الله بن رواحة وحسان بن ثابت وكعب بن مالك وكعب بن زهير وكان عليه السلام يقول لحسان قل وروح القدس معك انتهى * التقسيم ذكر في بعض الرسائل العربي اعلم ان ابا الحسن الا هو ازي ذكر في كتاب القوافي ان الشعر عند العرب ينقسم اربعة اقسام الاول القصيدة وهو الوافي الغير المجزول لانهم قصدوا به اتم ما يكون من ذلك الجنس الثاني الرمل وهو المجزول رباعيا كان او سداسيا لانه اقصر عن الاول فشبهه بالرمل في الطواف وقد يسمى هذا ايضا قصيدة الثالث الرجز وهو ما كان على ثلاثة اجزاء كمشطور الرجز والسريع سمي بذلك لتقارب اجزائه وقلة حروفه تشبيها بالناقة التي في مشيتها ضعف لداء يعثر بها الرابع الخفيف وهو المتهوك واكثر ما جاء في ترقيص الصبيان واستقاء الماء من الآبار وانما يدعى الرامل شاعرا اذا كان الغالب على شعره القصيدة

الشر بالفتح والتشديد ضد الخير وقد سبق في فصل الراء من باب الخاء المعجمة *

الشطر بالفتح وسكون الطاء المهملة عند اهل العروض نقص النصف من اجزاء الدائرة كذا في رسالة قطب الدين المرخسي * وفي عنوان الشرف المشطور ما ذهب شطره انتهى اي هودائرة ذهب نصفها وان شئت قلت بيت ذهب نصفه او بحر ذهب نصفه و لذا يقال البيت مشطور والرجز مشطور و لذا وقع في بعض الرسائل المشطور بيت ذهب نصفه و مثل له بقوله يالاثمي في الهوى * لو ذقته لم تلم انتهى وهذا البيت من البسيط المشطور *

التشطير كالتصريف عند بعض اهل البديع قسم من السجع كما عرفت في باب السين المهملة وهو جعل كل شطري البيت سجعة مخالفة لاختها اي للسجعة التي في الشطر الآخر قولنا سجعة مفعول ثان للجعل بناء على انه يجوز ان يسمى كل فقرتين مسجعتين سجعة تسمية لكل باسم الجزء كقوله * شعر * تدبير معتصم بالله منتقم * بالله مرتغب في الله مرتقب * مرتغب اي راغب فيما يقربه من رضوان الله مرتقب اي منتظر ثوابه او خائف عقابه فالاول سجعة مبنية على الميم والثاني على الباء كذا في المطول *

الشعر بالكسر وسكون العين لغة الكلام الموزون المقفى كما في المنتخب وعند اهل العربية وهو الكلام الموزون المقفى الذي قصد الى وزنه وتقفيته قصدا اوليا والمتكلم بهذا الكلام يسمى شاعرا فمن يقصد المعنى فيصدر عنه كلام موزون مقفى لا يكون شاعرا الا ترى ان قوله تعالى لن تنا لوا البرحتى تنفقوا مما تحبون وقوله تعالى الذي انقض ظهرك ورفعنا لك ذكرك فانه كلام موزون مقفى لكن ليس بشعر لان الاتيان به موزونا ليس على سبيل القصد يعني ليس مقصوده تعالى ان يكون هذا الكلام شعرا على حسب اصطلاح الشعراء ولذا قال الله وما علمناه الشعر وما ينبغي له ان هو الا ذكر للعالمين فان الشاعر يكون المعنى منه تابعا للفظ لانه يقصد لفظا يصح به وزن الشعر وقافيته فيحتاج الى التخيل لمعنى يأتي به لاجل ذلك اللفظ فاذا صدر منه كلام فيه متحركات وسكنات يكون شعرا لانه قصد منه الاتيان بالفاظ حروفها متحركة وساكنة كذلك والمعنى يتبعه والشارع قصد المعنى فجاء على ذلك الالفاظ فيكون اللفظ منه تبعا للمعنى وعلى هذا ما صدر من النبي عليه السلام كلام كثير موزون مقفى لا يكون شعرا لعدم قصده الى اللفظ قصدا اوليا [كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم حين اصيبت اصبعه بالقطع والجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد قال تحسرا وحزنا * هل انت الا اصبع دميت * وفي سبيل الله مالمقيت * وهذا لا يسمى شعرا لعدم القصد وقد مر في لفظ الرجز في فصل الزاء من باب الراء] ويؤيد ما ذكرنا انك اذا تتبعت كلام الناس في الاسواق تجد فيه ما يكون موزونا واقعا في بحر من بحور الشعر ولا يسمى المتكلم به شاعرا ولا الكلام شعرا لعدم القصد الى اللفظ اولا * وههنا لطيفة وهو ان النبي عليه السلام قال ان من الشعر لحكمة يعني قد يقصد الشاعر اللفظ اولا فيوافقه معنى حكيم كما ان الحكيم قد يقصد معنى

بحسب الوجود و تارة بحسب المفهوم و الاخير هو المراد ههنا * أعلم ان في بعض الحواشي المعلقة على شرح النخبة قال الشاذ له تفاسير الاول ما يخالف فيه الراوي لمن هو ارجح منه و الثاني ما رواه المقبول مخالفا لمن هو اولى منه و المقبول اعم من ان يكون ثقة او صدوقا هو دون الثقة و الثالث ما رواه الثقة مخالفا لما رواه من هو اوثق منه و هذا اخص من الثاني كما ان الثاني اخص من الاول و الرابع ما يكون سوء الحفظ لازما لروايه في جميع حالاته فان كان سوء الحفظ عارضا يسمى مختلطا * و المراد بسوء الحفظ ترجم جانب الاعابة على جانب الغلط و الخامس ما يتفرد به شيخ و السادس ما يتفرد به ثقة و لا يكون له متابع و السابع و قد ذكره الشافعي ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الناس انتهى * و في الاتقان الشاذ من القراءة ما لم يصح سنده كقراءة ملك يوم الدين بصيغة الماضي و نصب يوم و اياك تعبد بصيغة المخاطب المجهول

فصل الرء * الشتر بفتح الشين و التاء المثناة الفوقانية في اللغة العيب و النقصان و عند اهل العروض هو الخرم بعد القبض في مفاعيلن كما ان الثرم هو الخرم بعد القبض في فعولن كذا في بعض الرسائل العربي فيبقى بعد الشتر من مفاعيلن فاعلن و الجزء الذي فيه الشتر يسمى اشتر كما في عروض سيفي و المنتخب فعلى هذا يحمل كلام عنوان الشرف حيث قال الشتر اجتماع الخرم و القبض و قد عرفت ايضا في لفظ الثرم في باب التاء المثناة *

[**الشجرة** الانسان الكامل مدبر هيكل الجسم الكلي فانه جامع الحقيقة منتشر الدقائق الى كل شيء فهو شجرة و سطية لاشرقية و جوبية و لا غربية امكانية بل امرين الامرين اصلها ثابت في الارض السفلى و فرعها في السموات العلى ابعاضها الجسمية عروقها و حقائقها الروحانية فروعها و التجلي الذاتي المخصوص باحدية جمع حقيقتها الذات في بسرائي انا الله رب العالمين ثمرتها كذا في الجرجاني *]

المشجر بفتح الجيم المشددة نزد شعراء داخل است در موشع و آن بيتى است كه راست نوبسند و آن را تنه درخت تصور كنند و نام آن بيت اصل كنند و بعد از يك طرف بيت اصل هم از لفظ اول آن بيت بيتى انشا كنند و بنويسند و چنين در طرف دوم بازاي لفظ دوم آن بيت اصل بيتى ديگر انشا كنند و بنويسند درين فرع كوئي دو لفظ از بيت اصل است باز از بيت اصل سه لفظ در صدر بيت فرع در هردو طرف آرند و همچنين تا اتمام كنند *

المشجر المطير بالياء المثناة التحتانية نزد شان عبارت است از آنكه در حشو ابیات مشجر آرند و در صدر نام پرندگان بنويسند و صورت شان هم در نقش آرند آن را مشجر مطير متصور نامند هكذا في جامع الصنائع و چون از مثال مشجر مطير استعلام مثال مشجر حاصل مى شود بر مثالش اقتصار نموده شد *

و يجيء في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو * ودر كشف اللغات ميگوید شهود بضم تين نزد سالکان رویت حق است بحق يعني کاسبی که از مراتب کثرات موهومات صوري و معنوي عبور نموده باشد و بمقام توحيد عياني رسیده و بدیدۀ حق بين بحکم کنت بصره الذي يبدى به در صور جميع موجودات بدیدۀ حق مشاهده نماید چون خود را و تمام موجودات را قايم بحق بيند لاجرم غيرية و اثنينية از پيش نظرش برخاسته باشد و هرچه بيند حق بيند و هرچه داند حق داند *

المشيد بفتح المثناة التحتانية المشددة در لغت بنای بلند کرده و دراز کرده کما في كنز اللغات * و نزد بلغاء کلامیست که نقطهای حروف منقطه او همه مستعلیه باشند مثاله * شعر * گفتم ز غم عشق تو من شاد شوم * و از نام خوش تو از غم آزاد شوم * کذا في مجمع الصنائع *

فصل الذال * الشان بتشديد الذال لغة المتفرد و عند اهل العربية كالصرفيين والنحاة ما يكون مخالف القياس من غير ان ينظر الى قلة وجوده و كثرته في الاستعمال نحو قود * و اما ما قل وجوده فيسمى وجوده نادرا سواء خالف القياس اولا كخزعال و ما يكون في ثبوته كلام يسمى ضعيفا كقرطاس بالضم فان الفصيخ بكسر القاف كذا في الجار بردي شرح الشافية في بحث تعبیر الزائد بلفظه وفي بحر الموج في تفسير قوله تعالى كذلك يبين الله لكم الآيات الكلام الوارد قبل وضع القواعد النحوية ان خالف قاعدة الكل او الجمهور يسمى شاذا على الصحيح بخلاف ما ورد بعده فانه ان خالف الكل يسمى ممنوعا و ان خالف الجمهور يسمى شاذا انتهى * و عند المحدثين حديث رواه المقبول مخالفا لمن هو اولى منه وهذا هو المعتمد و يقابله المحفوظ و هو ما رواه اولى من ذلك الراوي المقبول و يقرب منه ما قيل الشان ما خالف الراوي الثقة فيه جماعة الثقات بزيادة او نقص و بالجملة فراوي الشان قوي و راوي المحفوظ اقوى منه بمزيد ضبط او كثرة عدد لان العدد الكثير اولى بالحفظ من الواحد او غير ذلك من وجوه الترجيحات و بهذا عرفه الشافعي و جماعة من العلماء * وقال الجليلي و عليه حفاظ الحديث الشان ما ليس له الا اسناد واحد شذبه اي تفرد به شيخ ثقة او غيره فما كان من غير ثقة فمتروك لا يقبل و ما كان عن ثقة توقف فيه و لا يحتج به فلم يعتبر المخالفة و كذا لم يقتصر على الثقة * وقال الحاكم الشان هو الحديث الذي يتفرد به ثقة من الثقات و ليس له اصل متابع لذلك الثقة فلم يعتبر المخالفة ولكن قيد بالثقة * قال ابن الصلاح اما ما حكم عليه بالشذوذ فلا اشكال فيه و اما ما ذكره فمشكل بما يتفرد به العدل الحافظ الضابط كحديث انما الاعمال بالنيات هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و مقدمة شرح المشكوة و القسطلاني * اعلم ان النسبة بين الشان و المنكر العموم من وجه لاجتماعهما في اشتراط المخالفة و افتراق الشان بانه راويه ثقة او صدوق و المنكر راويه ضعيف * و ابن الصلاح سوى بينهما و قال المنكر بمعنى الشان فغفل عن هذا التحقيق كذا في شرح النخبة * وفي شرحه اعلم ان النسبة تارة تعتبر بحسب الصدق وتارة

بلا خلاف كما لو قتل لبغى او قطع طريق او تعصب وقوله ولم يجب به مال اي لم يجب على القاتل او عاقلته به اي بنفس ذلك القتل مال اي دية فلا تضره الدية الواجبة بالصلح او لصيانة الدم عن الهدر كما اذا قتل احد الابوين ابنه ان يجب فيهما القصاص الا انه اسقط بالصلح و حرمة الابوة مثلا على ان في شهادته روايتين كما في الكافي وقوله ولم يرث اي لم يصبه شيء من مرافق الحيوة هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي [بدانکه شهيد بر دو قسم است اول شهيد حقيقي و تعريف آن مفصلا گذشت دوم شهيد حكمي و آن بسيار اند و در كتابهاي فتاوي و احاديث مختلف است لهذا براي ضبط و احاطه آنها را از اكثر كتب فقه و فتاوي و احاديث و غيره فراهم آورده درين مقام جمع کرده شد تا كلفت مراجعت بسوي كتب مختلفه نافتد والله مسهل كل امر بدانکه شخص مسلم كه در وبا و طاعون بميرد و يا در تپ يا بعلت اسهال يا باستسقا يا بانتفاخ بطن وفات يابد يا بشكستن كشتي و جز آن در آب غرق شود يا زير سقف خانه و يا ديوار يا بنا يا درخت يا سنگ و امثال آنها فوت شود يا در حالت ولادت فرزند و يا در درد زه كه ولد وي بيرون نيامد و يا عقب ولادت از صدمه تولد ولد جاننش برود يا در راه سفر حج يا در غربت كه کسی از اقربا و احبا دران وقت حاضر نباشد و يا در سفر ديگر كه مسنون يا مستحب باشد مانند سفر براي زيارت مسنون روضه متبركه آنحضرت ضای الله عليه و سلم و يا سفر بيت المقدس و يا سفر براي زيارت اولياء و يا شهداء و يا علماء و يا در سفر براي طلب علم دين و يا براي طلب راه خدا بسلوك طريقت و طريق سلوك و يا در شب جمعه و يا در آتش يا در قحط از گرسنگي و يا از تشنگي و امثال آنها بميرد يا درنده از شير و گرگ و مانند آن او را بدرد يا بخورد و يا مار و كژدم و امثال آنها او را بگزد و يا ظالمی او را بكشد در امر معروف و يا نهی منكر بجا آوردن يا راه زنان و يا دزدان او را بكشند يا کسی او را خطاء كشته باشد و يا باقسام ديگر مثل جاري مجري خطا و يا قتل بالتسبيب خلاصه آنكه فعلی كه موجب ديت باشد يا کسی او را زهر داد تا هلاك شد و يا از برق يعنی از برق چنان روشني افتد كه از هيبت آن جان دهد و يا از آواز رعد كه از صدمه آن جاننش برود و يا از افتادن صاعقه ممات يابد و يا در عشق بميرد كه از لوث نيت فسق و فجور پاك باشد و عشق خود را افشا نكند و شخصيكه دوام با وضوء باشد تا آنكه با وضوء توديع حيات نمايد يا در عين حالت نماز وصال يابد پس اين جمله شهيدان حكمي اند كه در روز جزا اجر شهيدان يابند بفضلہ تعالى و ايشان را غسل دادن و كفن پوشانیدن واجب است هكذا في كتب الفقه و الفتاوي و الاحاديث *

المشاهدة هي الادراك باحدى الحواس الظاهرة او الباطنة * و المشاهدات هي المحسوسات و قد تجعل اعم او اخص منها و قد سبق في فصل السنين من باب الحاء * و شارح التجريد اطلق المشاهدات على قضايا قياساتها معها * و المشاهدة عند اهل السلوك رؤية الحق ببصر القلب من غير شبهة كانه رآه بالعين

اربعة اشكال فى الزائجة تسمى بالزوائد و قد سبق فى فصل الدال المهمة من باب الزاء المعجمة *
[وفى الجرجاني الشاهد هو فى اللغة عبارة عن الحاضر و فى اصطلاح القوم الصوفية عبارة عما كان حاضرا
فى قلب الانسان و غلب عليه ذكره فان كان الغالب عليه العلم فهو شاهد العلم و ان كان الغالب عليه
الوجد فهو شاهد الوجد و ان كان الغالب عليه الحق فهو شاهد الحق انتهى *]

[شواهد الحق هي حقائق الاكوان فانها تشهد بالمكنون *]

شواهد التوحيد هي تعيينات الاشياء فان كل شئ له احدىة بتعين خاص يمتاز بها عن كل ماعداه
كما قيل * شعر * ففي كل شئ له آية * تدل على انه واحد *

شواهد الاشياء اختلاف الاكوان بالاحوال و الاوصاف و الانفعال كالمزوق يشهد على الرازق و الحى
على المحيى و الميت على المميت و امثالها كذا فى الاصطلاحات الصوفية *]

الشهيد هو فى الشرع يطلق على الشهيد فى احكام الدنيا مثل عدم الغسل و غيره و هو الشهيد
الحقيقي شرعا و يطلق ايضا بطريق الاتساع على الغريق و الحريق و المبطون و المطعون و الغريب
و العاشق و ذات الطلق و ذي ذات الجنب و غيرهم مما كان لهم ثواب المقتولين كما اشير اليه فى المبسوط
و غيره فهم شهداء فى احكام الآخرة * و الشهيد فى الاصل من الشهود اى الحضور او من الشهادة اى الحضور
مع المشاهدة بالبصر او البصيرة ثم سمي به من قتل فى سبيل الله تعالى اما الحضور الملائكة اياه
تنزل عليه الملائكة و اما الحضور روحه عنده تعالى كما فى المفردات فهو على الاول بمعنى المفعول
و على الثانى بمعنى الفاعل * و عرف الشهيد فى احكام الدنيا صاحب مختصر الوقاية بانه مسلم
طاهر بالغ قتل ظلما و لم يجب به مال و لم يرتكب فاحشا فاحتراز عن الكافر فيغسل كذا قيل * و فيه انه
لا يجب غسل كافر اصلا و انما يباح غسل كافر غير حربى له و لى مسلم كما فى الجلالى فالحق انه جنس
فلا يحتراز به عن شئ * و الطاهر من ليس به جنابة و لا حيض و لا نفاس و لا انقطاع احدهما كما هو المتبادر فاذا
استشهد الجنب يغسل و هذا عند ابي حنيفة رح خلافا لهما و اذا انقطع الحيض و النفاس فاستشهدت
فهو على هذا الخلاف و اذا استشهدت قبل الانقطاع تغسل على اصح الروايتين عنه كما فى المضمرات
وقيد البالغ احتراز عن الصبي فانه يغسل عنده اذا الشهادة صفة مدح يستحق الانسان بعقل و لا عقل له
يعتد به فاذا قتل المجنون غسل ايضا عنده خلافا لهما فعلى هذا خرج المجنون ايضا بهذا القيد فلا حاجة
الى قيد عاقل كما ظن * و لو قيل بدل بالغ مكلف يكون حسنا و قوله قتل ظلما اى بان يقتله اهل الحرب
او البغي او قطاع الطريق او المكابرون عليه فى المصر ليلا بسلاح او غيره او نهارا بسلاح او خارج المصر بسلاح
او غيره فاذا قتل فى قتال هؤلاء لم يغسل و انما قال قتل لانه اذا مات و لو فى المعركة غسل و انما قال ظلما
لانه لو قتل برجم او قصاص او تعزير او افتراس سبع او سقوط بقاء او غرق او حرق او طلق او نحوها غسل

عن يقين و ذلك المخبر يسمى شاهداً فقولنا بحق اي بمال او غيره مما يثبت و يسقط فيشتمل حق الله تعالى و حق العبد الا انه يستعمل في العادة في حق مالي لا غير كما في اقرار الكرمانى و قولنا للغير اي حصل لغير المخبر من كل الوجوه كما هو المتبادر فيخرج عنه الانكار فانه اخبار لنفسه في يده و كذا دعوى الاصل لانه اخبار لنفسه على غيره و كذا دعوى الوكيل فانه ليس اخباراً للغير من كل الوجوه و قولنا على آخر يخرج اقرار فانه اخبار للغير على نفسه و قولنا عن يقين يخرج الاخبار الذي هو عن حساب و تخمين و لابد من قيد آخر و هو قولنا في مجلس الحكم اي مجلس القضاء كما فتح القدير ليخرج مالم يس في مجلس الحكم فانه لا يسمى شهادة كذا في جامع الرموز و البرجندى و غيرهما * و عند الصوفية هي عالم الملك كما في كشف اللغات *

[الشهود روية الحق *

شهود المفصل في المجمع روية الكثرة في الذات الاحدية *

شهود المجمع في المفصل روية الاحدية في الكثرة كذا في الاصطلاحات الصوفية *

شهادة الاصول عند اهل الاصول هي مقابلة الوصف الملائم بقوانين الشرع لتحقيق سلامته عن المناقضة و المعارضة كما يقال لا تجب الزكاة في ذكر الخيل فلا تجب في اثباتها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور و الاناث و ادنى ما يكفي في ذلك اعلان و اما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فمتعذر او متعسر * و صاحب التذقيح فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه مثاله الولاية على الثيب الصغيرة قياساً على الولاية على البكر الصغيرة و العلة الصغرى هي علة ملائمة و شهادة الاصل موجودة ههنا فان له اصلاً معيناً و هو الولاية على البكر الصغيرة يوجد في ذلك جنس الوصف او نوعه و هو الصغر * و قال الشافعي يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل و التوضيح يطلب من التوضيح و التلويح *

الشاهد عند الفقهاء ما عرفت آنفاً و عند المحدثين ما مر في لفظ المتابعة في فصل العين من باب التاء المثناة الفوقانية * و عند اهل المناظرة ما يدل على فساد الدليل للتخلف او لاستلزامه المحال كذا في الرشيدية و بهذا المعنى وقع الشاهد في تعريف النقض الاجمالي * و عند اهل العربية الجزئي الذي يستشهد به في اثبات القاعدة لكون ذلك الجزئي من التنزيل او من كلام العرب الموثوق بعريتهم و هو اخص من المثال و يجيء في فصل الام من باب الميم * و الشاهد عند اهل التصوف هو التجلي كما في بعض الرسائل * و در كشف اللغات ميگوید شاهد نزد سالکان حق را گویند باعتبار ظهور و حضور زیرا که حق بصور اشياء ظاهر شده که هو الظاهر عبارت از انست و در عرف شاهد مرد خوبصورت را گویند انتهى * و نزد منجمان مزاعم را گویند چنانکه در فصل ميم باب زاي معجمه گذشت * و الشواهد عند اهل الرمل هي

الجماعة الذين يقتدون به و يحبونه و لا ينكرون عليه فان علم انه لا ينكرون عليه علماء زمانه و بعض العلماء يقتدون به و اكياس الناس من الشيوخ و الشبان يبائعونه و يرجعون اليه في طلب الطريقة و الحقيقة يعلم انه ماهر في ذلك فيقتدي به و يعتقد في قلبه ان لا شيخ له غيره و لا يوصله الى الله الا هذا و هذا يسمى توحيد المطلب و انه ركن عظيم * بدانکه یکی بودن شیخ در صورتیست که شیخ قریب باشد و زنده باشد و موصوف بما ذکر باشد و اما اگر بعید بود و رسیدن نتواند روا بود که شیخ تربیت و صحبت دیگری را بگیرد تا در هلاکت نیفتد اما باید که پیر تربیت و صحبت مخالف آن پیر ارادت نباشد تا مرید را با پیر ارادت خللی نیفتد و كذلك بعد ممات پیر نیز روا بود که از بهر ارشاد و تربیت دیگری توجه نماید و اما اگر موصوف بما ذکر نباشد روا بود که باوجود آن پیر ارادت پیر تربیت دیگری را بگیرد فقد ذکر في فتاوى الصوفية يجوز للمريد ان يكون له المشايخ في الصحبة و الارادة و الارشاد و لا يجب عليه ان يتخذ شيخا واحدا البته و لا يتجاوز عنه قال و قد باحثت في هذه المسئلة مع اهلها فاستقر الامر على ذلك فصارت مسئلة المريد مسئلة التلميذ و لاقتداء يختار الافضل منهم و هو كالأب الحقيقي و غيره كالرضاعي * و في فصوص الآداب اگر کسی از نادانی خود بجاهل یا بمبتدع و یا بکسی که درو اندک صورت بدعتی باشد متابعت کرده و با او ارادت آورده یا از دست او خرقة باطل پوشیده باشد باید که باز بخدمت شیخ بحق رود و تجدید ارادت کند و از دست او خرقة پوشد تا گمراه نشود * شیخ قوام الحق میفرماید بفتوی علماء بالله مقتدیانی که بطن کمال متابعت و اقتداء بطریقت کرده بودند چون بعلامات و معاملہ کمان متابعت علماء طریقت و مشغولی بغیر سنن ایشان معلوم شد که اهل اقتدا نبودند واجب است از روی طریقت که از اقتدای ایشان باز آیند و بشیخ حقانی متوجه شوند تا حق تعالی کمال روزی کند کذا في مجمع السلوك * فائدة * بدانکه چهار پیر نزد صوفیه عبارتست از چهار شخص که حضرت علي کرم الله وجهه خرقة خلافت فقر که اولاً از رسول صلی الله علیه و سلم باو رسیده بود بایشان ارزانی فرمود اول حضرت امام حسن دوم حضرت امام حسین سیوم خواجه کمیل بن زیاد چهارم خواجه حسن بصری * و قيل خرقة فقر را حضرت علي تنها بحسن بصری داد و از وی چهارده خانواده ظاهر شد * و قيل خرقة آنحضرت بدو کس رسید حضرت حسن بصری و خواجه کمیل بن زیاد کذا في مرآة الاسرار *

فصل الدال * التشديد كالتصريف في العرف اسم للكيفية العارضة للحرف بالادغام

و يقابله التخفيف * و عند اهل البديع هو التضمين و يسمى ايضا بالاعذات و الالتزام و لزوم ما لا يلزم و يجيء في فصل النون من باب الضاد المعجمة *

الشهادة بالفتح و الهاء المخففة لغة خبر قاطع كما في القاموس و شرعا اخبار بحق للغير على آخر

خمسين سمي به لغذاء قواه اوللقرب منه انتهى * وفي البرجندي ناقلا من النهاية الشيخ الفاني هو الذي يزداد كل يوم ضعفه الى موته والا لا يكون شيخا فانيا والشيخان عند الفقهاء الحنفية يراد بهما ابو حنيفة و ابو يوسف سميا بذلك لانهما استاذان لمحمد رحمهم الله * والمحدثون يطلقون الشيخ على من يروى عنه الحديث كما يستفاد من كتب علم الحديث وقد سبق في المقدمة ان المحدث هو الاستاذ الكامل وكذا الشيخ والامام * والشيخ عند السالكين هو الذي سلك طريق الحق وعرف المخاوف والمهالك فيرشد المريدين ويشير اليه بما ينفعه وما يضره * وقيل الشيخ هو الذي يقرر الدين والشرعية في قلوب المريدين والطالبين * وقيل الشيخ الذي يحب عباد الله الى الله ويحب الله الى عباد الله وهو احب عباد الله الى الله * وقيل الشيخ هو الذي يكون قدسي الذات فاني الصفات * شيخ قطب بختيار اوشي فرمود شيخ آنست كه بقوت نظر باطن زنگار دنيا و جز آن از دل مرید ببرد تا هيچ كدورتی از غل و غش و فحش و آلايش دنيا در سينه او نماند * سيد محمد حسيني كيسو دراز ميفرمايد آنكه بر آب يا هوارود و آنچه بگويد همان شود و از مردان غيب ملاقي شود نه طعام خورد نه شراب شيخ نباشد شيخ آن باشد كه بروكشف ارواح و قبور شود و ملاقات ارواح انبيا شود و تجلي افعال و صفات و ظهور ذات بود از عقباتها گذشته اين معني نقد وقت باشد و آن را كه او خليفه گيرد بايد كه بدین صفات متصف باشد * صاحب مجمع السلوك گوید كه شيخ نزد ما همون باشد كه مستقيم بر شرع باشد آنچه شيخ قطب الدين وسيد محمد ميگویند باشد يا نباشد * و المشيخة هي الدلالة و الحقايرة في الطريق و شرطه ان يكون عالما بكتاب الله و سنة رسوله عليه السلام و لیس كل عالم باهل للمشيخة بل ينبغي ان يكون موصوفا بصفات الكمال و معرضا عن حب الدنيا و الجاه و ما اشبه ذلك و يكون قد اخذ هذا الطريق النقي عن شيخ محقق تسلسلت متابعته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم و ارتاض بامره رياضة بالغة من قلة الطعام و الكلام و المنام و قلة الاختلاط مع الانام و كثرة الصوم و الصلوة و الصدقة و نحو ذلك وبالجملة يكون متخلقا بخلق النبي عليه السلام و لا يصلح للتربية و المشيخة المجذوب فانه و ان ذاق المقصود لكنه لم يذق الطريق الى الله و كذا لا يصلح للمشيخة السالك فقط فالصالح لها اما المجذوب السالك و هو اعلى واليق واما السالك المجذوب [وفي الاصطلاحات الصوفية الشيخ هو الانسان الكامل في العلوم الشرعية و الطريقة و الحقيقة البالغ الى حد التكميل فيها لعلمه بآفات النفوس و امراضها و ادوائها و معرفته بدوائها و قدرته على شفائها و القيام بهداها ان استعدت و وقفت لاهتدائها انتهى * فائدة * اذا وصل المرید الى الشيخ ينبغي ان يحتاط و يجتهد في معرفة الشيخ انه هل يصلح للمشيخة ام لا فان اكثر الطالبين هلكوا في هذا المنزل بل هلك عموم الناس كان بالاقتداء بالائمة المضلة و طريقه ان يتفحص انه مستقيم على الشرع و على الطريقة و الحقيقة فان كان مبتدیا يعرف ذلك من افواه الناس و من احوال

و نزد اهل رمل عبارت است از شکلی که حاصل شود از ضرب کردن متن در صاحبخانه و بجایی فی لفظ المتن شرح ذلك في نون باب الميم •

التشريح بالراء المهملة في اللغة اظهار الشيء وكشفه يقال شرحت الغامض اذا فسرته ومنه تشريح اللحم وفي اصطلاح الاطباء عبارة عن علم تعرف به اعضاء الانسان باعيانها و اشكالها و اقدارها و اعدادها و اصنافها و اوضاعها و منافعها و المناسبات بين المعنيين لا تحتاج الى التشريح و اما العلم بكيفية مباشرة التشريح فهو علم آخر يسمى بعلم التشريح المشتمل عليه كتاب جالينوس كذا في شرح القانونية •

الشطخ عبارتست از کلام فراخ گفتن بی التفات و مبالاة چنانچه بعضی بندگان هنگام غلبه حال و سکرو غلبات گفته اند فلا قبول لها و لا رد لا يؤخذ ولا يؤخذ چنانکه ابن عربی گوید انا اصغر من ربي بسنتين و بایزید گوید سبحاني ما اعظم شاني و منصور گوید انا الحق و وجه عدم قبول آنست که غیر انبیاء معصوم کسی نیست شاید که در باطل افتاده باشد و وجه عدم رد آنست که از اهل معرفت صادر شده شاید که باشد نظر او بر معنی باشد که دیگران از آن محجوب اند پس رد کردن اینجا رد حق باشد پس اسلم آنست که لا قبول لها و لا رد لا اضطراب الطرفين كذا في مجمع السلوك [وفي تعريفات الجرجاني الشطخ عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة و دعوى يصدر من اهل المعرفة باضطراب و اضطراب و هو من ذلات المحققين فانه دعوى حق يفصح بها العارف لكن من غير اذن الهي انتهى •]

فصل الخاء • الشدخ بالفتح و سکون الدال المهملة هو تفرق اتصال في طول العصب وكسر الرأس كذا في بحر الجواهر • و في شرح القانونية ان كان تفرق الاتصال في العصب طولا يسمى شقا و عرضا يسمى تبعا و ان اكثر عدده يسمى شدخا •

الشمراخية گروهی اند از خوارج اصحاب عبد الله بن شمر اخ كذا في الصراح و يجوزون وطئ النساء برضاهن بلا نكاح و يمثلون بالريحان كذا في تذكرة المذاهب • و در توضیح المذاهب گفته شمراخیه فرقه است از فرق متصوفه مبطله میگویند چون صحبت قدیم شود امر و نهی از بنده میخیزد و نیز بآواز طبل و سرود خوشدل شوند و زنا مباح میدانند و بصورت صلاح و تقوی در اطراف عالم میگردند و افساد میکنند و قتل ایشان مباح است •

الشيخ بالفتح و سکون المثناة التحتانية پیر و خواجه شیوخ اشياخ جمع شيخ بالکسر و فتح الياء شيخان مشيخة شیوخاء كذلك كذا في الصراح • و في جامع الرموز في كتاب الصلوة في فصل و سن للمختصر المشايخ بالياء جمع المشيخة بفتح الميم و الشين اما مكسورة مع سکون الياء او ساكنة مع فتحها هي اسم جمع فان الاشياخ و الشيوخ جمع للشيخ و هو من خمسين او احدى وخمسين او احد و ستين الى آخر العمر وقد يعبر به عما يكثر علمه لكثرة تجاربه و معارفه • و فيه في كتاب الصوم و الشيخ الفاني من جاوز عمره

الشغب بالغين المعجمة يجيئ في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة مع

بيان القياس المشاغبي •

الشيبانية بالمتناة التحتانية فرقة من الخوارج الثعلبية اصحاب شيبان بن سلمة قالوا بالجبر

ونفي القدرة الحادثة كذا في شرح المواقف •

فصل الشاء المثناة * التشعيت بالعين المهملة كالتصريف عند اهل العروض هو ان يقطع الورد

المجموع ولا يكون الا في الخفيف والمجث كذا في عنوان الشرف ومثله في جامع الصنائع حيث قال

تشعيت افگندن متحرك باشد از ورد مجموع و آن مخصوص است بفاعلاتن تا مفعولن شود و هكذا

في رسالة قطب الدين السرخسي قال التشعيت اسقاط احد متحركي فاعلاتن [اما اللام كما هو مذهب

الخليل فيبقي فاعاتن فينقل الى مفعولن او العين كما هو مذهب الاخفش فيبقي فالاتن فينقل الى

مفعولن و يسمى مشعنا كذا في الجرجاني •]

فصل الجيم * الشج بالفتح والتشديد هي جراحة الرأس خاصة في الاصل ثم استعمل في

غيره من الاعضاء الشجاج الجمع وفي شرح القانونچه تفرق الاتصال انكان في عظم الرأس يسمى على الاطلاق

شجة وشجاجا • [اعلم ان الشجاج عشرة اقسام وذلك لان قطع الجلد ابد منه للشجة وبعد القطع اما ان

يظهر الدم اولا الثاني هو الحارثة وهي التي تخدش الجلد ولا يخرج الدم والاول اما ان يسيل الدم

بعد الاظهار اولا الثاني هو الدامعة وهي التي تظهر الدم ولا تسيله كالدمع في العين والاول اما ان يقطع

بعض اللحم اولا الثاني هو الدامية وهي التي تسيل الدم والاول اما ان يكون قطع اكثر اللحم الذي

بينه وبين العظم اولا الثاني هو الباضعة وهي التي تقطع الجلد والاول اما ان اظهرت الجلد

الرقيقة الحائلة بين اللحم والعظم اولا الثاني هو المتلاحمة وهي التي تأخذ في اللحم والاول اما ان

يقتصر على الاظهار او يتعدى والاول هو السمحاق وهي التي تصل الى السمحاق وهي جلدة رقيقة

بين اللحم وعظم الرأس والثاني اما ان ينحصر على اظهار العظم اولا والاول هو الموضحة وهي التي

توضح العظم والثاني اما يقتصر على كسر العظم اولا والاول هو الهاشمة وهي التي تكسر العظم والثاني

اما ان يقتصر على نقل العظم وتحويله من غير وصوله الى الجلد التي بين العظم والدماغ اولا والاول

هو المنقلة وهي التي تنقل العظم بعد الكسر والثاني هو الآمة وهي التي تصل الى ام الرأس وهو المذي

فيه الدماغ وهي العاشرة وبعد هذه الشجاع شجة اخرى وهي الدامغة وهي التي تخرج الدماغ

ولا تبقى النفس بعدها عادة فكانت قتلا لاشجة فلهذا لا تعد من الشجاج هكذا في الهداية والعناية •]

التشنج بالنون هو تقلص يعرض للعصب يمنع الاعضاء عن الانبساط كذا في الموجز وبحر الجواهر •

فصل الحاء * الشرح بالفتح وسكون الراء المهملة در لغت بمعني كشاده وبيدا کردن است

والاصول التي تتخذ منها الاشربة هي العنب والزبيب والتمر والحبوب كالحنطة والشعير والذرة والفواكه كالاجاص والفرصاد والشهد والفانيد والالبان اما العنب فما يتخذ منه خمسة الخمر والبانق والمنصف والمثلث والبختج والمتخذ من الزبيب شيثان نقيع ونبيذ والمتخذ من التمر ثلاثة السكر والنقيع والنبيذ والمتخذ من الحبوب والفواكه وغيرهما شدي واحد حكما وان اختلف اسما من النقيع لنبيذ العسل كذا في الكفاية • والطباء اذا اطلقوا الشراب ارادوا به الخمر واذا قالوا الشراب الممزوج ارادوا به ما يمزج بالماء وما ليس بمرزوج يسمى بالشراب الخالص والصرف • اعلم ان للشراب اربع مراتب الحديث وهو الشراب الذي لم تمض عليه ستة اشهر ويقال له العصير والذي مضت عليه ستة اشهر ولا يزيد على السنة يسمى الشراب المتوسط والذي مضى عليه اربع سنين يسمى القديم والمتوسط يسمى العتيق والشراب الريحاني هو الشراب الصرف الطيب الرائحة • وقيل هو خالص الصفرة او الحمرة او الخضرة متوسط القوام عطر الرائحة جدا طيب الطعم • قال السديدي هو الشراب الرقيق الاخضر اللون الطيب الرائحة اللطيف القوام الصافي الصرف والشراب المغسول هو المثلث وشراب الحصرم وشراب الاجاص هو شربته عند اطباء لاربه والفرق بينهما ان الشراب يقوم مع السكر والرب يقوم العصارة بسكر كذا في بحر الجواهر وغيره فللشراب معنيان احدهما المشروب من المائعات اي السيلالات و ثانيهما المائع الذي يقوم مع السكر وكذا قال في بحر الجواهر الاشربة هي السيلالات التي يطرح فيها السكر وما يجري مجراها والشراب عند الصوفية هو العشق • در كشف اللغات ميگرود شراب نزل سالكان عبارات از عشق و محبت و بخودي و مستي است كه از جلوه محبوب حقيقي حاصل شود و ساكت و بيخود گرداند و شراب سمع نور عارفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميگردد و آن دل را منور كند •

[الشعب اعلم ان كل جماعة كثيرة من الناس يرجعون الى اب مشهور بما مر زائد فهو شعب كعدنان ودونه القبيلة وهو ما انقسمت فيها انساب الشعب كربيعة ومضر ثم العمارة وهي ما انقسمت فيها انساب القبيلة كقريش وكنانة ثم البطن وهي ما انقسمت فيها انساب العمارة كبني عبد مناف وبني مخزوم ثم الفخذ وهي ما انقسمت فيها انساب البطن كبني هاشم وبني امية ثم العشيرة وهي ما انقسمت فيها انساب الفخذ كبني عباس وبني ابي طالب والحكي يصدق على الكل لانه للجماعة التنازلة بمربع منهم هكذا في كليات ابي البقاء •]

الشعيبية بالعين المهملة فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب شغيب بن محمد وهم كالميمونية في البدع الا في القدر كذا في شرح المواقف •

المنشعب عند الصرفيين هو المزيد [يعني الابنية المتفرعة من اصل بالحق حرف من الحروف الزوائد التي يجمعها قولهم هويت السمان نحو اكرم او بتكرير حرف العين من اية حرف كانت نحو كرم كذا في الجرجاني •]

او الدواب و المآل واحد • وفي البرجندی المفهوم من اكثر الكتب ان الشرب هو نوبة الانتفاع بالماء سقيا للمزارع و المشاجر و اما سقي الدواب فداخل في الشفة •

الشربة بالفتح و السكون قد اراد الاطباء بها تناول سواء كان المتناول متكاثفا او لا و لذا يقال الشربة من دواء كذا مثقالا مثلا كذا في بحر الجواهر •

الشراب في اللغة كل ما يشرب من المائعات اي الذي لا يتأتى فيه المضغ حالا كان او حراما و الاشربة الجمع و في الشريعة هو الشراب الحرام على ما في جامع الرموز و الحرام يشتمل ما حرم عند الكل او اختلف في حرمة و لذا وقع في البرجندی المتبادر من الشراب في عرف الفقهاء ما حرم او اختلف في حرمة بشرط كونه مسكرا انتهى [اعلم ان لفظ الشراب يطلق في عرف العام على كل مائع مسكر متخذ من العنب و غيرها من الفواكه و الحبوب و غيرها و مثله لفظ مي في الفارسية كما قال قائل منهم • شعر • نمی دانند می خواران انجام شراب آخر • بآتش می روند این ابلهان از راه آب آخر • و اما الخمر فمختص بماء العنب اذا غلى و اشتد و قذف بالزبد باجماع اهل اللغة و عليه يحمل ما وقع في التنزيل و اما اطلاقها على مسكر آخر فمجاز محدث بعد نزول آية التحريم فلا يمكن ان يحمل ما انزل سابقا على المجاز المستحدث و هذا عند الحنفية و استدلوا بوجه الوجه الاول اجماع اهل اللغة و اهل العلم على ان لفظة الخمر موضوعة لما ذكر لما في الهداية و الزيلعي و الطحطاوي و البرجندی و غيرها لذا انه اسم خاص باطباق اهل اللغة فيما ذكرنا و هو النبي من ماء العنب اذا غلى و اشتد و قذف بالزبد و هذا هو المعروف عند اهل اللغة و اهل العلم و تسمية غيرها مجاز و الوجه الثاني استعمال العرب الموثوقين بعربيتهم الذين يشهد بكلامهم و منهم المتنبي فان شعرة ناطق بان اصل الخمر هو العنب حيث قال • شعر • فان تكن تغلب الغلباء عنصرها • فان في الخمر معنى ليس في العنب • و الوجه الثالث ان كنية الخمر مشعرة بان العنب اصلها كما يقال بنت العنقود و بنت العنب و الوجه الرابع ان لفظة الخمر خاصة في ما ذكر و غيرها من المسكرات سمي باسماء آخر نحو الباذق و المنصف و المثلث و النقيع و النبيذ و غيرها و اختلاف الاسماء يدل على اختلاف المسميات هكذا في الهداية و غيرها و الوجه الخامس قوله تعالى اني اعصر خمرا فالمراد بلفظ الخمر ههنا العنب لا غير باجماع المفسرين و اتفاق العلماء المتقدمين و المتأخرين من قبيل اطلاق المسبب على السبب و الاصل المتفق عليه في هذا الباب ان السبب يستعار للمسبب مطلقا اي سواء كان السبب مختصا بالمسبب او لا و اما استعارة المسبب للسبب فلا يصح الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب يعني لا يكون لذلك المسبب سبب آخر كما في لفظة الخمر فانها مختصة بالعنب هكذا في كليات ابى البقاء الحسنی الكفوي الحنفي [وفي الدرر الشراب لغة كل ما يشرب مسكرا كان او لا و شرعا مائع يسكر انتهى كلامه

مصلحة و فائدة لان هذا مستنكر في حقه اذ لا يصح لديه تردد و لا امكان حكمين مختلفين بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه * فان قلت فكيف يصح قولهم ان شاء اوجد العالم و ان لم يشاء لم يوجد * قلت صدق الشرطية لا يقتضى صدق المقدم او امكانه فقله ان لم يشأ غير صادق بل غير ممكن * [وفي الجرجاني مشية الله عبارة عن تجلية الذات و العناية السابقة لاييجاد المعدوم او اعدام الموجود و ارادته عبارة عن تجليته لاييجاد المعدوم فالمشيئة اعم من وجه من الارادة و من تتبع مواضع استعمال المشيئة و الارادة في القرآن يعلم ذلك و ان كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر انتهى *]

فصل الباء الموحدة * الشاب بتشديد الموحدة لغة من يكون سنه ما بين الثلاثين الى

اربعين و الشيخ هو المسن بعد الكهل و هو الذي انتهى شبابه و الشاب شرعا من خمس عشرة سنة اي من حد البلوغ الى ثلاثين ما لم يبلغ عليه الشيب و الكهول من ثلاثين الى خمسين و الشيخ شرعا ما زاد على خمسين كذا في البرجندي ناقلا من المغرب * وفي جامع الرموز في بيان الصلوة بالجماعة الشابة بالتشديد لغة الزائدة من تسع عشرة سنة الى ثلث و ثلاثين سنة و شرعا من خمس عشرة سنة الى تسع وعشرين سنة و فيه في كتاب الايمان الشاب لغة من تسع عشرة سنة و الكهل من اربع و ثلاثين و الشيخ من احد و خمسين الى آخر العمر كما في التتمة * و ذكر في القاموس ان الكهل من احدى و ثلاثين و الشيخ من خمسين الى آخر العمر *

التشبيب كالتصريف در لغت ذكر ايام شباب و صفت معشوق و شرح حال خویش است و در استعمال شعراء آنست که صفت هر چیز که کند مثل عشق و معشوق و فراق و امثال آن و شرح هر حال که دهد مانند حال مکن معشوق و حال خود و حال زمان و حال زمانیان و نحو آن تا مدح ممدوح آنرا تشبيب خوانند و بالجملة ابیاتی که اوایل قصیده باشد تا مدح ممدوح مشتمل بر آنچه خاطر خواهد آنرا تشبيب نامند [و هر قصیده که مشتمل باشد بر ابیات تشبيب لازم است که آنرا تخلص آرند یعنی کریر و انتقال است از اسلوب تشبيب سوي مدح ممدوح بوجهی مناسب و طرزی لطیف و هر قصیده که درو تخلص نبود آنرا مقتضب گویند و هر قصیده که از تشبيب خالي بود چنانچه ابتداء بمدح کند آنرا مجدد نامند کذا في مجمع الصنائع] و صاحب جامع الصنائع تشبيب را مرادف غزل ساخته * و در تيسر القاري ترجمه صحيح بخاري گفته تشبيب آنرا گویند که شاعر پیش از ذکر مدائح ابیاتی میآرد که دران ذکر حسن و جمال محبوبی کند و بعضی مطالب می آرد غیر از مدائح *

الشرب بالكسر و سکون الراء المهملة لغة الماء المشروب و ما قيل انه لغة نصيب الماء اي الحظ المعين من الماء الجاري او الراكد للحيوان او الجماد فمشير الى هذا و شريعة زمان الانتفاع بالماء سقيا للمزارع او الدواب كذا في جامع الرموز * وفي شرح ابی المكارم انه شرعا نوبة الانتفاع بالماء سقيا للمزارع

وفى الحادث مجاز • وقال الجهمية هو الحادث • وقال هشام بن الحكيم هو الجسم • وقال ابوالحسين البصري والنصيبني من المعتزلة البصريين هو حقيقة فى الموجود مجاز فى المعدوم وهذا قريب من مذهب الاشاعرة لانه ادعى الاتحاد فى المفهوم ودعواهم اعم من ذلك كما مر والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشئ وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعدت عليه اللغة والظاهر مع الاشاعرة فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشئ على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شئ تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشئ قابلوه بالانكار ولا يفرقون بين ان يكون قديما او حادثا جسما او عرضا ونحو خلقك من قبل ولم تكن شيئا ينفي اطلاق الشئ على المعدوم ونحو والله على كل شئ قدير ينفي اختصاصه بالقديم ونحو ولا تقولن لشيئ اني فاعل ذلك غدا ينفي اختصاصه بالجسم وقول لبيد الا كل شئ ما خلا الله باطل • وكل نعيم لا محالة زائل • ينفي اختصاصه بالحادث هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم في بيان ان المعدوم شئ ام لا وغيرهما كحواشي الخيالي • والشئ عند المحاسبين هو العدد المجهول المضروب في نفسه في باب الجبر والمقابلة •

المشيئة هي على مذهب المتكلم الارادة كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث القديم ومثله وقع في شرح العقائد للنسفي قال الارادة والمشئة عبارتان عن صفة فى الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل انتهى • وقال احمد جند في حاشيته لا فرق بين المشئة والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشئة صفة واحدة ازلية لله تعالى تتناول ماشاء الله من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات انتهى وعلى مذهب الحكيم هي العناية الازلية المسماة بالقضاء كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث القديم هذا • والمولوي عبد الرحمن الجامي قال بتغاير المشئة والارادة حيث قال فى الفص اللقمانية ان المشئة توجه الذات الالهية نحو حقيقة الشئ ونفسه اسما كان ذلك الشئ او صفة او ذاتا والارادة تعلق الذات الالهية بتخصيص احد الجائزين من طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه فالارادة اذا تعلقت بالمهية ترجع تارة جانب وجوده وتارة جانب عدمه بخلاف المشئة فان متعلقها نفس المهية من غير ترجع احد جانبيها فعلى هذا اذا توجهت الذات الالهية نحو صفة الارادة واقتضت تعلقها باحد طرفي الممكن كما هو مقتضاها لا يبعد ان يسمى ذلك التوجه مشئة الارادة فهذا الذي ذكرنا من التقدم الذاتي للمشئة على الارادة وامكان الاختلاف في متعلق الارادة دون المشئة هو الفرق بينهما واما من جهة اتحادهما بالنسبة الى الهوية الغيبية الذاتية فعينهما سواء انتهى • وقال فى الفص الاول مشئة الله هي الاختيار الثابت له وليس اختياره سبحانه على النحو المتصور من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجم احدهما لمزيد

سوخته شوم و از سدرۃ المنتهى چهار نهر مى بر آیند دو در باطن و دو در ظاهر آنکه در باطن اند در بهشت مى روند و آنکه در ظاهر اند نیل و فرات اند هكذا في مدارج النبوة • [سدرۃ النبى درختی است که از معجزه آنحضرت صلى الله عليه و سلم شق شده بود و قصه او آن است که آنحضرت در سفرى در شب تاریک بر شتر سوار شده خواب آلود میرفت تا آنکه بدرخت سدره رسید پس آن سدره دو نیمه شد تا آنحضرت بسلامت از میان آن درخت بگذشت و آنحضرت همچنان در خواب ماند و درخت همچنین منفرج ماند و به سدرۃ النبى معروف گشت هكذا في مدارج النبوة فى الباب السادس •]

* باب الشين المعجمة *

فصل الالف * الشیعی بالفتح و سکون المثناة التحتانية فى اللغة اسم لما يصح ان يعلم او يحكم عليه او به موجودا كان او معدوما محلا كان او ممكنا كذا قال الزمخشري و اما المتكلمون فقد اختلفوا فيه فقال الاشاعرة الشیعی هو الموجود فكل شیعی عندهم موجود كما ان كل موجود شیعی بالاتفاق اعني انهما متلازمان صدقا سواء كانا مترادفين او مختلفين فى المفهوم و لذا قالوا الشیعی الموجود و لم يقولوا بمعنى الموجود لكن فى قرء کمال حاشية الخيالي المشهور ان معنى الشیعی هو الثابت المتقرر فى الخارج و هو معنى الموجود عند الاشاعرة فان الموجود هو الكائن فى الاعدان و هذا عين المعنى الاول عندهم خلافا للمعتزلة فان الاول عندهم يتناول المعدوم الممكن دون الثانى انتهى وبالجمله فالمعدوم الممكن ليس بشیعی عند الاشاعرة كالمعدوم الممتنع و به اى بما ذهب اليه الاشاعرة من انه لا شیعی من المعدوم بثابت قال الحكماء ايضا فان المهيبة لا تخلو عن الوجود الخارجى او الذهني نعم المعدوم فى الخارج يكون عندهم شيئا فى الذهن و اما ان المعدوم فى الخارج شیعی فى الخارج او المعدوم المطلق شیعی مطلقا او المعدوم فى الذهن شیعی فى الذهن فكلا • فالشيئية عندهم تساوq الوجود و تساويه و ان غايته مفهوما لان مفهوم الشيئية صحة العلم و الاخبار عنه فان قولنا السواد موجود مفيد فائدة معتدة بها دون السواد شیعی • و قال الجاحظ والبصرية و المعتزلة الشیعی هو المعلوم و يلزمهم اطلاق الشیعی على المستحيل مع انهم لا يطلقون عليه لفظ المعلوم فضلا عن الشیعی و قد يعتذر لهم بان المستحيل يسمى شيئا لغة و كونه ليس شيئا بمعنى انه غير ثابت لا يمنع ذلك و لذا قالوا المعدوم الممكن شیعی بمعنى انه ثابت متقرر متحقق فى الخارج منفكا عن صفة الوجود و يؤيده ما وقع فى البيضاوى فى تفسير قوله ان الله على كل شیعی قدير فى اوائل سورة البقرة من ان بعض المعتزلة فسر الشیعی بما يصح ان يوجد و هو يعم الواجب و الممكن و لا يعم الممتنع • و قال الناشي ابو العباس الشیعی هو القديم

الواقعتين لك من مسلم لا يلتقي اسنادك واسناد مسلم الا بعيدا عن شيخ مسلم فيلتقيان في الصحابي او قريبا منه انتهى فالقلة معتبرة في المساواة بالنسبة الى رواية احد اصحاب الكتب ولا تعتبر بحيث ينتهي اليه مثال المساواة ان يروي النسائي مثلا حديثا يقع بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم احد عشر نفسا فيقع لنا ذلك الحديث بعينه باسناد آخر الى النبي صلى الله عليه وسلم يقع بيننا وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم احد عشر نفسا فمساوي نحن النسائي من حيث العدد مع قطع النظر عن ملاحظة رجال ذلك الاسناد فان وقع بيننا وبين النبي صلى الله عليه وسلم اثنا عشر نفسا كان بيننا وبين النسائي مصافحة هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة وشرحه وغيرهما وعلى هذا القياس تقع المصافحة والمساواة في فن القراءة كما وقع في الاتقان •

المساوي يطلق على معان منها ما عرفت ومنها العدد الذي اذا جمع الكسور المخرجة منه فحاصل الجمع يساوي ذلك العدد ويسمى معتدلا وتاما ايضا وهذا اصطلاح المحاسبين ويجيء في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين •

[**السواء** بطون الحق في الخلق فان التعينات الخلقية ستائر الحق تعالى و الحق ظاهر في نفسها بحسبها و بطون الخلق في الحق فان الخلقية معقولة باقية على عدميتها في وجود الحق المشهود الظاهر بحسبها كذا في الجرجاني •]

[**السدرة المنتهى** السدر النبق وهي شجرة في اقصى الجنة اليها ينتهي علم الاولين والاخرين ولا يتعداها ولم يجاوزها احد سوى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي في السماء السادسة وفي الحديث الآخر في السابعة وجمع بان اصلها في السادسة ومعظمها في السابعة وهي عن يمين العرش هكذا في مجمع البحار • وقيل اليها ينتهي ما يعرج به من الارض فيفيض منها اليها ينتهي ما يهبط به من فوقها فيفيض منها • وفي الحديث رفعت الى سدرة المنتهى فاذا نبقها مثل قلال هجرو اذا ورقها مثل آذان الفيلة • وفي الحديث الآخر يسير الراكب في ظل الفتن منها مائة عام ويستظل في الفتن منها مائة الف راكب فيها فراش من ذهب كان ثمرها القلال • وقيل هي شجرة تحمل الحلي والحلل والثمار من جميع الالوان لو ان ورقة منها وضعت في الارض لاضاءت لاهل الارض وهي طوبى التي ذكرت في سورة الرعد هكذا في معالم التنزيل • وكفته اندك بوي منتهي مى شود اعمال خلق و علوم ايشان و از آنجا نزول مى كند امر الهي و از اينجا گرفته ميشود احكام و نزل وي وقوف ميكنند ملائكه و بوي منتهي ميشود آنچه صعود ميكنند از عالم سفلي و نزول ميكنند از عالم علوي از امر عالي روايت است كه در شب معراج باز ماند و جدا شد جبرئيل از آنحضرت پس گفت يا جبرئيل اين چه جاي باز ماندن و جدا شدن است اين جاي نيست كه دوست دوست را تنها گذارد جبرئيل گفت اگر مقدار سر انگشت نزديك شوم

التساوي بالواو في اللغة بمعنى برأبشدين دو چیز و عند المتكلمين و الحكماء هو الوحدة في الكم عددا كان او مقدارا و يسمى بالمساواة ايضا كذا في شرح المواقف في بحث الوحدة و عند المنطقيين عبارة عن صدق كل من المفهومين على جميع ما يصدق عليه الآخر و يسمى بالمساواة ايضا فالناطق و الكتب متساويان و قد يطلق على الاشتراك في الذاتيات اي جميعها و يجيء في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

المساواة معناها عند المتكلمين و الحكماء و المنطقيين قد عرفت قبيل هذا و اما معناها عند اهل المعاني فيجى في لفظ الاطناب في فصل الباء الموحدة من باب الطاء و هي واسطة بين الایجاز و الاطناب • و قيل هي داخله في الایجاز قال في الاتقان المساواة لا تكاد توجد خصوصا في القرآن و قد مثل لها في التلخيص بقوله و لا يحق المكر السيئ الاباهله و في الايضاح بقوله تعالى و اذ رأيت الذين يخوضون في آياتنا و تعقب بان في الآية الثانية حذف موصوف الذين و في الاولى اطناب بلفظ السيئ لان المكر لا يكون الا سيئا و ايجاز بالحذف ان كان الاستثناء غير مفرغ اي باحد و بالقصر في الاستثناء و اما عند المحدثين فهي من انواع العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب و هي ان يكون بين الراوي و النبي صلى الله عليه و آله و سلم او الصحابي او من دونه الى شيخ احد اصحاب كتب الحديث من العدد مثل ما بين احد اصحاب الكتب و النبي صلى الله عليه و آله و سلم و الصحابي او من دونه فان كان ذلك الراوي اكثر عددا منه بواسطة يسمى مصافحة كذا في الاتقان اي المساواة ان يقل عدد اسنادك الى النبي عليه السلام في المرفوع او الصحابي في الموقوف او التابعي فمن بعده في المقطوع بحيث يقع بينك و بين النبي صلى الله عليه و آله و سلم او الصحابي او من دونه من العدد مثل ما يقع بين احد اصحاب الكتب كمسلم و بين النبي عليه السلام او الصحابي او من دونه مع قطع النظر عن ملاحظة رجال ذلك الاسناد الخاص و كونهم في اعلى الرتبة و المصافحة هي ان تقع هذه المساواة لشيخك لك و بعبارة اخرى هي الاستواء مع تلميذ احد اصحاب الكتب يعني ان المصافحة هي ان يقل عدد اسنادك الى النبي عليه السلام او الصحابي او التابعي بحيث يكون الاسناد من الراوي الى آخره مساويا لاسناد احد اصحاب الكتب مع تلميذه فيعلو طريق احد اصحاب الكتب من المساواة بدرجة واحدة سميت مصافحة لان العادة جرت في الغالب بالمصافحة بين من تلاقيا و بالجملة فان وقعت المساواة لشيخك فيكون لك مصافحة اذ كانك لقيت و صافحت فاخذت عن احد اصحاب الكتب كمسلم ذلك الحديث الذي رويت و ان وقعت المساواة لشيخك كانت المصافحة لشيخك فتقول كان شيخني صافح احد اصحاب الكتب اي مسلما مثلا و ان كانت المساواة لشيخك فالمصافحة لشيخك فتقول كان شيخني صافح مسلما • ثم قال ابن الصلاح لا يخفى على المتأمل ان في المساواة و المصافحة

باصلاحها على ان يكون له سهم معلوم مما تغله وشريعة دفع الشجر الى من يصلحه بتنظيف السواقي والسقي والحراسه وغيرها بجزء شائع من ثمرة اي مما يتولد منه رطوبة كانت او غيرها وذلك بان يقول دفعته اليك هذه النخلة مثلا مساقاة بكذا و يقول المساقى قبلت فركنها الايجاب و القبول والمراد بالشجر كل نبات بالفعل او بالقوة يبقى في الارض سنة او اكثر فيشتمل اصول الرطوبة و يصل الزعفران و ما فرس و زرع في فضاء مدفوعة وغيرها و من قال هي دفع الشجر والكرم الخ اي بالعطف فقد سهى . وقيل هذا التفسير والتفسير اللغوي واحد هكذا يستفاد من جامع الرموز و شرح ابي المكارم لمختصر الوقاية [وفي الكفاية المساقاة باطلة عند ابيحنيفة و جائز عند هما و الكلام فيها كالكلام في المزارعة و شرابطها عندهما هي الشرابط التي في المزارعة منها بيان نصيب العامل فان بينا نصيب العامل وسكتا عن نصيب الدافع جاز كما في المزارعة ومنها الشركة في الخارج مشاعا نحو النصف والثلث والربع ونحوها كما في المزارعة ومنها التولية بين الاشجار والعامل كما في المزارعة ومنها بيان الوقت اي مدة المعاملة فان سكتا عنها جاز استحسانا ويقع العقد على اول ثمرة تكون في تلك السنة فان لم تخرج في تلك السنة ثمرة اصلا تنتقض المعاملة انتهى .]

الاستسقاء في اللغة طلب السقي واعطاء ما يشربه و الاسم السقيا بالضم و شرعا طلب انزال المطر من الله تعالى على وجه مخصوص عند شدة الحاجة بان يحبس المطر عنهم و لم تكن لهم اودية و انهار و آبار يشربون منها و يسقون مواشيهم و زروعهم كذا في جامع الرموز وعند الاطباء هو مرض ذو مادة باردة غريبة تدخل في خلل الاعضاء فتربو بها الاعضاء اما الظاهرة من الاعضاء كلها كما في الحمي و اما المواضع الخالية من النواحي التي فيها تدبير الغذاء و الاخلاط كفضاء البطن التي فيها المعدة والكبد و الامعاء و اما فضاء ما بين الشرب و الصفاق و اقسامه ثلاثة للحمي و الرقي و الطبلي المسمى بالاستسقاء اليابس ايضا لان المادة الموجبة لها اما ذات قوام اولا الثاني الطبلي و الاول اما ان تكون شاملة لجميع البدن و هو الحمي و الافر الرقي و بالجملة فالرقي استسقاء تنصب فيه المائية الى فضاء الجوف سمي به تشبيهها لبطن صاحبه بالزق المملوء و لهذا يحس صاحبه خفخة الماء عند الحركة و للحمي استسقاء يغشوفه الماء مع الدم الى جملة الاعضاء فيحتبس في خلل اللحم فيربو سمي به لازدياد لحم صاحبه من حيث الظاهر بخلاف السمن فانه ازدياد حقيقة و هذا تربل يشبه ازدياد الحقيقي و الطبلي ما يغشوفه المادة الريحية في فضاء الجوف مجففة فيها و لا تخلو تلك المواضع مع الرياح عن قليل رطوبة ايضا و ايضا الاستسقاء ينقسم الى مفرد و مركب لان تحققه اما ان يكون من نوعين فصاعدا اولا الثاني المفرد و الاول المركب اما من الحمي و الرقي او من الحمي و الطبلي او الرقي و الطبلي او من الثلاثة هكذا يستفاد من بحر الجواهر و حدود الامراض .

من السفية و وجوب الحجج و نحو ذلك • وقال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه و اتباع الهوى و خلاف دلالة العقل و انما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع و هو البر و الاحسان الا ان الاسراف حرام كالاسراف في الطعام و الشراب و على ظاهر تفسيره يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للدلالة القائمة على وجوب الاتباع و الفرق بين السفه و العته ظاهر فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله و اقواله بخلاف السفية فانه لا يشابه المجنون لكن تعتريه خفة فيتابع مقتضاها في الامور من غير روية و فكر في عواقبها ليقف على ان عواقبها مذمومة او محمودة • و فسر السفه بعضهم بانه السرف و التبذير اى تفريق المال على وجه الاسراف يعنى بغير ملاحظة النفع الدينى و الدني • وقال بدر الدين الكردى السفه ما لغرض فيه اصلا هكذا يستفاد من التوضيح و التلويح و شرح الحسامي • و في جامع الرموز السفه في الشريعة تبذير المال او اتلافه على خلاف مقتضى العقل و الشرع فارتكاب غيره من المعاصي كشرب الخمر و الزنا لم يكن من السفه المصطلح [فى الطحاوي و السفه اسراف المال و اتلافه و تضيقه على خلاف مقتضى العقل او الشرع و لو فى الخير كان يصرفه في بناء المساجد فارتكاب غيره من المعاصي كشرب الخمر و الزنا لم يكن من السفه المصطلح في شئ • و قيل السفه العمل بخلاف موجب الشرع و اتباع الهوى و ترك ما يدل عليه الحجج و السفية من عاداته الاسراف فى النفقة و ان يتصرف تصرفا لا لغرض او لغرض لا يعدة العقلاء من اهل الديانة غرضا مثل دفع المال الى المغنين و اللعابين و شراء الحمامات الطيارة بثمن غال و الديك المقاتل بثمن كثير و الغبن فى التجارة من غير محمدة فعند ابن خنيفة لا يحجر على مثل هذا السفية و عندهما يحجر عليه و محل الخلاف انه كان رشيدا ثم صار سفيها اما اذا بلغ سفيها فيمنع منه ماله مالم يبلغ خمسا و عشرين سنة عنده و قال يمنع عنه ماله مادام السفه قائما انتهى •]

فصل الياء • السرية بالفتح و كسر الواو و تشديد الياء يطلق على معان و قد سبق بعضها في لفظ الجيش في فصل الشين المعجمة من باب الجيم و بعضها يجيى في لفظ الغزو في فصل الواو من باب الغين المعجمة •

الساقى نزد صوفيه فيض رسانندگان و ترغيب کنندگان را گویند که بکشف رموز و بیان حقایق دلهای عارفان را معمور دارند کذا في بعض الرسائل و فيه ايضا و ساقى نیز صور مثالیة جمالیة را گویند که از دیدن ان سالک را خماری و مستی حق پیدا شود • و در کشف اللغات میگوید مراد از ساقى نزد سالکان پیر کامل و مرشد مکمل و نیز حق تعالی ساقى صفت گشته شراب عشق و محبت بعاشقان خود میدهد و ایشان را محو و فانی میگویند و اینمعنی را جز از باب ذوق و شهود دیگری در نمی یابد •

المساقاة مفاعلة من السقي و هي لغة ان يستعمل رجلا في نخيل او كرم ليقوم

جاء نصف يأخذونه واحدا وكان الكسر الزائد على الايام في الشهر الواحد احدى وثلثين دقيقة وخمسين ثانية واذا ضرب ذلك في اربعة وعشرين منقطا حصلت اثنتا عشرة ساعة واربعة واربعون دقيقة فلما كان الكسر زائدا على نصف يوم اخذوه يوما واحدا واخذوا الشهر الاول أي المحرم ثلثين يوما وصار الشهر الثاني تسعة وعشرين يوما لذهاب الكسر الزائد بما احتسب في نقصان المحرم ويبقى ضعف فضل الكسر على النصف وهكذا الى الآخر فلو كان الكسر الزائد نصف فقط واخذ شهر ثلثين و شهر تسعة وعشرين لم يبق في آخر السنة كسر لكنه زائد على النصف بربع و اربعين دقيقة فاذا ضربت هذه الدقائق في اثني عشر عدد الشهور وترفع من الحاصل بكل ستين دقيقة ساعة يحصل ثمان ساعات وثمان و اربعون دقيقة وهي خمس و سدس من اربعة وعشرين عدد ساعات اليوم بليالته و اقل عدد يخرج منه السدس و الخمس وهو ثلثون فخمسة ستة و سدسة خمسة و مجموعها احد عشر ففي كل سنة يحصل من الساعات الزائدة على الشهور الاثني عشر احد عشر يوما تاما فاذا صارت الساعات الزائدة اكثر من نصف يوم في سنة يجعل في تلك السنة يوما زائدا ففي السنة الاولى لا يزداد شيء اذ الكسر اقل من النصف وفي الثانية يزداد يوم لانه اكثر من النصف وعلى هذا وقد بينوا ترتيب سني الكبائس برقوم الجمل وقالوا بهزيجوح ا د و ط كبائس العرب فظهر ان مآل الاصطلاحين واحد فتأمل هذا كله هو المستفاد من تصانيف الفاضل عبد العلي البرجندي *

السهر بالفتح وسكون الهاء كالنسيان في اللغة الغفلة و ذهاب القلب الى الغير كما في القاموس واما عرفا فالسهر قسم من النسيان فانه فقد ان صورة حاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا او بحيث لا يتمكن فيها الا بعد تجشم كسب جديد ويسمى نسيانا عند الحكيم كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان و يجيء ذكره في لفظ النسيان ايضا في فصل الياء من باب النون [وفي كليات ابي البقاء السهر هو غفلة القلب عن الشيء بحيث يتنبه بادنئ تنبيه والنسيان غيبة الشيء عن القلب بحيث يحتاج الى تحصيل جديد * وقال بعضهم السهر زوال الصورة عن القوة المدركة بالحس المشترك مع بقائها في القوة الحافظة و النسيان زوالها عنهما جميعا معا * وقيل غفلتك عما انت عليه لتفقدته سهو و غفلتك عما انت عليه لتفقدته نسيان * وقيل السهر يكون لما علمه الانسان وما لا يعلمه والنسيان لما غاب بعد حضوره والمعتمد انها مترادفان واما الدهول فهو عدم استنبات الادراك حيرة و دهشة و الغفلة عدم ادراك الشيء مع وجود ما يقتضيه انتهى *]

فصل الهاء * السفة بفتح السين و الفاء في اللغة و هو الخفة و الحركة و الاضطراب و منه هو سفيه اي مضطرب و عند الفقهاء و الاصوليين عبارة عن خفة تعترى الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل و الشرع و السفيه من به تلك الخفة و الاضطراب و على هذا المعنى يبني الفقهاء منع المال

مبدأها زمان حلولها نقطة اخرى فقد يراى فضل الدور على هذه الاقدار المذكورة و قد ينقص منها كذا يتفاوت بسبب انتقال الاوج * والشهر الشمسي الوسطي عبارة عن مدة حركة الشمس في ثلثين يوما و عشر ساعات و تسعا و عشرين دقيقة و نصف سدس دقيقة وهي نصف سدس مدة السنة الشمسية الوسطية ثم السنة الوسطية و الحقيقية الشمسيتين واحدة اذ دور الوسط و دور التقويم يتمان في زمان واحد و اما التفاوت بين الشهور الشمسية الحقيقية و الوسطية فان الشهر الحقيقي قد يزيد عليه و قد ينقص عنه و قد يساويه و الشهر الشمسي الاصطلاحي ما لا يكون حقيقيا و لا وسطيا بل شيئا آخر وقع عليه الاصطلاح فمبناه على محض الاصطلاح و لا تعتبر فيه حركة الشمس بل مجرد عدد الايام فاهل الروم اصطلكوا على انها ثلثمائة و خمسة وستون يوما و ربع يوم فيأخذون الكسر ربعا تاما و يعتبرون هذا الربع يوما في اربع سنين و يسمون ذلك اليوم بيوم الكبيسة و اهل الفرس في هذا الزمان يتركون الكسر فهي عندهم ثلثمائة و خمسة و ستون يوما بلا كسر و قد سبق تفصيله في لفظ التاريخ في فصل الخاء المعجمة من باب الالف * و الشهر القمري الحقيقي عبارة عن زمان مفارقة القمر الشمس من وضع مخصوص بالنسبة اليها كالاجتمع و الهلال الى ان يعود الى ذلك الوضع و ذلك الوضع عند اهل الشرع و اهل البداية من الاعراب هو الهلال و لذلك يسمى بالشهر الهلالي و السنة الحاصلة من اجتماعها تسمى سنة هلالية و عند حكماء الترك هو الاجتماع الحقيقي الذي مداره على الحركة التقويمية للقمر و لا يخفى ان اقرب اوضاع القمر من الشمس بالادراك هو الهلال فان الاوضاع الأخر من المقابلة و التربيع و غير ذلك لا تدرك الا بحسب التخمين فان القمر يبقى على النور التام قبل المقابلة و بعدها زمانا كثيرا و كذلك غيره من الاوضاع اما وضعه عند دخوله تحت الشعاع و ان كان يشبه الوضع الهلالي في ذلك لكنه في الوضع الهلالي يشبه الموجود بعد العدم و المولود الخارج من الظلمة فجعله مبدأ اولي * و الشهر القمري الوسطي و يسمى بالحسابي ايضا عبارة عن زمان ما بين الاجتماعين الوسطيين و هو مدة سير القمر بحركته الوسطية وهي تسعة و عشرون يوما و اثنتا عشرة ساعة و اربع و اربعون دقيقة و اذا ضربناها في اثني عشر حصل ثلثمائة و اربعة و خمسون يوما و ثمان ساعات و ثمان و اربعون دقيقة و هذا الحاصل هو السنة القمرية الوسطية و تسمى بالحسابية ايضا و هذه ناقصة عن السنة الشمسية الحقيقية * و الشهر القمري الاصطلاحي هو الذي اعتبر فيه مجرد عدد الايام من غير اعتبار حركة القمر فالمنجمون يأخذون مبدأ السنة القمرية الاصطلاحية اول المحرم و يعتبرون المحرم ثلثين يوما و الصفر تسعة و عشرون يوما و هكذا الى الآخر و يزيدون في كل ثلثين سنة على ذي الحجة يوما احد عشر مرات فيصير ذو الحجة ثلثين يوما احد عشر مرات و يسمون السنة التي زيد فيها على ذي الحجة يوما سنة الكبيسة * قيل الشهر الاصطلاحي هو الشهر الوسطي بعينه الا انه اذا اريد التعبير عن الشهر بالايام اضطروا الى اخذ الشهور كذلك بيان ذلك ان الكسر اذا

فيحصل كمال التفضيل وهو المعنى الاوضح في الافعال في صفاته تعالى ان لم يشاركه احد في اصلها حتى يقصد التفضيل نحو قولنا الله اكبر وامثاله • قيل وبهذا المعنى ورد قوله تعالى حكاية عن يوسف رب السجن احب الي مما يدعونني اليه ومثله اكثر من ان يحصى كذا ذكر الجليلي في حاشية المطول في خطبة المتن في شرح قوله ان به يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها •

السما هي الفلك الكلي وسما السموات اسم الفلك الاعظم وسما الرؤية اسم فلك البروج ويجيء الكل في فصل الكاف من باب الفاء •

السنة بالفتح والنون المخففة بمعنى سال وهو في الاصل سنة السن بالكسر وتشديد النون كذلك وهي في عرف العرب ثلثمائة وستين يوما كما في شرح خلاصة الحساب وتسمى بالسنة العديدة ايضا كما في جامع الرموز في بيان احكام العنين وعند المنجمين واهل الهيئة وغيرهم يطلق بالاشتراك على سنة شمسية وسنة قمرية فالسنة الشمسية عبارة عن اثني عشر شهرا شمسيا والقمرية عبارة عن اثني عشر شهرا قمريا والشهر الشمسي والقمرى كل منهما يطلق على حقيقي وسطي واصطلاحى وبالقياس اليها يصير كل من السنة الشمسية والقمرية ايضا مطلقا على ثلاثة اشياء فالشهر الشمسي الحقيقي عبارة عن مدة قطع الشمس بحركتها الخاصة التقويمية برجاً واحداً ومبدؤ وقت حلولها اول ذلك البرج فالمنجمون يشترطون ان تكون الشمس في نصف نهار اول يوم من الشهر في الدرجة الاولى من ذلك البرج سواء انتقلت اليه عند انتصاف النهار او قبله في الليلة المتقدمة عليه او في امسه بعد نصف نهار الامس ولوبدقيقة واما العامة فلا يشترطون ذلك يأخذون مبادي الشهور الايام التي تكون الشمس فيها في اوائل البروج سواء انتقلت اليها عند انتصاف النهار او قبله او بعده او في الليلة المتقدمة عليه • فالسنة الشمسية الحقيقية عبارة عن زمان مفارقة الشمس جزءاً من اجزاء فلك البروج الى ان تعود الى ذلك الجزء فان كان ذلك الجزء الاول الحمل سميت بسنة العالم وان كان جزء تكون الشمس فيه في وقت ولادة الشخص تسمى بسنة المولود ويؤخذ ابتداء كل شهر من سنة المولود من حلول الشمس جزءاً من كل برج يكون بعده من اول ذلك البروج كبعد جزء من البرج الذي كانت الشمس فيه عند الولادة من اول ذلك البرج • ثم ان مدة الشمسي الحقيقي ثلثمائة وخمسة وستون يوما وخمس ساعات وكسر وهذا الكسر على مقتضى الرصد الايلخاني تسع واربعون دقيقة وعند بطليموس خمس وخمسون دقيقة وثلثا عشر ثانية وعند البدائي ست واربعون دقيقة واربع وعشرون ثانية وعند البعض خمسون دقيقة واربع وعشرون ثانية وعند الحكيم محي الدين المغربي اربعون دقيقة وتلك الساعات الزائدة تسمى ساعات فضل الدور وتقدير فضل الدور بما مر انما هو على تقدير قرب اوج الشمس من نقطة الانقلاب الصيفي وكون مبدأ السنة مأخوذاً من زمان حلول الشمس الاعتدال الربيعي واما اذا اخذ

من قبيل اشتباه النسبة بالانتماء ثم بقي ههنا شيء وهوان صيغ المبالغة على التقرير المذكور تخرج من التعريف مع كونها داخلة فيه ولا يبعد ان يلتزم ذلك و يدل عليه ما في الترجمة الشريفة ما حاصله ان صيغة اسم الفاعل من الثلاثي المجرد على وزن فاعل كضارب وقاتل و كل ما اشتق من مصادر الثلاثي لما قام به الفعل لا على هذه الصيغة فهو ليس باسم فاعل بل هو صفة مشبهة او افعل التفضيل او صيغة المبالغة كحسن واحسن ومضارب ولا يخرج من التعريف ثابت و دائم و مستمر ونحو ذلك مما يدل على الدوام والثبوت وكذا نحو حائض و طالق من الصفات الثابتة بمعنى ذات حيض و طالق لكونها دالة بحسب اصل الوضع على حدوث الثبوت و الدوام وكذا صفات الله تعالى لكون ثبوتها اتفاقا باعتبار الموصوف لا وضعيا هكذا يستفاد من شروح الكافية *

اسم المفعول هو عند النحاة اسم مشتق لما وقع عليه الفعل و الاصل فيه اسم المفعول به الذي فعل به اي اوقع عليه الفعل يقال فعلت به الضرب اي اوقعته عليه لكنه حذف الجار فصار الضمير مرفوعا واستتر فقولهم اسم مشتق شامل لجميع المشتقات وقولهم لما وقع عليه الفعل يخرج ما عداه كاسم الفاعل والصفة المشبهة واسم التفضيل سواء صيغ لتفضيل الفاعل او المفعول فانه مشتق لموصوف بزيادته على الغير في ذلك الفعل ولا يخرج منه نحو اوجدت ضربا فهو موجد و علمت عدم خروجك فهو معلوم ان هو جار مجرى الواقع صرح بذلك في العباب والمراد بالوقوع التعلق المعنوي ولو بواسطة حرف جر كما يجيء في لفظ فعل ما لم يسم فاعله *

اسم التفضيل هو عند النحاة اسم اشتق من فعل لموصوف بزيادة على غيره فقولهم اسم اشتق شامل للمشتقات كلها وقولهم لموصوف يخرج اسماء الزمان والمكان والآلة لان المراد بالموصوف ذات مبهمة ولا ابهام في تلك الاسماء والمراد بالموصوف اعم اي موصوف قام به الفعل او وقع عليه فيشتمل قسمي اسم التفضيل اعنى ما جاء للفاعل وما جاء للمفعول وقولهم بزيادة على غيره اي غير الموصوف بعد اشتراكهما في اصل الفعل يخرج اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة ولا يرد صيغ المبالغة كضارب وضروب فانها وان دلت على الزيادة لكن لم يقصد فيها الزيادة على الغير ولا يرد نحو زائد وكامل حيث لم تقصد فيه الزيادة على اصل الفعل ان لم ترد الزيادة في الزيادة او الكمال وكذا لا يرد اسم الفاعل المبني من باب المغالبة نحو طائل اي زائد في الطول على غيره ان لم تقصد فيه الزيادة في اصل الغلبة وهذا كله خلاصة ما في شروح الكافية والعباب * فائدة * قد يقصد با فعل التفضيل تجاوز صاحبه وتباعده عن الغير في الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة في اصل الفعل بل بمعنى ان صاحبه متباعد في اصل الفعل متزايد الى كماله قصدا الى تمايزه عنه في اصله مع المبالغة في اتصافه بحيث يفيد عدم وجود اصل الفعل في الغير ووجوده الى كماله فيه على وجه الاختصار

حد الفعل عليه * واجيب بانها وضعت اولا اسما و وضعها بمعنى الافعال وضع اعتباري و استعمالي فلم يتناول نحو الضارب امس لعدم هذا الوضع ولم يخرج عن الاسماء لتحقيق ذلك الوضع * وقيل اسماء الافعال معدولة عن الفاظ الفعل وهذا ليس بشيء اذا الاصل في كل معدول عن شيء ان لا يخرج عن النوع الذي ذلك الشيء منه فكيف خرج الفعل بالعدل من الفعلية الى الاسمية * فائدة * اختلفوا في اعرابها فقول انما مرفوعة المحل على الابتداء لسد الفاعل مسد الخبر كما في اقام الزيدان * وفيه ان معنى الفعل يمنع الابتداء لكون المبتدأ مسندا اليه و الفعل لا يكون مسندا اليه كذا قيل * و اقول لا يلزم ان يكون المبتدأ مسندا اليه كما في اقام الزيدان فلا يرد البحث المذكور * وقيل انها منصوبة المحل على المصدرية لانها اسماء مصادر الافعال سميت باسماء الافعال قصرا للمسافة * وفيه انه يستدعي تقدير الفعل قبلها فلم تكن حينئذ قائمة مقام الفعل فلم تكن مبنيّة و الحق انه لا محل لها من الاعراب *

اسم الفاعل هو عند النحاة اسم مشتق لما قام به الفعل بمعنى الحدوث فلاسم جنس يشتمل المشتق كالصفات و اسم الزمان و المكان و الآلة و غير المشتق و بقيد المشتق خرج غير المشتق و قولهم لما قام به الفعل يخرج ما سوى الصفة المشبهة من اسم التفضيل و غيره لان المتبادر بقولهم لما قام به الفعل انه تمام الموضوع له من غير زيادة و لا نقصان فلو ضم الى اصل الفعل معنى آخر كالزيادة فيه و وضع له اسم لا يصدق على ذلك الاسم انه موضوع لما قام به الفعل بل لما قام به الفعل مع زيادة فخرج اسم التفضيل * و البعض اخرج اسم التفضيل بقيد الحدوث وليس كذلك بل هو اخراج الصفة المشبهة التي وضعها على الاستمرار او مطلق الثبوت على اختلاف الرايين لاعلى الحدوث الذي معناه تجدد وجوده له و قيامه به مقيدا باحد الازمنة الثلاثة * ثم ان لفظا ما عامة لغير العقلاء فدخل فيه الناهق والصالح ونحوهما من صفات غير العقلاء بخلاف ما قيل لمن قام به حيث يخرج هذه عنه الا ان يرتكب التغليب والمراد بالفعل المصدر لان سيديويه يسمى المصدر فعلا و حدثا * وقيل و ينبغي ان يعلم ان المراد بما قام به الفعل ما قام به الفعل مع الفعل و قيامه به ان اسم الفاعل موضوع للجميع لا لمجرد ما قام به الفعل ولا يرد ما قيل ان هذا القيد اخرج مثل زيد مضارب عمرا و متقرب من فلان و غير ذلك من الاضافات فان هذه الاحداث نسب لا تقوم باحد المنتسبين معينا دون الآخر لان معنى المضارب ليس المتصف بالضرب بل المتصف بضرب متعلق بشخص يصدر عنه ضرب متعلق بفاعل الضرب الاول و هذا معنى ما قيل باب المفاعلة لحدث مشترك بين اثنين فالمضارب مشتق من مصدر هو المضاربة اي ضرب متعلق بمضروب يصدر عنه ضرب متعلق بضاربه و كذا الحال في امثاله و اما قوله لا يقوم باحد المنتسبين الخ فلا معنى له ان الحدث لا بد ان يقوم بمعين و لا معنى للقيام بشيء لا على التعيين نعم لا تتعين النسبة الى احدهما معنيا بل الواحد منهما يجب ان يكون منسوبا اليه لا على التعيين فقوله هذا

ولا يشتمل الاسماء المشتقة بخلافه بالمعنى النحوي فانه في عرف النحاة لا يشتمل علم الجنس ويشتمل الاسماء المشتقة كذا في الاطول • ويقرب من هذا ما قيل اسم الجنس مادل على نفس الذات الصالحة لان تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الاوصاف ويجيء في بيان الاستعارة الاصلية و التبعية في فصل הראء من باب العين • وقد يطلق اسم الجنس على ما لا يكون صفة ولا علما • في التوضيح الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة و الا فان تشخص معناه فعلم و الا فاسم الجنس وكل من العلم و اسم الجنس اما مشتقان كحاتم و مقتل اولا كزيد و رجل ثم كل من الصفة و اسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معين فمعهود او منكرا فنكرة و التوضيح في التلويح و حواشيه •

اسم الإشارة عند النحاة قسم من المعرفة و هو ما وضع لمشار اليه اي لمعنى يشار اليه إشارة حسية بالجوارح و الاعضاء لان الإشارة حقيقة في الإشارة الحسية فلا يرد ضمير الغائب و امثاله فانها للإشارة الى معانيها إشارة ذهنية لا حسية و مثل ذلكم الله ربكم مما ليست الإشارة اليه حسية محمول على التجوز كذا في الفوائد الضيائية [ولا يلزم ان هذا التعريف دوري و لانه تعريف بما هو اخفى منه او بما هو مثله لانه تعريف لاسم الإشارة الاصطلاحية بلفظ المشار اليه اللغوي المعروف المشهور •]
فائدة * اكمل التمييز انما يتصور با عرف المعارف و هو المضمرة المتكلم ثم العلم ثم اسم الإشارة على المذهب المنصور كذا في الاطول و قال السيد السند في شرح المفتاح اسم الإشارة و ان كان بحسب الوضع و الاستعمال متناولا لمتعدد الا انه بسبب اقتترانه بالإشارة يفيد اكمل تمييز و تعيين ان لا يبقى اشتباه اصلا بعد الإشارة التي هي بمنزلة وضع اليد و يمتاز المقصد به عند العقل و الحس بخلاف العلم و المضمرة فان المقصد بهما يمتاز عند العقل وحده •

اسم الفعل هو عند النحاة اسم يكون بمعنى الامر او الماضي و لا يرد عليه نحواف بمعنى اتضرع و اوة بمعنى اتضجع لانهما بمعنى تضرعت و توجعت الا انه عبر عنهما بالمستقبل كما يعبر عن الماضي في بعض الاوقات بالمستقبل لنكتة و ذلك لان اكثر اسماء الافعال وجدت بمعنى الامر و الماضي فحمل ما وجد منه بمعنى المستقبل على انه بمعنى الماضي الا انه عبر عنه بالمستقبل طردا للباب و الذي حملهم على ان قالوا ان هذه الكلمات و امثالها ليست بافعال مع تأديتها معاني الافعال امر لفظي و هو ان صيغها مخالفة لصيغ الافعال و انها لا تصرف تصرفها الا انها موضوعة لصيغ الافعال على ان يكون رويد مثلا موضوعا لكلمة امهل • قال الرضي ما قيل ان صه مثلا اسم للفظ اسكت الدال على معنى الفعل فهو علم للفظ الفعل لالمعناه ليس بشيء اذ العرب القح ربما يقول صه مع انه لم يخطر بباله لفظ اسكت و ربما لم يسمعه اصلا و المتبادر ان يكون هذا بحسب الوضع فلا يرد الضارب امس مثلا نقضا على التعريف • وفيه انه حينئذ يصدق

و اما اسم الجنس فلا يدل على ذلك بجوهرة بل بالآلة اى آلة التعريف ان وجدت انتهى *

المفهوم من التفسير الكبير في بيان تفسير التعوذ ان اسم الجنس موضوع للمهية و علم الجنس موضوع لافرادها المعينة على سبيل الاشتراك اللفظي حيث قال اذا قال الواضع وضعت لفظ اسامة لفائدة ذات كل واحد من اشخاص الاسد بعينها من حيث هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم الجنس و اذا قال وضعت لفظ الاسد لفائدة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس و علم الجنس انتهى كلامه * و قد يطلق اسم الجنس ويراد به النكرة صرح به في الفوائد الضيائية في بحث حذف حرف النداء و الظاهر ان هذا هو المراد مما وقع في حاشية الجمال على المطول من ان اسم الجنس قد يطلق على ما يصح دخول اللام عليه و قال ايضا و قد يطلق على القليل و الكثير كالماء و الخل على ما ذكر في باب التمييز انتهى * و في شرح الكافية اسم الجنس يراد به ههنا اي في باب التمييز لفظ مجرد عن التاء واقع على القليل و الكثير كالماء و الزيت و التمر و الجلوس بخلاف رجل و فرس و تمرة و المراد بالتاء تاء الوحدة الفارقة بين الواحد و الجنس فلا ينافي غير تاء الوحدة كون الكلمة اسم جنس شاملا للقليل و الكثير فالجسمة بالفتح و الكسر اسم جنس * و في الفوائد الضيائية اسم الجنس ههنا ما تشابه اجزأه و يقع مجردا عن التاء على القليل و الكثير كالماء و التمر و الزيت و الضرب بخلاف رجل و فرس *

قال المولوي عصام الدين في حاشية قوله تشابه اجزأه اي تشابه اجزأه في اسم الكل و يشكل بالابوة لانه لا جزء له فالاولى الاقتصار على الوقوع مجردا عن التاء على القليل و الكثير انتهى * و قال المولوي عبد الحكيم ما ذكره الشارح لا يقتضي تجرده عن التاء بل وقوعه حال تجرده عن التاء على القليل و الكثير فنحو تمرة و جلسة يكون جنسا انتهى * فانظر ما في العبارات من التخالف قال السيد السند في حاشية خطبة القطبي * اسم الجنس يقع على القليل و الكثير بخلاف اسم الجمع و الجمع فانهما لا يطلقان على القليل لكن من اسم الجنس ما يكون غريقا في معنى الجمع بحيث لا يطلق على الواحد و الاثنين كالكرم فامتياز مثل هذا عن اسم الجمع في غاية الصعوبة و ما يقال ان عدم اطلاق اسم الجمع على القليل بالوضع و الاستعمال و عدم اطلاق اسم الجنس كذلك بالاستعمال فقط فمجرد اعتبار انتهى * تنبيه *

المعنى الاول اعم من المعنى الثاني و اما المعنى الثالث وهو ما يدل على القليل و الكثير فبينه و بين المعنيين الاولين عموم من وجه تأمل * اعلم ان اهل البيان قد يريدون باسم الجنس ما يكون اسما لمفهوم غير مشخص و لا مشتمل على تعلق معنى بذات فيدخل فيه نحو رجل و اسد و قيام و قعود و تخرج عنه الاسماء المشتقة من الصفات و اسماء الزمان و المكان و الآلة و بهذا المعنى وقع في قولهم المستعار ان كان اسم جنس فالاستعارة اصلية و الا فتبعية ثم اسم الجنس بهذا المعنى يشتمل علم الجنس نحو اسامة

و من وجه من المعرفة لصدقهما على الرجل وصدق اسم الجنس فقط على رجل وصدق المعرفة فقط على زيد والضمائر والمبهمات لانها في كل تركيب يقع على معين لخصوص الموضوع له فيها وقولهم على كل مشارك الخ احتراز عن العلم المشترك فانه لا يقع على شئ وعلى كل مشارك له في الحقيقة هكذا يستفاد من الارشاد وحواشيه وقولنا على سبيل البدل او الشمول اشارة الى ان من اسم الجنس ما يتناول المشاركات في الحقيقة على سبيل البدل كرجل وامرأة فانه يدل على افراده لا دفعة بل دفعات على سبيل البدل كما في العضدي في بحث العام ومنه ما يتناولها على سبيل الشمول والاجتماع كالتمر فانه يطلق على الواحد والكثير * ويقرب من هذا ما وقع في حاشية حاشية الفوائد الضيئة للمولوي عبد الحكيم في بحث العدل المراد من اسم الجنس ما يقابل العلم وهو ما دل على معنى كلي سواء كان اسم عين كصرد او معنى كهدى انتهى * أعلم انه اختلف في وضع اسم الجنس فقيل هو موضوع للمهية من حيث هي وقيل هو موضوع للمهية مع وحدة لا بعينها وتسمى فردا منتشرا ورجح المحقق التفاتراني الثاني ورده السيد السند بانه حينئذ يلزم ان يكون اسم الجنس المعروف بلام العهد الذهني مجازا وقد جعلوه حقيقة او موضوعا بالوضع التركيبي على خلاف الافرادي * وفيه بعد ويعارضه انه لو كان اسم الجنس موضوعا للحقيقة لكان المعروف بلام العهد مجازا في الحصة المعينة او موضوعا بالوضع التركيبي على خلاف الوضع الافرادي والاول باطل والثاني بعيد كذا في الاطول في بيان فائدة تعريف المسند اليه * وهذا التعريف شامل للمذهبيين قال السيد السند في حاشية المطول قولهم رجل لكل فرد من افراد الرجال بحسب الوضع ليس معناه انه بحسب وضعه يصلح ان يطلق على خصوصية اي فرد كان بل معناه انه بحسب وضعه يصلح ان يطلق على معنى كلي هو المهية من حيث هي او الفرد المنتشر على اختلاف الرايين * واعلم ان اسماء الاجناس اكثر ما يستعمل في التراكيب لبيان النسب والاحكام ولما كان اكثر الاحكام المستعملة في العرف واللغة جاريا على المهيات من حيث انها في ضمن فرد منها لا عليها من حيث هي فهم بقرينة تلك الاحكام مع اسماء الاجناس في تلك التراكيب معنى الوحدة وصار اسم الجنس اذا اطلق وحدة يتبادر منه الفرد الى الذهن لالف النفس بملاحظته مع ذلك الاسم كانه دال على معنى الوحدة * ثم الفرق بين اسم الجنس و علم الجنس عند من يقول بوضعه للماهية مع الوحدة ان اطلاق اسم الجنس على الواحد على اصل وضعه بخلاف علم الجنس فانه موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن فاذا اطلقته على الواحد فانما اردت الحقيقة ولزم من اطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود التعدد ضمنا واما من يقول بوضعه للمهية من حيث هي فعنده كل من اسم الجنس و علمه موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن وانما افترقا من حيث ان علم الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهودة عنده كما ان الاعلام الشخصية تدل بجواهرها على كون الاشخاص معهودة له

ان يكون مربع الخط الاطول زائدا على مربع الخط الاصغر بمربع يكون ضلعه اي جذره مشاركا في الطول
 للقسم الاطول او مبائنا له والمشاركة افضل من المبائية و المنطق من الاصم و المنطق الاطول من المنطق
 الاصغر فالقسم الاول وهو الجامع لجميع وجوه الفضل يسمى ذا الاسمين الاول وهو كل خط مركب من
 منطق اطول واصم اصغر ويزيد مربع الاطول على مربع الاصغر بمربع يشارك ضلعه الاطول مثل ثلثة و جذر
 خمسة و اربعة و جذر اثني عشر و القسم الثاني وهو الذي يليه في القوة بان يكون المنطق اصغر و الاصم
 اطول و المشاركة على ما ذكرنا يسمى ذا الاسمين الثاني مثل ست و جذر ثمانية و اربعين و القسم الثالث
 وهو الذي يلي هذا في القوة بان يكون الخطان جميعا اصمين و المشاركة باقية يسمى ذا الاسمين الثالث
 مثل جذر ستة و جذر ثمانية و القسم الرابع وهو ما كان منطق اطول من الاصم مع عدم بقاء المشاركة المذكورة
 بان يكون مربع الاطول يزيد على مربع الاصغر بمربع يباين ضلعه الخط الاطول مثل ثلثة و جذر سبعة يسمى
 بذى الاسمين الرابع و القسم الخامس وهو ما كان اصمه اطول من المنطق مع عدم المشاركة المذكورة
 مثل ثلثة و جذر عشرة يسمى بذى الاسمين الخامس و القسم السادس وهو ما كان القسمان فيه اصمين مع
 عدم بقاء المشاركة المذكورة يسمى بذى الاسمين السادس مثل جذر خمسة و جذر ستة • اعلم ان جذر
 ذى الاسمين الاول يسمى ذى الاسمين المرسل و جذر ذى الاسمين الثاني يسمى ذى المتوسطين الاول و جذر
 ذى الاسمين الثالث يسمى ذى المتوسطين الثاني و جذر ذى الاسمين الرابع يسمى بالاعظم و جذر ذى الاسمين
 الخامس يسمى بالقوي على منطق و متوسط و جذر ذى الاسمين السادس يسمى بالقوي على المتوسطين •
 اعلم ايضا ان كلا من ذوات الاسمين الستة متى ضرب في مثله كان الحاصل ذا الاسمين الاول و اذا
 ضرب من عدد صحيح او كسر او مختلط فان الحاصل في ذلك هو ذو الاسمين في جذر الاول و مرتبته
 كمرتبته اعني ان كان في المرتبة الاولى فالحاصل كذلك و ان كان فيما بعدها من المراتب فكذلك
 الحاصل و انما كان كذلك لانه يصير مشاركا له و المشارك للشئ في حده و مرتبته هذا كله خلاصة ما في
 حواشي تحرير اقليدس و طريق تحصيل الاقسام الست و جذورها مذكورة فيها •

اسم ان و اخواتها عند النكاح هو المسند اليه من معموليها و انما قيل من معموليها لتلايد عليه
 ان الذي ابوه قايم زيد فان ابوه مسند اليه بعد دخولها و ليس باسم لانه ليس من معموليها و على هذا
 القياس اسم كان و اخواته و اسم مما و لا المشبهتين بليس و اسم عسى و اخواته و غير ذلك هكذا
 في الوافي و حواشيه •

اسم الجنس هو عند النكاح ما وقع في كل تركيب على شئ وعلى كل مشارك له في الحقيقة
 على سبيل البدل او الشمول اسم عين كان كصرد او معنى كهدي جامدا كان او مشتقا ومنه اسماء العدد
 و هو اعم مطلقا من الذكرة لانه قد يكون نكرة كرجل وقد يكون معرفة كالرجل و الذكرة لا تكون الا اسم جنس

به المحكوم عليه وان قصد الثاني كما هو الظاهر فلا حكم صريحا بين القيام والاب بل الاب قيد للمسند الذي هو القيام ان به يتم مسندا الى زيد الا ترى انك لو قلت قام ابو زيد واقعت النسبة بينهما لم يرتبط بغيرة اصلا فلو كان معنى قام ابوه ذلك القيام لم يرتبط بزيد قطعا فلم يقع خبرا ومن ثم تسمع النكاح يقولون قام ابوه جملة وليس بكلام وذلك لتجريدته عن ايقاع النسبة بين طرفيه بقريضة ذكر زيد مقدما و ايراد ضميره فانها دالة على الارتباط الذي يستحيل وجوده مع الايقاع وهذا الذي ذكر من التحقيق هو المستفاد من حواشي العسدي ومما ذكره السيد الشريف في حاشية المطول في بحث الاستعارة التبعية * ثم انه لما عرفت اشتراك الاسم والفعل في الاستقلال بالمفهومية فلا بد من مميز بينهما فزيد قيد عدم الاقتران باحد الزممة الثلاثة في حد الاسم احترازا عن الفعل ولا يخرج من الحد لفظ امس وغد والصدوح والغبوق ونحو ذلك لان معانيها الزمان لا شئى آخر يقترون بالزمان كما في الفعل * ثم المراد بعدم الاقتران ان يكون بحسب الوضع الاول فدخل فيه اسماء الافعال لانها جميعا اما منقولة عن المصادر الاصلية سواء كان النقل صريحا نحو رويد فانه قد يستعمل مصدرا ايضا او غير صريح نحو هيهات فانه وان لم يستعمل مصدرا الا انه على وزن قوقاة مصدر قوقى او عن المصادر التي كانت في الاصل اصواتا نحو صه او عن الظرف او الجار والمجرور نحو امامك زيد و عليك زيد فليس شئى منها دالة على احد الزممة الثلاثة بحسب الوضع الاول * وخرج عنه الافعال المنسلخة عن الزمان وهي الافعال الجوامد كنعم وبئس وعسى وكاد لاقترا مَعْنَاهَا بالزمان بحسب الوضع الاول وكذا الافعال المنسلخة عن الحدث كالافعال الناقصة لانها تامات في اصل الوضع منسلخات عن الحدث كما صرح به بعض المحققين في الفوائد الغيائية * وخرج عنه المضارع ايضا فانه بتقدير الاشتراك بين الحال والاستقبال لا يدل الا على زمان واحد فان تعدد الوضع معتبر في المشترك ويعلم من هذا فوائد القيود في تعريف الفعل *

[**الاسم المتمكن** ما تغير آخره بتغير العوامل في اوله ولم يشابه مبني الاصل اعنى الماضي

والامر بغير اللام والحرف ويراد به الاسم المعرب هكذا في الجرجاني *]

[**الاسم التام** وهو الاسم الذي ينصب لتمامه اي لاستغنائه عن الاضافة وتمامه باربعة اشياء

بالتنوين والاضافة ونوني التثنية والجمع هكذا في الجرجاني *]

[**الاسم المنسوب** وهو الاسم الملحق بآخره ياء مشددة مكسورة ما قبلها علامة للنسبة اليه

كما لحقت التاء علامة للتانيث كالبصري والهاشمي هكذا في الجرجاني *]

ذو الاسمين هو المقدار المركب وهو ما يعبر عنه باسمين كخمسة وجذر ثمانية والخطوط المركبة

على ستة اقسام لان كلا من قسميها اما اسم او احدهما والآخر المنطق سواء كان المنطق اكبر من الاسم

او اصغر ان لا يجوز تساويهما والا لما وقع التركيب وكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة على وجهين لانه اما

معنى الابتداء في البصرة وعلى هذا فقس سائر الحروف وهذا ظاهر البطلان * ثم الاسم والفعل يشتركان في كونهما مستقلين بالمفهومية إلا أنهما يفتقران في أن الاسم يصلح أن يقع مسندا ومسندا اليه والفعل لا يقع إلا مسندا فإن الفعل ما عدا الأفعال الناقصة كضرب مثلا يدل على معنى في نفسه مستقل بالمفهومية وهو الحدث وعلى معنى غير مستقل هو النسبة الحكمية الملحوظة من حيث أنها حالة بين طرفيها وآلة لتعرف حالهما مرتبطا أحدهما بالآخر ولما كانت هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل لا تتحصل إلا بالفاعل وجب ذكره كما وجب ذكر متعلق الحرف فكما أن لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه إلى فاعل بخصوصها إلا أن الحرف لما لم يدل الأعلى معنى غير مستقل بالمفهومية لم يقع محكوما عليه ولا محكوما به إذ لا بد في كل منهما أن يكون ملحوظا بالذات ليتمكن من اعتبار النسبة بينه وبين غيره واحتاج إلى ذكر المتعلق رعاية لمكانات الأفعال بالصور الذهنية والفعل لما اعتبر فيه وضم إليه انتسابه إلى غيره نسبة تامة من حيث أنها حالة بينهما وجب ذكر الفاعل لتلك المكانة ووجب أيضا أن يكون مسندا باعتبار الحدث إذ قد اعتبر ذلك في مفهومه وضعا ولا يمكن جعل ذلك الحدث مسندا إليه لأنه على خلاف وضعه وأما مجموع معناه المركب من الحدث والنسبة المخصوصة فهو غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح أن يقع محكوما به فضلا عن أن يقع محكوما عليه كما يشهده التأمل الصادق وأما الاسم فلما كان موضوعا لمعنى مستقل ولم تعتبر معه نسبة تامة لأعلى أنه منسوب إلى غيره ولا بالعكس صح الحكم عليه وبه * فإن قلت كما أن الفعل يدل على حدث ونسبة إلى فاعل على ما قررته كذلك اسم الفاعل يدل على حدث ونسبة إلى ذات فلم يصح كون اسم الفاعل محكوما عليه دون الفعل * قلت لأن المعتبر في اسم الفاعل ذات ما من حيث نسب إليه الحدث فالذات المبهمة ملحوظة بالذات وكذلك الحدث وأما النسبة فهي ملحوظة بالذات إلا أنها تقييدية غير تامة ولا مقصودة أصلية من العبارة تقيدت بها الذات المبهمة وصار المجموع كشئ واحد فجازان لا حظ فيه تارة جانب الذات أصالة فيجعل محكوما عليه وتارة جانب الوصف أي الحدث أصالة فيجعل محكوما به وأما النسبة التي فيه فلا تصلح للحكم عليها ولا بها لا وحدها ولا مع غيرها لعدم استقلالها والمعتبر في الفعل نسبة تامة تقتضي انفرادها مع طرفيها من غيرها وعدم ارتباطها به وتلك النسبة هي المقصودة الأصلية من العبارة فلا يتصور أن يجري في الفعل ما جرى في اسم الفاعل بل يتعين له وقوعه مسندا باعتبار جزء معناه الذي هو الحدث * فإن قلت قد حكموا بأن الجملة الفعلية في زيد قام أبوه محكوما بها * قلت في هذا الكلام يتصور حكمان أحدهما الحكم بأن أبا زيد قائم والثاني أن زيدا قائم الأب ولا شك أن هذين الحكمين ليسا بمفهومين منه صريحا بل أحدهما مقصود والآخر تبع فإن قصد الأول لم يكن زيد بحسب المعنى محكوما عليه بل هو قيد يتعين

اعني ما هو آلة لملاحظة طرفيه ولا شك ان تحقق هذا الفرد في الخارج يتوقف على ذكر المتعلق وما قيل الحرف ما يوجد معناه في غيره وانه لا يدل على معنى باعتباره في نفسه بل باعتباره في متعلقه فقد اتضح ان ذكر المتعلق للحرف انما وجب ليحصل معناه في الذهن ان لا يمكن ادراكه الا بادراك متعلقه ان هو آلة لملاحظته فعدم استقلال الحرف بالمفهومية انما هو لقصور و نقصان في معناه لا لما قيل من ان الواضع اشترط في دلالة على معناه الافراحي ذكر متعلقه ان لا طائل تحته لان هذا القائل ان اعترف بان معاني الحروف هي الذسب المخصوصة على الوجه الذي قررناه فلا معنى لاشتراط الواضع حينئذ لان ذكر المتعلق امر ضروري ان لا يعقل معنى الحرف الا به وان زعم ان معنى لفظة من هو معنى الابتداء بعينه الا ان الواضع اشترط في دلالة من عليه ذكر المتعلق ولم يشترط ذلك في دلالة لفظ الابتداء عليه فصارت لفظة من ناقصة الدلالة على معناها غير مستقلة بالمفهومية لنقصان فيها فزعمه هذا باطل اما أولا فلان هذا الاشتراط لا يتصور له فائدة اصلا بخلاف اشتراط القرينة في الدلالة على المعنى المجازي واما ثانيا فلان الدليل على هذا الاشتراط ليس نص الواضع عليه كما توهم لان في ذلك الدعوى خروج عن الانصاف بل هو التزام ذكر المتعلق في الاستعمال على ما يشهد به الاستقراء وذلك مشترك بين الحروف و الاسماء اللازمة الاضافة * و الجواب عن ذلك بان ذكر المتعلق في الحرف لتتميم الدلالة و في تلك الاسماء لتحصيل الغاية مثلا كلمة ذو موضوعه بمعنى صاحب و يفهم منها هذا المعنى عند الاطلاق لكنها انما وضعت له ليتوصل بها الى جعل اسماء الاجناس صفة للمعارف او للنكرات فتحصيل هذه الغاية هو الذي اوجب ذكر متعلقها فلولا لم يذكر لم تحصل الغاية عند اطلاقه بدون ذكر متعلقه تحكم بحث واما ثالثا فلانه يلزم حينئذ ان يكون معنى من مستقلا في نفسه صالحا لان يحكم عليه وبه الا انه لا يفهم منها وحدها فاذا ضم اليها ما يتم دلالتها وجب ان يصح الحكم عليه وبه وذلك مما لا يقول به من له ادنى معرفة باللغة و احوالها * وقيل الحرف مادل على معنى ثابت في لفظ غيره فاللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي في الرجل * وفيه بحث لانه ان اريد بثبوت معنى الحرف في لفظ غيره ان معناه مفهوم بواسطة لفظ الغير اي بذكر متعلقه فهذا بعينه ما قررناه سابقا و ان اريد به انه يشترط في ان فهم المعنى منه لفظ الغير بحسب الوضع ففيه ما مرو ان اريد به ان معناه قائم بلفظ الغير فهو ظاهر البطلان وكذا ان اريد به قيامه بمعنى غيره قياما حقيقيا ولانه يلزم حينئذ ان يكون مثل السواد وغيره من الاعراض حروفا لدالتها على معان قائمة بمعاني الفاظ غيرها و ان اريد به تعلقه بمعنى الغير يلزم ان يكون لفظ الاستفهام و ما يشبهه من الالفاظ الدالة على معان متعلقة بمعاني غيرها حروفا و كل ذلك فاسد * وقيل الحرف ليس له معنى في نفسه بل هو علاقة لحصول معنى في لفظ آخر و ان في قولك في الدار علامة لحصول معنى الظرفية في الدار و من في قولك خرجت من البصرة علامة لحصول

المعنى فيكون المعنى الحرف مادل على معنى في غيره لا في نفسه بمعنى انه غير تام في نفسه اى لا يحصل ذلك المعنى من اللفظ الا بانضمام شئ الى مرجع هذين التوجيهين الى امر واحد ايضا وهو ان لا يستقل بالمفهومية ثم المعنى قد يكون افراديا هو مدلول اللفظ بانفراده وقد يكون تركيبيا يحصل منه عند التركيب فيضاف ايضا الى اللفظ وان كان معنى اللفظ عند الاطلاق هو الافرادي ويشترك الاسم والفعل والحرف في ان معانيها التركيبية لا تحصل الا بذكر ما يتعلق به من اجزاء الكلام ككون الاسم فاعلا وكون الفعل مسندا مثلا مشروط بذكر متعلقه بخلاف الحرف فان معناه الافرادي ايضا لا يحصل بدون ذكر المتعلق • وتحقيق ذلك ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته وانت اذا نظرت في المرأة وشاهدت صورة فيها فلک هناك حالتان احدهما ان تكون متوجها الى تلك الصورة مشاهدا اياها قصدا جاعلا للمرأة حينئذ آلة في مشاهدتها ولا شك ان المرأة حينئذ مبصرة في هذه الحالة لكنها ليست بحيث تقدر بابصارها على هذا الوجه ان تحكم عليها وتلتفت الى احوالها والثانية ان تتوجه الى المرأة نفسها وتلاحظها قصدا فتكون سالحة لان تحكم عليها وحينئذ تكون الصورة مشاهدة تبعا غير ملتفت اليها فظهر ان في المبصرات ما يكون تارة مبصرا بالذات واخرى آلة لابصار الغير واستوضح ذلك من قولك قام زيد • ونسبة القيام الى زيد ان لا شك انك مدرك فيهما نسبة القيام الى زيد الا انها في الاول مدركة من حيث انها حالة بين زيد والقيام وآلة لتعرف حالهما فكانها مرآة تشاهدهما بها مرتبطا احدهما بالآخر ولهذا لا يمكنك ان تحكم عليها او بها مادامت مدركة على هذا الوجه وفي الثاني مدركة بالقصد ملحوظة في ذاتها بحيث يمكنك ان تحكم عليها وبها فعلى الوجه الاول معنى غير مستقل بالمفهومية وعلى الثاني معنى مستقل بها وكما يحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالذات المستقلة بالمفهومية يحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالغير التي لا تستقل بالمفهومية • اذا تمهد هذا فاعلم ان الابتداء مثلا معنى هو حالة لغيره ومتعلق به فاذا لا خطه العقل قصدا وبالذات كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا في ذاته سالحا لان يحكم عليه وبه ويلزمه ادراك متعلقه اجمالا وتبعا وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه ان تقيده بمتعلق مخصوص فتقول مثلا ابتداء سير البصرة ولا يخرج ذلك عن الاستقلال وملاحية الحكم عليه وبه وعلى هذا القياس الاسماء اللازمة الاضافة كذو والو وفوق وتحت واذا لا خطه العقل من حيث هو حالة بين السير والبصرة وجعله آلة لتعرف حالهما كان معنى غير مستقل بنفسه ولا يصلح ان يكون محكوما عليه ولا محكوما به وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من • وهذا معنى ما قيل ان الحرف وضع باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة كالابتداء مثلا لكل ابتداء مخصوص معين النسبة لا تتعين الا بالمنسوب اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لا يتحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا في العقل وهو الظاهر ولا في الخارج لان مدلول الحرف فرد مخصوص من ذلك النوع

و باین معنی مقابل ظرف باشد چهارم لفظی که بمعنی حاصل مصدر باشد و آن را در برابر مصدر استعمال کنند و پنجم کلمه که بی انضمام کلمه دیگر بر معنی دلالت کند و بر یکی از زمان ماضی و حال و استقبال دلالت نکند و باین معنی مقابل فعل و حرف باشد انتهى * اما المعنى الاول فيجيب تحقيقه في لفظ العلم و يطلق ايضا مرادفا للعلم كما يجيب هناك ايضا و اما المعنى الثاني فقد صرح به في شروح الكافية في باب منع الصرف في بحث الالف و النون المزيديتين و اما المعنى الثالث فقد صرحوا به ايضا هناك و ايضا وقع في الضوء الظروف بعضها لازم الظرفية فيكون منصوبا ابدا نحو عند و سوى و بعضها يستعمل اسما و ظرفا كالجہات الست انتهى * وفي العباب و يستعمل اذا اسما صريحا مجردا عن معنى الظرفية ايضا و يصير اسما مرفوع المحل بالابتداء او مجرورة او منصوبة لا بالظرفية نحو اذا يقوم زيد اذا يقعد عمر اى وقت قيام زيد وقت قعود عمر فاذا هنا مبتدأ و خبر انتهى * فالاسم حينئذ مقابل للظرف بمعنى المفعول فيه و اما المعنى الرابع فقد ذكر في تيسير القاري شرح صحيح البخاري في باب الاحتكار قال احتكار خريدن غله است در ارزاني تا فروخته شود در گراني و حكرة اسم است مر این فعل را و ايضا في جامع الرموز الشبهة اسم من الاشتباه و فى الصراح شبهه پوشيدگي کار اشتباه پوشيده شدن کار ثم اقول قال في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى فاتقوا النار التي وقودها الناس و الحجارة الوقود بفتح الواو اسم لما يوقد به النار و هو الحصب و بالضم مصدر بمعنى الالتهاب انتهى و هكذا فى البيضاوي و هذا صريح في ان الاسم قد يستعمل بمعنى الاسم الذي لا يكون مصدرا سواء كان بمعنى الحاصل بالمصدر او لم يكن ان لاخفاء في عدم كون الوقود ههنا بمعنى الحاصل بالمصدر فينتقض الحصر فى المعانى الخمسة حينئذ لخروج هذا المعنى من الحصر و اما المعنى الخامس فشائع و تحقيقه انهم قالوا الكلمة ثلاثة اقسام لانها اما ان تستقل بالمفهومية او الثاني الحرف و الاول اما ان تدل بهيئتها على احد الازمنة الثلاثة او الثاني الاسم و الاول الفعل فالاسم مادل على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة و الفعل مادل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة و الحرف مادل على معنى في غيره و الضمير في قولهم في نفسه في كلا التعريفين اما راجع الى ما و المعنى مادل على معنى كائن في نفس مادل اى الكلمة و المراد بكون المعنى في نفس الكلمة دلالتها عليه من غير حاجة الى ضم كلمة أخرى اليها لاستقلاله بالمفهومية و اما راجع الى المعنى و حينئذ يكون المراد بكون المعنى في نفسه استقلاله بالمفهومية و عدم احتياجه فى الانفهام الى كلمة أخرى فمرجع التوجيهين الى امر واحد و هو استقلال الكلمة بالمفهومية اى بمفهومية المعنى منه و كذا الحال في قولهم في غيره في تعريف الحرف يعني ان الضمير اما عائد الى ما فيكون المعنى الحرف مادل على معنى كائن في غير مادل اى الكلمة لا في نفسه و حاصله انه لا يدل بنفسه بل بانضمام كلمة أخرى اليها و اما الى

بحمدك ونقدس لك وحظ الشيطان من اسم الجبار والمتكبر وذلك عصى واستكبر واختص الانسان بالخط من جميعها ولذلك اطاع تارة وعصى اخرى وقوله تعالى و علم آدم الاسماء كلها اي ركب في فطرته من كل اسم من اسمائه لطيفة وهيئة بتلك اللطائف للتحقق بكل الاسماء الجلالية والجمالية وعبر عنهما بيديه فقال للابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وكلما سواه مخلوق بيد واحدة لانه اما مظهر صفة الجمال كملائكة الرحمة او الجلال كملائكة العذاب و علامة المتحقق باسم من اسماء الله ان يجد معناه في نفسه كالمحقق باسم الحق علامته ان لا يتغير بشيء كما لم يتغير الحلاج عند قتله تصديقا لتحقيقه بهذا الاسم انتهى * وفي الانسان الكامل قال المحققون اسماء الله تعالى على قسمين يعنى الاسماء التي تفيد في نفسها وصفا فهي عند النحاة اسماء لغوية القسم الاول هي الذاتية كالاحد والواحد والفرد والحمد والعظيم والحى والعزیز والكبير والمتعال واشباه ذلك القسم الثاني هي الصفاتية كالعليم والقادر ولو كانت من الاسماء النفسية كالمعطي والخالق ولو كانت من الافعالية انتهى * فائدة * اعلم ان تسميته تعالى بالاسماء توقيفية اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انها ان ادل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي اولا وكذا الحال في الافعال * وقال القاضي ابوبكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه ولذا لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم تسبقه غفلة وكذا لفظ الفقيه والعاقل والفظن والطبيب ونحو ذلك وقد يقال لابد مع نفي ذلك الابهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف * وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع * فان قلت من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالمأكر والمهزي وغيرهما * اجيب بانه لا يكفي في الاذن مجرد وقوعها في الكتاب او السنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان يخلو عن نوع تعظيم و رعاية ادب كذا في شرح المواقف وحواشيه * والاسم عند اهل الجفر يطلق على سطر التفسير ويسمى ايضا بالزمام والحصاة والبرج كذا في بعض الرسائل * وعند المنطقيين يطلق على لفظ مفرد يصح ان يخبر به وحده عن شيء ويقابله الكلمة والاداة ويجئ في لفظ المفرد في فصل الدال من باب الفاء * وعند النحاة يطلق على خمسة معان على ما في المنتخب حيث قال اسم بالكسر والضم نشان و علامت چیزى وباصطلاح نحوي اسم را بر پنج معنى اطلاق کنند اول نام مقابل لقب و کنیت باشد دوم لفظی که معنی صفتی نداشته باشد و باین معنى مقابل صفة باشد سیوم لفظی که معنی ظرف نداشته باشد

ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية و المسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن * ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابي نصر في لفظ ا س م وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور اي القول الدال لا بمعنى فعل الواضع وهو وضع الاسم للمعنى او تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى تبارك اسم ربك اي مسماه وقول لبيد اسم السلام عليكما * وقال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة و طرفيها مغايرة قطعاً و الناس قد طولوا في هذه المسئلة و هو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص و المسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار و قد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ دال على معنى مجرد عن الزمان و من جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسماً لنفسه فاتحد ههنا الاسم و المسمى قال فهذا ما عندي هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و الجليلي و ما في تعليقات جدي رحمة الله عليه عليه

*** التقسيم *** اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيء و حقيقته من حيث هي او من جزئها او من وصفها الخارجي او من الفعل الصادر عنه ثم انظر أيها يمكن في حق الله تعالى فالمأخوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجائز في حقه تعالى سواء كان الوصف حقيقياً كالعليم او اضافياً كالماجد بمعنى العالي او سلبياً كالقدوس و كذا المأخوذ من الفعل كالخالق و اما المأخوذ من الجزء كالجسم للانسان فمحال لانتهاء التركيب في ذاته فلا يتصور له جزء حتى يطلق عليه اسمه اما المأخوذ من الذات فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة و من ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله و وسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل و يفهم فلا يتصور اسم بازائه * و فيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته و وضع الاسم لا يتوقف عليه ان يجوز ان يعقل ذات ما بوجه ما و يوضع الاسم لخصوصية و يقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها و يكون ذلك الوجه مصححاً للوضع و خارجاً عن مفهوم الاسم كما في لفظ الله فانه اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه كذا في شرح المواقف * وفي شرح القصيدة الفارسية في علم التصوف الاسماء تنقسم باعتبار الذات و الصفات و الافعال الى الذاتية كالله و الصفاتية كالعليم و الافعالية كالخالق و تنحصر باعتبار الانس و الهيبة عند مطالعتها في الجمالية كاللطيف و الجلالية كالقهار و الصفات تنقسم باعتبار استقلال الذات بها الى ذاتية وهي سبعة العلم و الحيوة و الارادة و القدرة و السمع و البصر و الكلام و باعتبار تعلقها بالخلق الى انفعالية وهي ماعدا السبعة و لكل مخلوق سوى الانسان حظ من بعض الاسماء دون الكل كحظ الملائكة من اسم السجود و القدوس و لذا قالوا نحن نسبح

وهو يعم جميع انواع الكلمة و المسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه و التسمية هو وضع الاسم للمعنى
وقد يراد به ذكر الشيء باسمه يقال سمى زيدا و لم يسم عمروا و لاخفاء في تغاير الامور الثلاثة انتهى •
وفي جامع الرموز في جواز اليمين باسم الله تعالى الاسم عرفا لفظ دال على الذات و الصفة معا كالرحمن
و الرحيم و الله اسم دال على ذات الواجب فهو اسم للذات انتهى • ودر كشف اللغات اورد اسم بالكسر
و الضم نام و در اصطلاح سالكان اسم نه لفظي است كه دلالت كند بر شيى بالوضع بلكه اسم ذات مسمى
است باعتبار صفت و صفت يا وجوديه است چون عليم و قدير و يا عدميه چون قدوس و سلام • بيت •
عارفانى كه علم ما دانند • صفت و ذات اسم را خوانند • انتهى • اعلم انه قد اشتهر الخلاف في ان
الاسم هل هو نفس المسمى او غيره و لا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ ف ر س انه هل
هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع في مدلول الاسم اهو
الذات من حيث هي ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينسب عنه فلذلك قال الاشعري
قد يكون الاسم اى مدلوله عين المسمى اى ذاته من حيث هي نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار
معنى فيه و قد يكون غيره نحو الخالق و الرازق مما يدل على نسبة الى غيره و لا شك ان تلك
النسبة غيره و قد يكون لا هو و لا غيره كالعليم و القدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته فان تلك
الصفة لا هو و لا غيره عنده فهكذا الذات المأخوذة معها • قال الامدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية
و المسمى و ذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة و ان الاسم هو نفس المدلول
ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك و غيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله دال على
اسم هو المسمى و كذلك قولك عالم و خالق فانه يدل على ذات الرب الموصوف بكونه عالما و خالقا •
و قال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود و الذات ومنها ما هو غير الخالق فان المسمى ذاته و الاسم
هو نفس الخلق و خلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا و لا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته و الاسم علمه الذي ليس
عين ذاته و لا غيرها و توضيح ذلك انهم لم يريدوا بالتسمية اللفظ و بالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الوصف
و بالصفة مدلوله ثم ان ابن فورك و من يوافقه اعتبروا المدلول المطابقي و ارادوا بالمسمى ما وضع الاسم
بازائه فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى • و البعض اراد بالمسمى ما يطلق عليه الاسم و اخذ المدلول
اعم من المطابقي و اعتبر في اسماء الصفات المعانى المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق و انه غير
ذات الخالق بناء على ما تقرر من ان صفات الافعال غير الموصوف و ان الصفات التي لا عينه و لا غيره
هي التي يمتنع انفكاكها عن موصوفها ثم ان الاشعري اراد بالمسمى ما يطلق عليه الاسم اعنى الذات
و اعتبر المدلول المطابقي و حكم بغيرية هذا المدلول او بكونه لا هو و لا غير باعتبار المدلول التضمني
و ذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية و وافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا و ذهب الاستاد

الامة ابرها قلوبا و اعمقها علما و اقلها تكلفا اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم و لا قامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم و اتبعوهم على اثرهم و تمسكوا بما استطعتم من اخلاقهم و سيرهم فانهم كانوا على الهدى المستقيم رواه ززين و شيخ عبد الحق دهلوي در شرح اين حديث فرموده اند كه سبحان الله ابن مسعود با آن بزرگي و علوشان در دين كه پيغمبر صلى الله عليه وسلم در حق وي فرموده رضىت لامتي ما رضى به ابن ام عبد و مراد بآن ابن مسعود است اين چنين تفصيل و تعظيم صحابه كند چه جاي سخن ديگر است انتهى ايضا في تيسير الوصول في الباب السادس في حد الخمر و عن علي رضي الله عنه قال جلد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين و ابوبكر اربعين و عمر ثمانين و كل سنة اخرجهم مسلم و ابو داود [في البحر الرائق في بحث سنن الوضوء اعلم ان السنة ما اظرب النبي صلى الله عليه وسلم عليه لكن انكأنت لا مع الترك فهي دليل السنة المؤكدة و انكأنت مع الترك احيانا فهي دليل غير المؤكدة و ان اقترنت بالانكار على من لم يفعلها فهي دليل الوجوب و ايضا فيه في بحث رفع ايديين للتحريمه والذي يظهر من كلام اهل المذهب ان الاثم منوط بترك الواجب او السنة على الصحيح و لا شك ان الاثم مقول بالتشكيك بعضه اشد من بعض فالاثم لتارك السنة المؤكدة اخف من الاثم لتارك الواجب و ايضا فيه في او اخرج باب ما يفسد الصلوة و يكره فيها و الحاصل ان السنة ان كانت مؤكدة قوية يكون تركها مكروه كراهة تحريم كترك الواجب و اذا كانت غير مؤكدة فتركها مكروه كراهة تنزيه و اذا كان الشيء مستحباً او مندوباً و ليس سنة فلا يكون تركه مكروهاً اصلاً * و في الدر المختار في باب الاذان هو سنة مؤكدة هي كالواجب في لحوق الاثم و ايضا فيه في باب صفة الصلوة ترك السنة لا يوجب فساداً و لا سهواً بل اساءة لو كان عامداً غير مستخف و قالو الاساءة ادون من الكراهة و ترك الادب و المستحب لا يوجب اساءة و لا عقاباً كترك سنة الزوائد لكن فعله افضل و ايضا فيه في كتاب الحظر و الاباحة المكروه تحريماً نسبته الى الحرام كنسبة الواجب الى الفرض و يثبت بما يثبت به الواجب يعنى بظني الثبوت و يأتى بارتكابه كما يأتى بترك الواجب و مثله السنة المؤكدة و في العالم كبرية في باب النوافل رجل ترك سنن الصلوة فان لم ير السنن حقاً فقد كفر لانه تركها استخفاً و ان رآها حقاً فالصحيح انه يأتى لانه جاء الوعيد بالترك * و في الزيلعي القريب من الحرام ما يتعلق به محذور دون استحقاق العذاب بالنار كترك السنة المؤكدة فانه لا تتعلق به عقوبة النار لكن يتعلق به الحرمان عن شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لحديث من ترك سنتي لم يندل شفاعتي فترك السنة المؤكدة قريب من الحرام و ليس بحرام انتهى] *

فصل الواو* الاسم بالكسر و الضم لغة بمعنى اللفظ الدال على الشيء كما في قوله و علم آدم الاسماء كلها كذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية و حاصله انه يطلق لغة على مقابل المهمل كما صرح به في باب منع الصرف و في شرح المقامد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى

وعدم تركه احيانا انتهى فعلم من هذا ان سنن الزوائد والمتسحبات واحدة وفي نور الانوار شرح المنار السنن الزوائد في معنى المستحب الا ان المستحب ما احبه العلماء وهذه ما اعتاد به النبي عليه السلام .

[وفي كليات أبي البقاء السنة بالضم والتشديد لغة الطريقة مطلقة ولو غير مرغية وشرعا اسم للطريقة المرضية بالسلوك في الدين من غير افتراض ولا وجوب والمراد بالسلوك في الدين ما سلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم او غيره ممن هو علم في الدين كالصحابه رضي الله عنهم لقوله عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي او ما اجمع عليه جمهور الامة لقوله عليه الصلوة والسلام اتبعوا السواد الاعظم فانه من شد شد في النار وعرفا بلا خلاف هي ما راطب عليه مقتدى نبيا كان او وليا وهي اعم من الحديث لتناولها للفعل والقول والتقرير والحديث لا يتناول الا القول والقول اقوى في الدلالة على التشريع من الفعل لاحتمال الفعل اختصاصه به عليه السلام والفعل اقوى من التقرير لان التقرير يطرقة من الاحتمال ما لا يطرقة الفعل ولذلك كان في دلالة التقرير على التشريع خلاف العلماء الذين لا يخالفون في تشريع الفعل ومطلق السنة قال بعضهم تصرف الى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال الاكثرون انها لا تقتضي الاختصاص بسنة النبي عليه الصلوة والسلام لان المراد في عرف الشرعية طريقة الدين اما للرسول بقوله او فعله او للصحابه وعند الشافعي مختصة بسنة رسول الله عليه الصلوة والسلام وهذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابة رضي الله عنهم لما روي عن الشافعي انه قال ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فعلى الراس والعين وما روي عن الصحابة فهم اناس ونحن اناس وعندنا لما وجب تقليد الصحابة كانت طريقهم متبعة بطريق الرسول فلم يدل اطلاق السنة على انه طريقة النبي عليه السلام . والسنة المطلقة على نوعين سنة الهدى وتقال لها السنة المؤكدة ايضا كالآذان والاقامة والسنن الرواتب وحكمها حكم الواجب وفي التلويح ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام فيستحق حرمان الشفاعة اذ معنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار والسنة الزائدة كالسواك والذوافل المعينة وهي ندب وتطوع وسنة الكفاية كسلام واحد من جماعة والاعتكاف ايضا سنة الكفاية كما في البحر الرائق وسنة عادة كالتيامن في الترجل والتذلل والسني منسوب الى السنة انتهى من الكليات]

[وحجة الامام الاعظم على وجوب تقليد الصحابة واقوالهم واحوالهم قول النبي صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الامور فان كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة اخرجه احمد وابوداود والترمذي وابن ماجة وايضا في المشكوة والتيسير في الكتاب المذكور عن ابن مسعود رضي الله عنه قال من كان مستنفا فليستن بمن قد مات فان الحي لا يؤمن عليه الفتنة اولئك اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كانوا افضل هذه

و كذا الخلاف في قول الصحابة امرنا ونهينا عن كذا ثم ذكر حجج الفريقين لانطول الكتاب بذكرها قال
حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه و سلم متبع فيما سلك من
طريق الدين و كذا الصحابة بعده و هذا الاتباع الثابت لمطلق السنة خال عن صفة الفرضية و الوجوب
الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد و الأذان و الاقامة و الصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب
و ذكر ابو اليسر و اما السنة فكل نفل و اظب عليه رسول الله صلى الله عليه و سلم مثل التشهد في الصلوة
و السنن الرواتب و حكمها انه يندب الى تحصيلها و يلام على تركها مع لحوق اثم يسير * و كل نفل لم يواظب
عليه بل تركه في حالة كالطهارة لكل صلوة و تكرار الغسل في اعضاء الوضوء و الترتيب في الوضوء فانه
يندب الى تحصيله و لكن لا يلام على تركه و لا يلحق بذكره و زر و اما التراويح فسنة الصحابة فانهم و اظبوا
عليها و هذا مما يندب الى تحصيله و يلام على تركه و لكنه دون ما و اظب عليه رسول الله صلى الله عليه و سلم
فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة و هذا عندنا معاشر الحنفية و اصحاب الشافعي يقولون السنة نفل
واظب عليه النبي صلى الله عليه و سلم و اما الفعل الذي و اظب عليه الصحابة فليس بسنة و هو على
اصلهم مستقيم لانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يجعلون افعالهم سنة ايضا و عندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم
سنة انتهى ما ذكر صاحب الكشف فالتراويح عند اصحاب الشافعي نفل لا سنة كما صرح به في معدن
الغرائب و هذا الكلام مبني على ان يراى بالنفل ما يقابل الواجب و لا محذور فيه كما عرفت سابقا لكنه
يخالف ما سبق من اشتراط المواظبة في السنن الزوائد بدليل قوله و حكمها انه يندب الى تحصيلها و يلام
على تركها الخ و قد صرح باشتراط عدم المواظبة في السنن الزوائد في معدن الغرائب حيث قال ان
سنة الهدى هي الطريقة المسلوكة في الدين لا على وجه الفرض و الوجوب فخرج الواجب والفرض و اما
السنن الزوائد و النوافل فخرجت بقولنا الطريقة المسلوكة لان المسلوكة منبئة عن المواظبة يقال طريق
مسلوكة اي و اظب عليه الناس انتهى و قال صدر الشريعة في شرح الوقاية السنة ما و اظب عليه النبي
صلى الله عليه و سلم مع الترك احيانا فان كانت المواظبة المذكورة على سبيل العبادة فسنن الهدى
و ان كانت على سبيل العادة فسنن الزوائد كلبس الثياب باليمين و الاكل باليمين و تقديم الرجل اليمنى
في الدخول و نحو ذلك انتهى * و قال صاحب جامع الرموز تقسيم صدر الشريعة السنة الى العبادة و العادة
لم يشتهر في كتب الفروع و الاصول و صرح في التوضيح بخلافه * و في بعض الحواشي المتعلقة على شرح الوقاية
مواظبة النبي عليه السلام على ثلاثة انواع واجب وهو الذي يكون على سبيل العبادة و لا يترك احيانا و سنة
وهو الذي يكون على سبيل العبادة مع الترك احيانا و مستحب وهو الذي يكون على سبيل العادة سواء ترك
احيانا او لا انتهى و يؤيده ما في شرح ابى المكارم لمختصر الوقاية من ان المواظبة ان كانت بطريق العادة
في العبادة فلا تقتضي الوجوب كالتيامن في الوضوء فانه مستحب مع مواظبة النبي عليه السلام عليه

بالسنة ههنا ما هو احد الادلة الاربعة * ومنها ما يعم النفل وهو ما فعله خير من تركه من غير افتراض ولا وجوب هكذا في جامع الرموز في فصل الترحيث قال وعن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة اي ثابت وجوبها بالسنة ومنها النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه كذا في البرجندي في بيان سنن الوضوء * واما ما وقع في التلويح من ان السنة في الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة فيما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن الخ فراجع الى هذا فان الجليلي ذكر في حاشيته انه اعترض عليه ان السنة تباين النفل واجيب بان النافلة قد تطلق على مقابلة الواجب وهو المراد ههنا انتهى فقد ظهر من هذا ان السنة ههنا بمعنى العبادة الغير الواجبة * ومنها الطريقة المسلوكة في الدين حضرت شيخ عبد الحق در ترجمه مشكوة در باب سواك نوشة اند گذاشتن لحيه بقدر قبضه واجب است و آنکه آنرا سنت گویند بمعنی طریقه مسلوکه در دین است یا بجبهت آنکه ثبوت آن بسنت است * ومنها الطريقة المسلوكة في الدين من غير وجوب ولا افتراض ونعني بالطريقة المسلوكة ما اظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ولم يترك الا نادرا او اظب عليه الصحابة كذلك كصلوة التراويح فان تعلقت بتركها كراهة و اساءة فهي سنة الهدى وتسمى سنة مؤكدة ايضا كالاذان والجماعة و السنن الرواتب كسنة الفجر والظهر والمغرب والركعتين اللتين بعد صلوة العشاء والا اي وان لم تتعلق بتركها كراهة و اساءة تسمى سنن الزوائد والغير المؤكدة فتارك المؤكدة يعاتب وتارك الزوائد لا يعاتب فبالثقييد بالمسلوكة في الدين خرج النفل وهو ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم مرة وتركه اخرى فهو دون السنن الزوائد لاشتراط المواظبة فيها هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز في مسائل الوضوء * وقال محمد رح في بعض السنن المؤكدة انه يصير تاركها مسيئا وفي بعضها انه يأثم وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفريضة ولا واجبة كذا في كشف البزدوي والسنن المطلقة هي السنن الرواتب المشروعة قبل الفرائض وبعدها وصلوة العيدين على احدي الروايتين و الوتر عندهما وصلوة الكسوف والخسوف والاستسقاء عندهما كذا في الظهيرية هكذا ذكر مولانا عبد الله في حاشية الهداية في باب الامامة في بيان مسئلة امامة الصبي * وفي كشف البزدوي لاختلاف في ان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين وانما الخلاف في ان لفظ السنة عند الاطلاق يقع على سنة الرسول او يحتمل سنته وسنة غيره والحاصل ان الرواي اذا قال من السنة كذا فعند عامة المتقدمين من اصحاب ابي حنيفة والشافعي و جمهور المحدثين يحمل على سنة الرسول عليه السلام و اليه ذهب صاحب الميزان من المتأخرين وعند ابي الحسن الكرخي من الحنفية و ابي بكر الصيرافي من اصحاب الشافعي لا يجب حمله على سنة الرسول الا بدليل * وذهب القاضي الامام ابو زيد و فخر الاسلام اي المصنف و شمس الائمة و من تابعهم من المتأخرين

السن بالكسر وتشديد النون دندان وجمعه اسنان وجاء بمعنى العمر ايضا كالسنة كذا في بحر الجواهر * وفي المنتخب سن بالكسر دندان و سال ومقدار عمر وتحقيق سال در لفظ سنه در فصل واو خواهد آمد * و لبعض السنين عند الاطباء اسم علحدة * فمنه سن النمو ويسمى سن الحداثة و سن الصبي و سن الفتيان ايضا وهو عبارة عن الزمان الذي تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية وبالزيادة في النمو وهو من اول العمر الى قريب من ثلثين سنة سمي به لكون البدن في هذا الزمان ناميا وتغلب الحرارة والرطوبة في هذا السن * ومنه سن الوقوف ويقال له سن الشباب ايضا وهو الزمان الذي تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية فقط سمي به لكونه مستكملا للنمو من غير ظهور نقص ولا زيادة فيقف البدن فيه عن حركة الازياد و الانتقاص و انما سمي بسن الشباب لكون الحرارة فيه مشتعلة شابة اي قوية و منتهاه قريب من خمس و ثلثين سنة وقد يبلغ الى اربعين و يختلف ذلك بحسب الامزجة والاقاليم وتغلب الحرارة و اليبوسة في هذا السن * ومنه سن الكهولة ويقال له سن الكهول و سن الانحطاط مع بقاء القوة ايضا وهو الزمان الذي تكون فيه الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا غير محسوس و منتهاه قريب من ستين سنة و تغلب البرودة و اليبوسة في هذا السن * ومنه سن الشيخوخة ويقال له سن الذبول و سن الانحطاط مع ظهور ضعف القوة وهو الزمان الذي تكون فيه الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا محسوسا وتغلب في هذا السن البرودة و الرطوبة الغريزية و منتهاه آخر العمر هكذا في بحر الجواهر و شرح القانونچه *

السنون بالفتح واحد السنونات وهي الادوية اليابسة المسحوقه التي يدلك بها الاسنان لتستحكم كذا في بحر الجواهر *

المسن بضم الميم وكسر السين هو ما دخل في السنة الثالثة مأخوذ من الاسنان وهو طلوع السن في هذه السنة و موثقه مسنة كما قال ابن الاثير لكن قال المطرزي انه مشتق من السن وهو الاسنان وهو في الدواب ان نبتت السن التي بها يصير صاحبها مسنا اي كبيرا كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة *

السنة بالضم وفتح النون المشددة في اللغة الطريقة حسنة كانت او سيئة قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها الى يوم القيامة و من سن سنة سيئة فله وزرها و وزر من عمل بها الى يوم القيامة * وفي الشريعة تطلق على معان * منها الشريعة وبهذا المعنى وقع في قولهم الاولى بالامامة الاعلام بالسنة كما في جامع الرموز في بيان مسائل الجماعة * ومنها ما هو احد الادلة الاربعة الشرعية وهو ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير كما وقع في التلويم والعصدي * ومنها ما ثبت بالسنة وبهذا المعنى وقع فيما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة كما في التلويم والمراد

زمانا انتهى • وقال ايضا السكون الطبيعي مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها مستندة الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي ويعرض البساطة والتركيب في الحركة خاصة ولايتصوران في السكون • ودر لطائف اللغات ميگوید سکون در اصطلاح صوفيه عبارتست از قرار در عين احديت ذات *

المسكين من السكون فكانه ساكن من الجهد غير متحرك فهو مفعيل بكسر الميم يستوي فيه المذكور والمؤنث وقد يقال مسكينة • وفي الشرع مرادف الفقير وقيل غير مرادف له ويجيء في فصل الرء من باب الفاء [وفي الوقاية الفقير هو من له ادنى شيء والمسكين من لا شيء له *]

التسكين كالتصريف در لغت آرام دادنست • ودر اصطلاح اهل رمل بمعني جاي دادن هر شكل است بترتيب مخصوص و تسكينات اشكال در علم رمل بسيار است چنانچه تسكين وضعي كه آنرا تسكين حكيم نيز گویند و آن بدین ترتيب لحيان قبض الداخل قبض الخارج جماعت فرح عقله انكيس حمرة بياض نصره الداخل عتبة الخارج نقي الخد عتبة الداخل اجتماع طريق و چنانچه تسكين عدد و تسكين روز و هفته و ماه و سال كه تفصيلش در كتب رمل مذكور است *

[السكينة ما يجده القلب من الطمأنينة عند تنزل الغيب و هي نور في القلب يسكن اليه شاهده و يطمئن و هو مبدي عين اليقين كذا في تعريفات الجرجاني *]

السمن بكسر السين وفتح الميم في اللغة بمعني فربه شدن و السمين نعت منه • قالت الحكماء هو من انواع الحركة الكمية و فسر بازدياد الاجزاء الزائدة للجسم بما ينضم اليها سواء كان يداخلها في جميع الاقطار من الطول و العرض و العمق او لا بل في بعض الاقطار كالعرض و العمق و سواء كانت الزيادة على نسبة طبيعية تقتضيها طبيعة محلها اولم تكن على ما هو التحقيق فبقيد الزدياد خرج الذبول و الهزال و التكاثر الحقيقي و رفع الورم و الانتقاص الصناعي لانها انتقاص و بقيد الزائدة خرج النمو و بقيد ما ينضم اليها خرج التخلخل و الزدياد الصناعي اذ هو ازدياد للجسم بسبب انضمام جزء آخر بسطحه الخارج من غير المداخلة نص عليه السيد السند في حواشي شرح حكمة العين • ثم الورم ان قلنا بانه ازدياد بدون انضمام الغير فقد خرج بالقيد الاخير و الا فنقول انه لا يكون الا على نسبة غير طبيعية ولذلك يؤلم بخلاف السمن فانه قد يكون على نسبة غير طبيعية ايضا هكذا يستفاد مما ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ التخلخل و يجيء ايضا في لفظ النمو *

السمنية بضم السين وفتح الميم المنسوب الى سومنات و هم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ و بانه لا طريق للعلم سوى الحس و يجيء في لفظ النظر *

وفسر بالحصول في المكان مطلقا * وقيل هو الحصول في المكان اكثر من زمان واحد وبعبارة اخرى الكون في الحيز المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز فهو من مقولة الاين ويجيء في لفظ الكون في فصل الذون من باب الكف * وقالت الحكماء السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك وبهذا القيد خرجت المفارقات فان الحركة وان كانت مسلوقة عنها لكن ليست من شأنها الحركة فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة وأورد عليه أنه يلزم كون الانسان المعدوم ساكنا ان يصدق عليه انه عديم الحركة عما من شأنه ان يتحرك في حال حيوته وأنه يلزم ان يكون الجسم في آن الحدوث ساكنا بمثل مامر وأنه يلزم ان لا يكون الفلك ساكنا بالحركة الاينية ان ليست من شأنه تلك الحركة لاستحالتها عليه لكونه محددا للجهات و اجيب بان المراد ما من شأنه الحركة بالنظر الى ذاته في وقت عدم حركته و الانسان المعدوم و الجسم في آن حدوثه ليست من شأنهما الحركة في هذا الوقت و ان كانت من شأنهما الحركة في وقت ما و الفلك من شأنه الحركة الاينية بالنظر الى ذاته و ان لم تكن بالنظر الى الغيرو هو كونه محددا للجهات * وقال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ناقلا من شرح الملخص ان مأخذ الخلاف ان الجسم اذا لم يكن متحركا عن مكان كان هناك امران احدهما الحصول في ذلك المكان المعين و ثانيهما عدم حركته عنه و الامر الاول ثبوتي من مقولة الاين بالاتفاق و الثاني عدمي بالاتفاق و المتكلمون اطلقوا لفظ السكون على الاول و الحكماء على الثاني فالنزاع لفظي انتهى * ثم الحركة كما تقع في المقولات الاربع كذلك السكون لانه يقابلها و المشهور ان السكون تقابله الحركة عن المكان لا اليه و الحق انه تقابله الحركة الى المكان ايضا * قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين و تحقيقه ما في شرح الملخص من ان السكون ليس عدم حركة خامة معينة و لا عدم اية حركة كانت و الا لكان على الاول كل متحرك بغير تلك الحركة ساكنا و كل متحرك مطلقا ساكنا على الثاني لكنه باطل قطعاً فاذن الحركتان تقابلان السكون * قال اقول السكون في الاين مثلا هو عبارة عن عدم الحركة الاينية مطلقا فالسكون يقابل المطلق لانه عدمه و اما مقابله مع افراد الحركة التي هو عدمها فبواسطة هكذا حقق المقال انتهى * و في شرح التجريد السكون مقابل للحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فنعني به حفظ النسبة الفاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد و اما في الثلاثة الباقية فنعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير و ذلك بان يقع في الكم من غير نمو و ذبول و تخلخل و تكاثف و في الكيف من غير اشتداد و ضعف و في الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة عنه و اليه فهو يصادهما معا تضادا مشهوريا فان السكون قد يعرض له تضاد كما للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه اعنى المقولة التي يقع فيها فان سكون الجسم في الحرارة يصاد سكونه في البرودة لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقرا فيه

اي من ثخن تجويفها فتسمى بالذوقية • والدائرتان قاعدتان للاسطوانة والخط الواصل بين مركزي الدائرتين سهم الاسطوانة ومحورها • فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالاسطوانة قائمة وهي جسم يتوهم حدوثه من ادارة ذي اربعة اضلاع قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا حتى يعود الى وضعه الاول والا فمائلة وهي جسم يتوهم حدوثه من ادارة ذي اربعة اضلاع غير قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول • ومنها الاسطوانة المضلعة وهي جسم تعليمي احاط به سطحان مستويان متوازيان كثير الاضلاع اضلاع كل من السطحين موازية لاضلاع السطح الآخر واحاطت به ايضا سطوح ذوات اضلاع اربعة متوازية بان يكون كل ضلعين منها متوازيين عدة تلك السطوح عدة اضلاع احدى القاعدتين وقاعدتهما السطحان المتوازيان فان كانت تلك السطوح التي هي ذوات الاربعة الاضلاع قائمة الزوايا فالاسطوانة قائمة والا فمائلة • ومنها الاسطوانة التي تكون مشابهة للمستديرة او المضلعة بان لا تكون قاعدتها شكلا مستقيما الاضلاع ولا دائرة بل سطحا يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضي • ومنها اسطوانة تكون سطحها تحيط به خطوط بعضها مستدير وبعضها مستقيم هكذا يستفاد من ضابطة قواعد الحساب وغيره والحكم في ان اطلاقها على تلك المعاني بالاشتراك اللفظي او المعنوي كالحكم في المخروط على ما مر •

السكون بضم السين والكاف هو يطلق على معنيين • احدهما ما هو من صفات الحروف يقال الحروف اما متحرك او ساكن ولا يراد بهذا حلول الحركة والسكون فيها لان الحلول من خواص الاجسام بل يراد بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبها مصوت من المصوتات و بكونه ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبها شيء من تلك المصوتات ثم انهم بعد اتفاقهم على عدم جواز الابتداء بالساكين اذا كان حرفا مصوتا اختلفوا في جواز الابتداء بالساكين الصامت فقد منعه قوم للتجربة وجوز آخرون لان ذلك اي عدم امكان الابتداء ربما يختص بلغة العرب ويجوز في لغة اخرى كما في اللغة الخوارزمية مثلا فانا نرى في المخارج اختلافا كثيرا فان بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف وبعضهم لا يقدر على تلفظ البعض وهل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله مصوت نحو ولا الضالين فجائز بالاتفاق واما الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت فجوزة قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الاوسط كزيد وعمر بل جوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع حينئذ ثلث ساكن كما يقال في الفارسية كارد و گوشت • ومنهم من منعه وجعل ثمة حركة مختلصة خفية جدا لا تحس بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع ساكنان او اكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين او صامت بعده مصوت فلانزاع في امتناع ذلك هكذا في شرح المواقف في بحث المسموعات • وثانيهما ما هو من صفات الاجسام فقال المتكلمون هو امر وجودي مضاد للحركة

دوم درجة است و شمس در اسد بستم درجه و قمر در میزان پانزده درجه است تا برج میزان چهل درجه می شود و پانزده درجه قمر قطع کرده افزودیم شد پنجاه و پنج درجه و درجه طالع هم افزودیم شد شصت و پنج درجه و سی درجه بحمل دادیم و سی بشور باقی که پنج ماند بجوزا پس موضع سهم السعادت پنجم درجه جوزا باشد و اما سهم الغیب بروز از قمر گیرند و بشب از شمس و درجه طالع بیفزایند و از طالع سی گان افکنند بطور سابق و آنچه برآید موضع سهم غیب بود • و سهم ایام از درجه شمس بروز تا درجه زحل و در شب بر عکس و سهم غلامان و کنیزکان از عطارد تا قمر بروز و بشب از شمس تا زهرة و تزویج زنان از زهرة تا شمس و باقی سهمها هم برین قیاس چنانچه سهم مال و اصدقاء از صاحب دوم خانه تا بیت دوم بگیرند و درجه طالع افزایند اما سهم زحل بروز از درجه زحل گیرند تا درجه سهم سعادت و بشب از سهم سعادت گیرند تا درجه زحل و درجه طالع بر آن افزایند اما سهم مشتری را بروز از سهم غیب تا مشتری و بشب بر عکس اما سهم مریخ بروز از مریخ گیرند تا سهم سعادت و بشب بر عکس اما سهم زهرة بروز از سهم سعادت گیرند تا زهرة و بشب بخلاف این و اما سهم عطارد بروز از سهم غیب تا عطارد و بشب بر خلاف این کذا فی بعض کتب النجوم •

التسهييم كالتصريف هو عند بعض اهل البدیع اسم الارصاد و قد سبق فی فصل الدال من

باب الراد •

فصل النون * المسحنة بفتح السين و الحاء المهملة و قد تسكن فی اللغة الهیئة و فی اصطلاح الاطباء هی حال الجسد فی السمن و الهزال و السخافة و التلزز و الاعتدال کذا فی شرح القانونچه فی بیان الامور الطبیعیة •

الاسطوانة بضم الهمزة فی اللغة ستون و هی افعالة مثل اقحوانة و نونه اصلیه لانه یقال اساطین مسطنة کذا فی الصراح • و عند المهندسين یطلق علی معان • منها الاسطوانة المستدیره و هی جسم تعلیمی احاطت به دائرتان متوازیتان متساویتان و سطح مستدیر و اصل بینهما بحیث لو ادیر خط مستقیم و اصل بین محیطیهما من جهة واحدة علی محیطیهما لماسه فی کل الدوره و قولهم علی محیطیهما متعلق بادیر و قولهم لماسه جواب لو ای ماس ذلک الخط المستقیم ذلک السطح الواصل و هو احتراز عن کره قطعت من طرفیهما قطعتان متساویتان متوازیتان بدائرتین کذلک • و ما قیل ان الاسطوانة المستدیره شکل یحدث من وصل خط من جهة بین محیطی دائرتین متوازیتین متساویتین کل منهما علی سطح و اداره ذلک الخط علییهما ای علی محیطیهما الی ان یعود الی وضعه الاول ففیه انه یحدث من حرکت الخط شکل مسطح لا مجسم ثم الاسطوانة المستدیره ان کانت مجوفه متساویه الثخن و قطر قاعدة تجویفها الذی هو ایضا علی شکل الاسطوانة المستدیره اکبر من نصف قطر قاعدة الاسطوانة بحیث یكون ثخنها اقل من سمکها

لهما مع وجود علي رضي الله عنه لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق فجوزوا امامة المفضل مع وجود
الفاضل و كفروا عثمان رضي الله عنه و طلحة و الزبير و عايشة رضي الله عنهم كذا في الجرجاني [و قد
سبق في فصل الدال المهمة من باب الزاء المعجمة •

المسام بفتح الميم الاولى و تشديد الميم الثانية منافذ الجسم كما في المغرب و الصحاح
و القاموس و غيرها فمن خفف الميم و جعله اسم مكان من السوم بمعنى المرور فقد صحف فهي جمع
الواحد المقدر او المحقق من السم بالضم و هو الثقب مثل محاسن و حسن كذا في جامع الرموز في
كتاب الصوم و يجيى ايضا في بيان الصفحة الملساء في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين •

المساومة شرعا هي بيع شئ من غير اعتبار ثمنه الاول اي الثمن الذي اشترى به البائع و قد
سبق في لفظ البيع • و في جامع الرموز هي عرض المبيع على المشتري للبيع مع ذكر الثمن و قال ايضا
السوم من المشتري هو الاستيلاء اي بها كرون و من البائع العرض على البيع مع بيان الثمن كما في المغرب •
السائمة تطلق على الراعية عادة من الابل و البقر و الغنم و الخيل يقال سامت الماشية اي
رعت فهي سائمة فلا يجب في الحمير و البغل لانهما غير سائمتين عادة و في الشرع اعتبر الرعي في
اكثر السنة و لذا فسرت بالمكتفية بالرعي في اكثر الحول كذا في جامع الرموز و البرجندي •

السهم بالفتح و سكون الهاء في اللغة بمعنى تير و السهام الجمع و بهو السهمان بالضم الجماعة و عند
اهل الجفر هو الباب و يسمى بالبيت ايضا و قد سبق • و قد يطلق على مقام الشمس في البرج ثلثين
يوما كما في بعض الرسائل و عند المهندسين يطلق على خط يخرج من وسط القوس الى وسط القاعدة
و على الجيب المعكوس و هو القطر الواقع بين طرف القوس و بين طرف جيب تلك القوس و هذا
هو المراد بسهم القوس في الاعمال النجومية صرح بذلك في الزيج الالخاني و يؤيده ما قال عبد العلي
البرجندي في حاشية شرح الملخص من ان العمود الخارج من منتصف الوتر الى منتصف القوس
يسميه اهل الهندسة سهما فمنهم من يعتبره سهما لنصف تلك القوس و هو المشهور عند اهل العمل • و منهم
من يعتبره سهما للقوس بتمامها و هذا انسب باسمه و على خط يخرج من رأس المخروط الى مركز
القاعدة و على خط يخرج من مركز احدى قاعدتي الاسطوانة الى مركز القاعدة الاخرى كذا في شرح
خلاصة الحساب • و سهم نزد منجمين عبارات است از بخشی معين از فلک البروج • و سهمها نزد او شان
بسیار اند مثل سهم السعادت که آنرا سهم القمر نیز گویند و سهم الغیب و سهم الايام و سهم غلامان و کنیزکان
و على هذا القياس پس سهم السعادت در روز از شمس گیرند تا درجه قمر و درجه طالع بر آن یعنی بر
مایین درجات شمس و قمر بیفزایند و از طالع مجموع را سی گان طرح کنند و آنچه برآید درجه مکان سهم
السعادت است و در شب از درجه قمر تا درجه شمس گیرند و درجه طالع بر آن بیفزایند مثاله طالع حمل

اهل الشرع ايضا فبينه وبين الايمان تلازم في المفهوم فلا يوجد شرعا ايمان بلا اسلام ولا عكسه وهو الظاهر * وقيل بينهما ترادف لان الاسلام هو الخضوع والانقياد لاحكام بمعنى قبولها والاذعان بها وذلك حقيقة التصديق فيترادفان فالاسلام يطلق على ثلثة معانٍ والايمان ايضا يطلق شرعا على كل من تلك المعاني الثلاثة وَاذا تقرر ذلك فحيث ورد ما يدل على تغيرهما كما في قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا الآية و كما في بعض الاحاديث فهو باعتبار اصل مفهوميهما فان الايمان عبارة عن تصديق قلبي والاسلام عبارة عن طاعة وانقياد ظاهر كما صرح بذلك في شرح صحيح البخاري * فصم ما قاله ابن عباس وغيره في تفسير هذه الآية انهم لم يكونوا منافقين بل كان ايمانهم ضعيفا ويدل عليه قوله تعالى وان تطيعوا الله ورسوله الآية الدال على ان معهم من الايمان ما يقبل به اعمالهم وحينئذ يؤخذ من الآية انه يجوز نفي الايمان عن ناقصه * ومما يصرح به قوله عليه الصلوة والسلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وفيه قولان لاهل السنة احدهما هذا والثاني لا ينفي عنه اسم الايمان من اصله ولا يطلق عليه مؤمن لا يمامه كمال ايمانه بل يقيد فيقال مؤمن ناقص الايمان وهذا بخلاف اسم الاسلام فانه لا ينتفي بانتفاء ركن من اركانه ولا بانتفاء جميعها ماعدا الشهادتين و كان الفرق ان نفيه يتبادر منه اثبات الكفر بمبادرة ظاهرة بخلاف نفي الايمان وحيث ورد ما يدل على اتحادهما كقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فهو باعتبار تلازم المفهومين او ترادفهما ومن ههنا قال كثيرون انهما على وزان الفقير والمسكين فاذا افرد احدهما دخل فيه الآخر ودل بانفراذه على ما يدل عليه الآخر بانفراذه وان قرن بينهما تغايرا كما في خبر احمد الاسلام علانية والايمان في القلب وحيث فسر الايمان بالاعمال فهو باعتبار اطلاقه على متعلقاته لما تقرر انه تصديق بامور مخصوصة ومنه وما كان الله ليضيع ايمانكم واتفقوا على ان المراد به هنا الصلوة ومنه حديث وفد عبد القيس هل تدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وابتداء الزكوة وان تودوا خمساً من المغنم ففسر فيه الايمان بما فسر في حديث جبرئيل السلام فاستفيد منهما اطلاق الايمان والاسلام على الاعمال شرعا باعتبار انها متعلقة بمفهوميهما المتلازمين وهما التصديق والانقياد فتأمل ذلك حق التأمل لتدفع به عنك الشكوك الواردة ههنا * ومما اطلق فيه الايمان على الاعمال المشروعة ما روي الايمان اعتقاد بالقلب و اقرار باللسان وعمل بالاركان هذا كله خلاصة ما ذكر ابن حجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث الثاني *

[السلام تجرد النفس عن المحنة في الدارين كذا في الجرجاني *]

السليمانية فرقة من الزيدية اصحاب سليمان بن جرير [قالوا الامامة شوري فيما بين الخلق وانما ينعقد برجلين من خيار المسلمين وابوبكر وعمر رضي الله عنهما امامان وان اخطأت الامة في البيعة

النحويين واسلنقى سالما عند الصرفيين و غير سالم عند النحويين كذا في الجرجاني * وعند الاطباء هو الصحيح كما يجيء * وعند اهل العروض يطلق على البحر الذي لرحاف فيه وقد سبق في فصل الرء من باب الباء الموحدة *

التسليم كالتصريف هو في علم الجدل ان يفرض المحال اما منفيا او مشروطا بحرف الامتناع ليكون المذكور ممتنع الوقوع لامتناع وقوع شرطه ثم يستلزم وقوع ذلك تسليما جديدا فيدل على عدم فائدة ذلك على تقدير وقوعه كقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعل بعضهم على بعض المعنى ليس مع الله من اله و لو سلم ان معه سبحانه الهالزم من ذلك التسليم ذهاب كل اله من الاثنين بما خلق و علو بعضهم على بعض فلا يتم في العالم امر ولا ينفذ حكم ولا ينتظم احواله و الواقع خلاف ذلك ففرض الهين فصاعدا محال لما يلزم منه المحال كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن * [وفي الجرجاني التسليم هو الانقياد لامر الله تعالى وترك الاعتراض فيما لا يلائم * وقيل التسليم استقبال القضاء بالرضاء * وقيل التسليم هو الثبات عند نزول البلاء من غير تغير في الظاهر والباطن *]

المسلمات هي قسم من المقدمات الظنية وهي قضايا تسلم عن الخصم و يبنى عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة فيما بينهما او بين اهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل اصول الفقه كما يستدل الفقيه على وجوب الزكوة في حلي البالغة لقوله عليه السلام في الحلي زكوة فلوقال الخصم هذا خبر واحد فلا نسلم حججه فنقول قد ثبت ذلك في اصول الفقه ولا بد ان تأخذ ههنا مسلما كذا في شرح الشمسية *

[**السلامة** في علم العروض بقاء الجزء على الحالة الاصلية كذا في الجرجاني] *

الاسلام هو لغة الطاعة والانقياد ويطلق في الشرع على الانقياد الى الاعمال الظاهرة كما بين ذلك النبي صلى الله عليه وسلم بقوله الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و تقيم الصلوة و تؤتي الزكوة و تصوم رمضان و تحج البيت و حاصل ذلك ان الاسلام شرعا هو الاعمال الظاهرة من التلفظ بكلمتي الشهادة والاتيان بالواجبات والانتفاء عن المنهيات و على هذا المعنى هو يغير الايمان و ينفك عنه ان قد يوجد التصديق مع انقياد الباطن بدون الاعمال وقد يطلق على الاعمال المشروعة و منه قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام و خبر احمد اي الاسلام افضل قال الايمان و خبر ابن ماجة قلت ما الاسلام قال تشهد ان لا اله الا الله و تشهد ان محمدا رسول الله و تؤمن بالاقدار كلها خيرها و شرها حلوها و مرها و على هذا هو يغير الايمان و لا ينفك عنه اي عن الايمان لا شترطه لصحتها وهي لا تشترط لصحته خلافا للمعتزلة و اما الاسلام المأخوذ بالمعنى اللغوي الذي قد يستعمل به

العقادة منحدرًا كتحدّر الماء المنسجم ويكاد بسهولة تركيبه وعذوبة الفاظه ان يسيل رقة والقرآن كله كذلك قال اهل البديع و اذا قوي الانسجام في النثر جاءت فقراته موزونة بلا قصد لقوة انسجامه ومن ذلك ما وقع في القرآن موزونا فمنه من البحر الطويل فمن شاء فليؤمّن ومن شاء فليكفر ومن المديد واصنع الفلك باعيننا ومن البسيط فاصبحوا لا يرى الا مساكنهم ومن الوافر ويخزهم وينصرم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهزج فالقوة على وجه ابي يأت بصيرا ومن الرجز دانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا ومن الرمل وجفان كالجواب وقد ورر اسديات ومن السريع او كالذي مرّ على قرية ومن المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة ومن الخفيف لا يكادون يفقهون حديثا ومن المضارع يوم التناد يوم تولون مدبرين ومن المقتضب في قلوبهم مرض ومن المتجانس المتجسّس نبى عبادي انا الغفور الرحيم ومن المتقارب واملئ لهم ان كيدي متين كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن *

[السقيم في الحديث خلاف الصحيح منه • وعمل الراوي بخلاف ما رواه يدل على سقمه

كذا في الجرجاني •]

السلم بفتح السين واللام في اللغة التقدم ويسمى بالسلف ايضا • وفي شرح المنهاج السلم والسلف بمعنى واحد والسلم لغة اهل الحجاز والسلف لغة اهل العراق • وفي الشريعة بيع الشيء على وجه يوجب الملك للبائع في الثمن عاجلا وللمشتري في المثلن آجلا سمي به لما فيه من وجوب تقدم الثمن • وركنه الايجاب والقبول بان يقول المشتري اسلمت اليك عشرة دراهم في كرحنطة فقال البائع قبلت فالمشتري يسمى رب السلم ومسلما ايضا والبائع يسمى المسلم اليه والمبيع يسمى المسلم فيه والثمن يسمى رأس المال هكذا في البرجندي وجامع الرموز • اقول ولا يخفى ان هذا التعريف انما ينطبق على مذهب ابي حنيفة ومالك و احمد حيث يشترطون تاجيل المثلن ولا يجوزون السلم الحال • اما عند الشافعي فيجوز السلم الحال ايضا فالتعريف الشامل لجميع المذاهب ان يقال السلم بيع دين بعين كما في فتح القدير •

السالم عند الصرفيين مرادف الصحيح وهو اللفظ الذي ليس في مقابلة الفاء والعين واللام منه حرف علة ولا همزة ولا تضعيف هذا هو المشهور • وبعضهم فرق بين السالم والصحيح وقال السالم مأمور والصحيح ما ليس في مقابلة الفاء والعين واللام منه حرف علة فحسب فكل صحيح سالم من غير عكس كلي كذا في بعض شروح المراح ويطلق ايضا على قسم من الجمع ويسمى صحيحا ايضا كما مر [وعند النحويين ما ليس في آخره حرف علة سواء كان في غير اوله و سواء كان اصلا او زائدا فيكون نصر سالما عند الطائفتين و رمى غير سالم عندهما و باع غير سالم عند الصرفيين وسالما عند

ان تفرز الهمزة بينها وبين حرف حركة ما قبلها كذا في الاتقان في نوع تخفيف الهمزة وفي الرضي شرح الشافية • وفي جار بردي همزة بين بين عند الكوفيين ساكنة و عندنا متحركة ضعيفة ينحى بها نحو الساكن و لذلك لا تقع الا حيث يجوز وقوع الساكن غالبا ولا تقع في اول الكلام •

[السهولة هي في البديع خلو اللفظ من التكليف والتعقيد والتعسف في السبك ومن احسن امثله قول قيس المجنون • شعر • اليس وعدتني يا قلب اني • اذا ماتبت من ليلتي تتوب • فيها انا تائب من حب ليلتي • فمالك كلما ذكرت تذوب • كذا في كليات ابي البقاء وايضا قوله • شعر • اليك اتوب يا رحمن مما • جنوت و ان تكاثرت الذنوب • و اما عن هوى ليلتي وشوقي • زيارتها فاني لا اتوب •]

الاسهال كالاكرام عند الاطباء هو خروج مواد البدن بطريق المعى المستقيم ازيد من المقدار الطبيعي و سببه الواصل في اي عضو كان ينسب الاسهال الى ذلك العضو كالاسهال المعوي و المعدي و الكبدي و المراري و الطحالي و الدماغية و البدنية و الماساريقي و كذلك ينسب بحسب الاخلاط الى الاخلاط كالدماوي و الصفراوي و نكوهما و اذا كان مجيئه موقتا يسمى بالدوري و الفرق بينها مكتوب في المطولات كذا في حدود الامراض فهو من اقسام الاستفراغ • و في بحر الجواهر الاسهال المعوي قد يكون معه سحج و قد لا يكون و ما كان منه بغير سحج يخص باسم الزلقي فكذلك اذا اطلق لفظ الاسهال المعوي انما يتبادر منه الى فهم الاطباء ما يكون مع سحج انتهى •

السيلائن عبارة عن تدافع الاجزاء سرء كانت متفاعلة في الحقيقة و متواصلة في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا • و قد يوجد السيلائن بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيال مع كونه يابسا بالطبع و يوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل و توجد الرطوبة بدون السيلائن في الماء الراكد في اناء او بركة فبينهما عموم من وجه • و في الملخص السيلائن عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاعلة في الحقيقة متواصلة في الحس لدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب و الرمل كان سيالا وفيه انه على هذا يلزم ان لا يكون الماء سيالا لكونه متصلا في الحقيقة كما هو عند الحس لكنه سيال على ما اشتهر في لسان القوم الا ان سيلائنه قسري على مانص عليه الشيخ • ثم السيلائن من انواع الكيفيات الملموسة فما هيته بديهية و ما ذكر فهو رسم له هكذا يستفاد من شرح المواقف و شرح حكمة العين •

السائل اسم فاعل اما من السؤال و حينئذ هو مهموز العين و قد عرفت معناه في اول الفصل و اما من السيلائن و حينئذ هو اجوف يائي و قد عرفت ايضا قبيل هذا • و يطلق ايضا عند الاطباء على دواء من شأنه ان تنبسط اجزاءه الى اسفل عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالمائعات كلها كذا في الاقسرائي

فصل الميم * الانسجام بالجمع لغة جريان الماء • و عند البلغاء هو ان يكون الكلام لخلوة من

في مراتب الاعداد فان منشأها الوحدة وتكررها و كذا كل ما تكرر نوعه بمجرد اعتبار العقل فانه من الامور الاعتبارية التي يجوز فيها التسلسل و اما اذا كان منشأ وجود تلك السلسلة امرا غير اعتبار العقل فالتسلسل فيها باطل و الا لزم وجود الامور الغير المتناهية في نفس الامر و يجري فيها التطبيق عند المتكلمين • وعند الحكماء اذا كان ترتب واجتماع في ذلك الوجود و لا ينقطع حينئذ بانقطاع الاعتبار ان لا مدخل لاعتبار العقل في وجودها ولذا حكموا ببطلان التسلسل على تقدير نظرية كل من التصور و التصديق لاستلزامه وجود امور غير متناهية في الذهن لعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هكذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مرصد اثبات العلوم الضرورية • أعلم ان لابطال التسلسل طرقا آخر منها ما مر في لفظ البرهان و منها ما يسمى ببرهان التضاييف و تقريره لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلوليات على عدد العلويات و التالي باطل فكذا المقدم اما ببيان الملازمة فهو ان آحاد السلسلة ما خلا المعلول الاخير لكل واحد منها عليا بالنسبة الى ما تحته و معلولية بالنسبة الى ما فوقه فيتكافى عدد هما فيما سواه و بقيت معلولية المعلول الاخير زائدة فيزيد عدد المعلوليات الحاصلة في السلسلة الاولى على عدد العلويات الواقعة منها بواحد و منها ما يسمى البرهان العرشي و تقريره ان يقال لو ترتبت امور غير متناهية كان ما بين مبدئها و كل واحد من الذي بعده متناهيا لانه محصور بين حاصرين فيكون الكل متناهيا لان الكل لا يزيد على ما بين المبدء و كل واحد الا بالطرفين كذا في رسالة اثبات الواجب [الاسماء عيلية و هم الذين اثبتوا الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق و من مذهبهم ان الله تعالى لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز و كذلك في جميع الصفات كذا في الجرجاني •]

السهل بالفتح و سكون الهاء در لغت بمعني نرم و آسان است • و در اصطلاح بلغاء سهل مشکل آنست که شاعر در نظم ربط الفاظ متداوله آورد و آن ربط دشوار بود سامع را و چون نظر در الفاظ کند سهل پندارد و داند که مثل این در یکدم دو بیت خواهم نوشت و چون بنظر غامض بیند پندارد که الفاظ مستفاد بغیر واسطه راجع کرده است آنگاه داند آنکه سهل مینمود مشکل بود مثاله • بیت • هشیار درون رفت برون آمد مست • برخاست ستد شادی غم داد نشست • و سهل ممتنع نزد شان آنست که ربط کلام و سیاق آسان نماید و مثل آن هر کس نتواند گفت بسبب سلاست و جزالت و کنجانیدن معانی بسیار در اندک الفاظ و صرف الفاظ سخنان مصطلح و لطائف و امثال نه رعایت لفظ بتکلف و نه رعایت معنی بتکلف کذا فی جامع الصنائع •

التسهيل كالتصريف عند الصرفيين و القراء و هو ان تقرأ الهمزة بين نفسها و بين حرف حركتها اي تقرأ الهمزة بين الهمزة و الواو ان كانت الهمزة مضمومة و بينها و بين الالف ان كانت مفتوحة و بينها و بين الياء ان كانت مكسورة و يقال له ايضا بين بين • و قيل بين بين على ضربين احدهما ما مر و الثاني

محال يحكم به النظر الصحيح فاللازم ههنا هو الاجتماع بحسب الواقع لا بحسب الزمان * وما ظنوا انه لابد ههنا من تقدم او تاخر اما وضعاً او طبعاً و هما من الاضافات المتكررة فيجب اجتماعهما و اجتماع موصوفهما في وجود وذلك الوجود ليس الا الوجود الخارجي لعدم اكتفاء الوجود الذهني الاجمالي في التطبيق و انتفاء الوجود الذهني التفصيلي مطلقاً كلاً خالٍ عن التحصيل لان ذلك الوجود هو الوجود الخارجي في نفس الواقع و المتقدم و المتأخر مجتمعان في هذا الوجود فان كلا منهما موجود بهذا الوجود في زمانه و كونهما من الاضافات المتكررة لا يستدعي ان يكونا في زمان واحد بل ان يكونا في الواقع معا الا ترى ان المعدات غير متناهية و المعد متقدم على معاوله بحسب الوجود الخارجي و هما لا يجتمعان في زمان واحد * و تحقيقه ان ما لابد في التطبيق هو التقدم و التأخر بمعنى منشأ الانتزاع و هما لا يلزم ان يكونا مجتمعين في الزمان بل في الواقع * و كذا ما ظنوا من ان في ربط الحوادث بالقديم لابد من التسلسل على سبيل التعاقب لان القديم ليس علة تامة للحدث و الا يلزم التخلف فيكون مع شرط حادث و ينتقل الكلام اليه و هكذا الى غير النهاية ساقط عن درجة التحقيق لان ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية فالقديم علة للحدث و لا يلزم التخلف لا متناع وجوده في الازل * لا يقال على تقدير التعاقب لا يحتاج الى الترتيب و انما يحتاج اليه على تقدير الاجتماع لتحقيق التقدم و التأخر الزمانيين بين الآحاد المتعاقبة و لو بالفرض لانا نقول التطبيق يجري فيها من حيث انها مجتمعة بحسب الوجود في نفس الواقع و لا شك انها بهذه الحيثية لا يلحقها التقدم و التأخر الزمانيان * فان قلت هذا حكم التطبيق في الزمانيات فما حكمه في الزمان على تقدير ان يكون بنفسه موجوداً في الخارج اي لا يرسمه الذي هو الآن السيل فقط فانه لتغيره الذاتي يلحقه التقدم و التأخر * قلت حكم التطبيق انه على ذلك التقدير يجب ان يكون من حيث التغير متناهيًا محدوداً بحدود لجريان التطبيق فيه فاما ان يمتنع التجاوز عن ذلك الحد منقطعاً عنده كما في الجانب الماضي فيكون من حيث الثبات ايضاً متناهيًا في هذا او يمكن التجاوز عنه غير منقطع عنده كما في الجانب المستقبل فيكون من حيث الثبات غير متناه في ذلك الجانب و لا يجري التطبيق فيه فتدبر جداً * فثبت ان كل ما ضبطه الوجود يجري فيه التطبيق و ما ليس ضبطه الوجود فلا كمراتب الاعداد فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تنهاى فتقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها هكذا يستفاد من شرح المواقف و حاشيته للمولوي ميرزا زاهد في مرصد العلة و المعلول في الموقف الثاني * و قد يراد بالتسلسل ما يعم الدور كما في حاشية جدي على البيضاوى في تفسير قوله تعالى و علم آدم الاسماء كلها * تنبيه * الحكم بجواز التسلسل في الامور الاعتبارية ليس بصحيح على الاطلاق و انما ذلك فيما اذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل و انكان الاعتبار مطابقاً لنفس الامر كما

الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق المستلزم للمحال بلا شبهة و تقريرة ان يقال لو تسلسلت الامور المترتبة الموجودة معا لا يمكن ان تفرض هناك جملتان مبدء احدهما الواحد و مبدء الاخرى ما فوق الواحد بمتناه ثم يطبق مبدءا احدهما على مبدء الاخرى فالاول من احدهما بازاء الاول من الاخرى و الثاني بالثاني وهلم جرا فالناقصة اما مثل الزائدة و استحالتها ظاهرة و ان لم تكن مثلها و ذلك لا يتصور الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة و عند هذا الجزء تنقطع الناقصة فتكون متناهية و الزائدة لا تزيد عليه الا بمتناه و الزائد على المتناهي بمتناه متناه فيلزم تناهى الزائدة ايضا هذا خلف و هذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق * و اما اذا لم تكن الآحاد موجودة فلا يتم التطبيق لان وقوع آحاد احدهما بازاء آحاد الاخرى ليس فى الوجود الخارجى اذ ليست مجتمعة فى الخارج فى زمان اصلا و ليس فى الوجود الذهني لاستحالة وجودها مفصلة فى الذهن دفعة و من المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة معا تفصيلا اما فى الخارج او فى الذهن * وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني و الثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان تقع آحاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لا حظ العقل كل واحد من الاولى و اعتبره بازاء واحد واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة و لا فى زمان متناه حتى يتصور التطبيق و يظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم و العقل و استوضح ذلك بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء و بين اعداد الحصى فانك فى الاول اذا طبقت طرف احد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا فى وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني و ليس الحال فى اعداد الحصى كذلك بل لابد فى التطبيق من اعتبار تفاصيلها * و حاصل التلخيص ان التطبيق التفصيلي ممتنع فى الامور الغير المتناهية مطلقا فلا يجرى البرهان فى شئ من الصور فالمراد بالتطبيق الاجمالي و هو انما يجرى فى الامور المجتمعة المترتبة دون غيرها * و اما المتكلمون فيقولون بجريان التطبيق فى الامور المتعاقبة اى الغير المجتمعة فى الوجود كالحرركات الفلكية و فى الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل و المعلولات او وضعي كالابعاد او لا يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة و هذا هو الحق و قول الحكماء اذ ليست مجتمعة فى الخارج فى زمان اصلا الخ قلنا لا يخفى انه لا يلزم من عدم اجتماع الآحاد فى زمان عدمها مطلقا فان كل واحد منها موجود فى زمانه و ذلك لان العدم اللاحق ليس سلب الوجود مطلقا بل سلب الوجود فى الزمان الثاني و كذا العدم السابق ليس سلب الوجود فى الزمان الاول فالتطبيق يجرى بين الآحاد المترتبة الغير المتناهية سواء كانت مجتمعة او متعاقبة و ايضا فالعدم السابق عدم مطلقا بحدوث العالم و العدم اللاحق غيبوبة زمانية و ليس عدما حقيقيا لان رفع الشئ بعد ثبوته عن نفس الواقع

انواعه ان الفاظ الاداء من جميع الرواة دالة على الاتصال و ان اختلفت فقال بعضهم سمعت وبعضهم
 اخبرنا وبعضهم انبأنا • و انواع التسلسل كثيرة خيها ما فيه دلالة على الاتصال وعدم التدليس •
 والحديث الذي توارث رجال اسناده واحدا فواحدا على حالة واحدة الخ يسمى مسلسلا فالتسلسل
 بالحقيقة صفة الاسناد • وقد يقع التسلسل في معظم الاسناد اي اكثره فمثال التسلسل القولي قول الراوي
 سمعت فلانا قال سمعت فلانا الخ او حدثنا فلان قال حدثنا فلان الخ ومثال الفعلي قوله دخلنا على فلان
 فاطعمنا تمرا قال دخلنا على فلان فاطعمنا تمرا الخ ومثال القولي و الفعلي معا قوله حدثني فلان وهو
 آخذ بلحيته قال آمنت بالقدر خيرة و شره و حلوه و مره قال حدثني فلان وهو آخذ بلحيته قال آمنت
 بالقدر خيرة و شره و حلوه و مره الخ هكذا في شرح النخبة و شرحه • وفي خلاصة الخلاصة المسلسل هو ما
 تنابع فيه رجال الاسناد عند رواية على صفة واحدة • وتلك الصفة اما في الرواة وهو على ضربين قولي
 كقولهم سمعت فلانا او اخبرنا فلان الخ وهو قسمان الاول ما اتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم ومنه
 مسلسل اني احبك في حديث اللهم اعني على ذكرك و شكرك و حسن عبادتك • والثاني ما انقطع
 في آخرة و فعلي كحديث التشبيك باليد و العذبها و المصافحة و اشباهها و اما في الرواية كالمسلسل
 باتفاق اسماء الرواة و اسماء آبائهم او كذاهم او انسابهم كسلسلة الاحمديين او بلدانهم كسلسلة الدمشقيين
 المروية عن النوي او صفاتهم كالفقهاء في المتبائعان بالخيار و افضل ما دل على اتصال السماع و من فضله
 زيادة الضبط انتهى • وعند الحكماء عبارة عن ترتب امور غير متناهية مجتمعة في الوجود والترتيب
 سواء كان الترتب وضعيا او عقليا صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في برهان
 امتناع كون كل من التصور والتصديق بجميع افراده نظريا وهذا تعريف للتسلسل المستحيل عند الحكماء •
 واما التسلسل مطلقا فهو ترتب امور غير متناهية عند الحكماء و كذا عند المتكلمين و اما التسلسل
 المستحيل عندهم فترتب امور غير متناهية مجتمعة في الوجود وبالجمل فاستحالة التسلسل عند الحكماء
 مشروطة بشرطين اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود والترتيب بينها اما وضعيا او طبعا و عند المتكلمين
 ليست مشروطة بشرطين مذكورين بل كل ما ضبطه الوجود يستحيل فيه التسلسل ويؤيده ما وقع في
 شرح حكمة العين اقسام التسلسل اربعة لانه اما ان لا تكون اجزاء السلسلة مجتمعة في الوجود او
 تكون والاول هو التسلسل في الحوادث والثاني اما ان يكون بين تلك الاجزاء ترتب طبيعي وهو
 كالتسلسل في العلل والمعلولات ونحوها من الصفات والموصوفات المترتبة الموجودة معا او وضعي
 وهو التسلسل في الاجسام اولم يكن بينها ترتب وهو التسلسل في النفوس البشرية والاقسام باسرها
 باطلة عند المتكلمين دون الاول والرابع عند الحكماء انتهى • وتلخيص ما قال الحكماء هو انه اذا كانت
 الآحاد موجودة معا بالفعل و كان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء

الشيخ كما حققه نفيس الملة والدين في شرح الاسباب والعلامات كذا في بحر الجواهر •
السبيل هو الطريق والسبل بضمين الجمع • وسبيل الله الجهاد والحج وطلب العلم • وابن السبيل
 يسرراه يعني راه رونده وآينده وهذه اضافة لازمة كابن الماء كذا في بعض كتب اللغة • وفي جامع الرموز
 في مصرف الزكوة سبيل الله وان عم كل طاعة الا انه خَصَّ بالغزو اذا اطلق كما في المضمرة ولذا
 قال ابو يوسف رح المراد بالذين في سبيل الله في مصرف الزكوة منقطع الغزاة • وعن محمد رح
 ان المراك منقطع الحاج • وقيل حَمَلَة القرآن • وقيل طَلَبَة العلم •

الاسجال بالجيم في علم الجدل هو الاتيان بالفاظ يسجل على المخاطب وقوع ما خوطب به
 نحو ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ربنا وادخلهم جنات عدن التي وعدتهم فان في ذلك اسجالا بالاتيان
 والادخال حيث وصفا بالوعد من الله الذي لا يخلف وعده كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن •
السجل بكسرتين وتشديد اللام والضمين مع التشديد والفتح مع السكون والكسر معه لغات
 فيه كما في الكشف وهذا لغة اصلية وقيل معرب في الاصل الصل وهو اي الصل كتاب الاقرار
 ونحوه ثم سمي به كتاب الحكم للتشبيه • وذكر في كفاية الشروط ان احدا اذا ادعى على آخر
 فالمتوب المحضروا اذا اجاب الآخرو اقام البينة بالتوقيع واذا حكم فالسجل كذا في جامع الرموز
 والبرجندي في كتاب القضاء •

السفلية بالكسر وهي الزهرة وعطارد وقد يسمى الزهرة وعطارد والقمر بالسفلية وتجيئ
 في لفظ الكوكب •

العلم الاسفل هو الحكمة الطبيعية وقد سبق في المقدمة •
السل بالكسر وتشديد اللام في اللغة الهزال • وفي الطب قرحة في الرئة وانما سمي هذا المرض
 به لان من لوازمه هزال البدن ولما كان حمى الدق لازمة لهذه القرحة ذكر القرشي ان السل هو قرحة
 الرئة مع الدق وعده من الامراض المركبة كذا قال النفيس • وقال القرشي في شرح الفصول يقال السل
 لحمى الدق الشيخوخية وقرحة الرئة • وسل العين هو ضمور الحدقة كذا في بحر الجواهر • وفي الاقسرائي
 وما ذكره صاحب الكامل من ان السل هو قرحة الصدر او الرئة غير ما عليه اكثر اطباء •

التسلسل في اللغة بمعنى يوسسته شدن وروان شدن آب در گلو است كما في المنتخب •
 وعند المحدثين عبارة عن توارد رجال اسناد الحديث واحدا فواحدا على حالة و صفة واحدة
 عند رواية ذلك الحديث سواء كانت تلك الصفة للرواة قولا او فعلا او قولا وفعلا معا او كانت
 للاسناد في صيغ الاداء او متعلقة بزمن الرواية او مكانها • و صيغ الاداء سمعت و حدثني
 و اخبرني و قرأت عليه و قرئ عليه و انا اسمع و نحوها وهذا ما عليه الاكثرون • وقال الحاكم ومن

الاصل ان لا يكون ذا قياس مركب •

[سؤال الحضرتين هو السؤال الصادر عن حضرة الوجوب بلسان الاسماء الالهية الطالبة فهي نفس الرحمن ظهورها بصور الاعيان وعن حضور الامكان بلسان الاعيان ظهورها بالاسماء و امداد النفس على الاتصال اجابة سؤالهما ابدا كذا في الجرجاني •]

سؤال التعدية عندهم هو بيان وصف في الاصل عددي الى فرع مختلف فيه وقال الامدي هو ان يعين المعترض في الاصل معنى و يعارض به ثم يقول للمستدل ما عللت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا ما عللت به تعدى الى فرع مختلف فيه و ليس احدهما اولى من الآخر وذكرنا في مثاله ان يقول المستدل في البكر البالغة بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعترض هذا معارض بالصغير العاقل وما ذكرته وان تعدى به الحكم الى البكر البالغة فما ذكرته قد تعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة هكذا في العضدي وحاشيته للتفتازاني •

سؤال وجواب اسم مراجعت است چنانکه در فصل عين از باب راي مهمله گذشت •

المسئلة عند اهل اللغة بمعنى السؤال و الجمع المسائل • و عند اهل النظر هي الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله السؤال كذا في الرشيدية • وتطلق ايضا على القضية المطلوب بيانها في العلم وقد سبق في المقدمة مع بيان مسائل شتى • وقد تطلق على المحمول على ما وقع في بعض حواشي شرح المطالع •

[المسئلة الغامضة هي بقاء الاعيان الثابتة على عدمها مع تجلى الحق باسم النور اي الوجود الظاهر في صورها و ظهوره باحكامها وبروزة في صور الخلق الجديد على الآنات باضافة وجوده اليها وتعيينه بها مع بقائها على العدم الاصلي اذ لولا يدوم ترجع وجودها بالاضافة والتعين بها لما ظهرت قط وهذا امر كشفي ذوقي ينبو عنه الفهم و ياباه العقل كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

المسائل هي القضايا التي يبرهن عليها في العلم ويكون الغرض من ذلك العلم معرفتها وهي احد اجزاء العلوم لان اجزاء كل علم ثلاثة الاول الموضوعات وهي التي يبحث في العلم عن عوارضها الذاتية والثاني المبادي وهي حدود الموضوعات و اجزاءها واعراضها و مقدمات بدئية او نظرية والثالث المسائل هكذا في التهذيب والقطبي وغيرهما •]

السبل بفتح السين و الباء الموحدة رك سرخ كه در چشم پديد آيد كما في الصراح وقال الشيخ هو غشاة تعرض للعين من انتفاخ عروقها الظاهرة في سطح الملحمة و القرنية من انتساخ شيء فيما بينهما كالدخان • قال العلامة الاطباء لم يحققوا الكلام في السبل حتى الشيخ مع جلالة قدره و الحق انه عبارة عن اجسام غريبة شبيهة بالعروق في غشاء رقيق متولد على العين • وفيه نظر و الحق ما قاله

شیخی و پیشوائی را شاید و مجذوب سالک و سالک مجذوب شیخی را لائق اند اما مجذوب سالک بهتر است • و شیخ نظام الدین فرموده که سالک روی بکمال دارد یعنی آنکه در سلوک است روی امید بکمال دارد و بعد از آن فرموده که سالک است و واقف و راجع سالک آنست که راه رود و واقف آنکه او را وقفه افتد چنانکه از ذوق طاعت بماند و اگر زود در توبه و انابت در آید باز سالک توان شد و اگر عیاذ بالله بدان بماند راجع شود • و لغزش این راه هفت قسم است اعراض و حجاب و تفاضل و سلب مزید و سلب قدیم و تسلی و عداوت مثلا اگر عاشقی حرکتی ناپسندیده کند معشوق ازو اعراض کند پس اگر توبه نکند و اصرار نماید آن حجاب شود و اگر در آن هم آهستگی کند آن حجاب تفاضل شود یعنی دوست از روی جدا شود پس اگر درین مرتبه توبه نکند سلب مزید شود یعنی مزیدیکه او را بود در طاعت و ذوق آن ازو بستانند پس اگر از آن هم عذر نخواهد و بران بطالت بماند سلب قدیم شود یعنی طاعتی که پیش از مزید داشته بود آن را هم بستانند پس اگر ازین هم عذر نخواهد و بران بطالت بماند تسلی شود یعنی دل بر فرقت دوست بیارامد پس اگر درین هم عذر نخواهد عداوت شود نعوذ بالله منها کذا فی مجمع السلوک • و در لطائف اللغات میگوید سالک در لغت راه رود در اصطلاح صوفیه عبارت است از سائر الی الله متوسط مابین مرید و منتهی • و در کشف اللغات میگوید سالک بر دو طریق اند سالک هالک که در ابتدای حال مقید بمجاز شود و از حقیقت باز ماند و سالک واصل که در آغاز سلوک محکوم بحقیقی شده باشد چنانچه بروی اثرگیری نماند و از قید باطلاق رود و فانی در توحید مطلق شود و بی نام و نشان گردد •

علم السلوک هو معرفة النفس مالها و ما عليها من الوجدانيات و قد سبق فی المقدمة •
السمک بفتح السين و سکون المیم هو الثخن الصاعد ای المقید باعتبار صعوده و بهذا الاعتبار يقال سمک المنارة و قد سبق فی لفظ الثخن فی فصل النون من باب الثاء المثلثة •

فصل اللام • السؤال بالضم و فتح الهمزة بمعنی خواستن و مسئله كذلك كما فی الصراح و فی کنز اللغات سؤال در خواستن و پرسیدن و مسئله در خواستن • و فی مجموعه اللغات مسئله پرسیدن • و فی شرح الطوالع السؤال الدعاء و هو الطلب مع الخضوع و قد سبق فی فصل الواو من باب الدال المهملة • و السؤال عند اهل النظر هو الاعتراض و السائل هو المعترض كما يفهم من العضدي و غيره • و فی الرشیدیه السائل من نصب نفسه لنفي الحكم الذي ادعاه المدعي بلانصب دليل عليه فعلى هذا يصدق على المناقض فقط و قد يطلق على ما هو اعم و هو كل من تكلم على ما تكلم به المدعي اعم من ان يكون مانعا او مناقضا او معارضا •

سؤال التركيب عند الاصولیین هو بیان ان فی حکم الاصل قیاسا مرکبا و قد تقرر ان من شرط حکم

فهي سكة عامة • وقال شيخ الاسلام المراد بالسكة الغير النافذة هي ان تكون ارضا مشتركة بين قوم بنوا فيها مساكن و حجرات وتركوا للمرور بينهم طريقا حتى يكون الطريق مملوكا لهم وبالنافذة هي ما تركه للمرور قوم بنوا دورا في ارض غير مملوكة ففي باقية على ملك العامة هكذا في جامع الرموز والبرجندي في كتاب الدية في فصل ما يحدث في الطريق • وفي بحر الدرر النافذة هي الطريق الذي تمر فيه العامة ولا يختص بقوم دون قوم كالسكك الواقعة في القرى و الامصار يمر الناس غير واحد في حوائجهم وغير النافذة بخلافها • واختلف في تفسيرها فقيل هي بان تكون دارا مشتركة او ارضا مشتركة بين قوم بنوا فيها دورا و منازل و حجرا و رفعوا بينهم طريقا الى الشارع يخرجون منه اليه في حاجاتهم و اليه ذهب شيخ الاسلام • وقيل هي بان تكون موضعا فيه دور شتى وطريق ويمر فيها اصحاب تلك الدور من غير ان يكون ذلك ملكا لهم • وقيل بانها سكة سد جانب منها فيها دور لقوم يقال لها بالفارسية كوچه سريسته سواء كانت الارض مملوكة لهم او لا و مبني هذا القول على ان يكون ذلك الموضع مما يطلق عليه اسم السكة في العرف و الحق ان السكة هي الموضع الذي فيه دور مختلفة و منازل متعددة لقوم يسكنون فيه و في خلالها طريق و سبيل لهم وهي على رأس الطريق الاعظم سواء كان ذلك مملوكا لهم او لا سواء كان يطلق عليه اسم السكة في العرف العام او لا هذا هو الحد الصحيح وهو المراد بالسكة الواقعة في كتب اصحابنا و يؤيده ما قال الشيخ الامام شمس الائمة الخلواني في حد السكة الخاصة ان يكون فيها قوم يحصون اما اذا كان فيها قوم لا يحصون فهي سكة عامة وهكذا فسرها الفقيه ابو القاسم وغيره وهو مختار عامة المحققين وهذا ينفعك في اكثر المطالب انتهى كلام بحر الدرر •

السلوك بضم السين عند السالكين عبارة عن تهذيب الاخلاق ليستعد للوصول الي السلوك ان يطهر العبد نفسه عن الاخلاق الذميمة مثل حب الدنيا و الجاه و مثل الحقد و الحسد و الكبر و البخل و العجب و الكذب و الغيبة و الحرص و الظلم و نحوها من المعاصي و يتصف بالاخلاق الحميدة مثل العلم و الحلم و الحياء و الرضاء و العدالة و نحوها • بدانکه اهل تصوف سه چیز را میخواستند جذب و سلوك و عروج • جذب کشش را گویند که جذبه من جذبات الله توازي عمل الثقلين و سلوك کوشش را گویند که سالک در راه خدای سیر کند تا بمقصود رسد و عروج بخشش را گویند پس اگر کسی را حق سبحانه جذبه خودش روزی کند او دل بحضرت خدای آرد و همه را بیکبارگی گذارد و بمرتبه عشق رسد پس اگر در همین مرتبه ماند او را مجذوب گویند و اگر باز آید و از خود با خبر شود و سلوك کند و راه خدای گیرد آن را مجذوب سالک گویند و اگر اول سلوك کند و آنرا تمام کند و انگاه ویرا جذبه حق رسد ویرا سالک مجذوب گویند و اگر سلوك تمام کند و جذبه حق بوی نرسد ویرا سالک گویند جمله چهار قسم می شوند مجذوب و مجذوب سالک و سالک مجذوب و سالک پس سالک مجرد و مجذوب مجرد

بالله يا ظبيات القاع قلن لنا * ليلاي منكن ام ليلى من البشر * انتهى من كليات ابى البقاء * [**السياق البعيد** بكسر السين عند المنطقيين هو الشكل الرابع كما يجيى في فصل اللام من باب الشين المعجمة ووجه التسمية ظاهر و السياق فى اللغة بمعني راندى .

سياقة الاعداد و يسمى بالتعدد ايضا و هو ايقاع اسماء مفردة على سياق واحد و اكثره يوجد فى الصفات كقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر كذا فى الاتقان * و در جامع الصنائع گويد بهتر آنست كه ترتيب را نگاهدارد و محكم تر آنست كه بر عكس آرد مثال اول * بيت * يك روز دو بار با سه كس چار سخن * يا پنج وشش است و هفت گر بكنم * مثال دوم * قطعه * تا بود هشت بر سر هفتم * باشش و پنج شد ز چار سه تا * هر دو فرقه ولي بيكباره * باد مامور تو بحكم قضا * [مثال ديگر در تعداد مرتب * قطعه * يگانگ كه دوكون و سه روح و چار طباع * چوپنج حس و شش ارگان متابع اند اورا * ز هفت كشور اگر سوي هشت خلد آيد * زنه سپهر بده نوع ميرسند اورا * مثال ديگر در تعداد معكوس * رباعي * ده يار زنه سپهر و از هشت بهشت * هفت اخترم از شش جهت اين نامه نوشت * كز پنج حواس و چار ارگان و سه روح * ايزد بدو عالم چو تو يك بت نسرشت * و در مجمع الصنائع آورده سياق الاعداد اين صنعت چنان است كه شاعر و يا منشي چند چيز را كه هريك از آنها معني خوش داشته باشد بريك نسق و نظم بيارد چنانچه بيت رندي * بيت * جايي زند او خيمه كانجا نرسد ديو * جايي برد او لشكر كانجا نچرد مار * و هر مصراع آخر اين غزل امير خسرو شامل اين حال است و بس نادر و لا جواب افتاده * غزل *

* مطربا سوي چمن وقت گل آهنگ تو كو * صوت تو بربط تو نغمه تو چنگ تو كو *
 * پيش آن لعل چه لافى بصفا اي يا قوت * آب تو تاب تو رخشاني تو رنگ تو كو *
 * اي فلک گر بپري چهره من داري بحث * مكر تو سحر تو افسون تو نيرنگ تو كو *
 * چند گوئی كه منم خسرو اقليم سخن * ملك تو كشور تو تاج تو اورنگ تو كو *
 و اگر با اين صنعت صنعتی ديگر از قسم سجع و لف و نشر و غيره همراه گردد برترين پايه و بلند پايه گردد مانند اين * قطعه * حال و مال و سال و فال و اصل و نسل و بخت و تخت * بر مرادت باد هر هشت آن حديقه كامكار * حال نيكو مال وافر سال فرخ فال سعد * اصل ثابت نسل باقي تخت عالي بخت يار *
 انتهى از مجمع الصنائع]

فصل الكاف * السكة بالكسر و تشديد الكاف فى الاصل طريق مستوفيه عند الفقهاء نوعان عامة و تسمى بطريق العامة ايضا و خاصة و تسمى بطريق الخاصة و الطريق الخاص و الطريق الغير النافذ ايضا * فقال الامام الحلواني حد السكة الخاصة ان يكون فيها قوم يحصون و اما اذا كان فيها قوم لا يحصون

ان يهوديا لقي عمر بن الخطاب فقال ان جبرئيل الذي يذكر صاحبكم عدو لنا فقال عمر من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبرئيل وميكال فان الله عدو للكافرين فنزلت كذلك * وعن سعيد بن جبيرة ان سعد بن معاذ لما سمع ما قيل في عيشة رضي الله عنها قال سبحانك هذا بهتان عظيم فنزلت كذلك انتهى من الاتقان *]

المسروقة نزد بلغاي پارسي آنست که در حشو کلماتي افتد که دو حرف يابيشتر متوالي ازان ساکن افتد و هر دو حرف از شبع کلمه باشد چنانکه اگر يکي را حذف کنند حروف باقي مفيد معني مراد نبود چراکه در استعمال حذف آن نيامده باشد پس بضرورت وزن را بر طريق اشمام خوانده شود و در وزن نيابد چنانکه تاي آراست و ساخت و باخت و چون در حشوبيت افتد اظهار آن تا بر نمطي کنند که حرکت پذيرد و موجب خلل نگردد * و چون در حشو افتد بهتر آنست که بعد آن لفظي آرند که اول آن الف باشد و حرکت بدو دهند تا در تکلم آيد مثاله * ع * راست است اين قامتت را ساخت ايند همچو سرو * بعد از تاي راست و ساخت الف است کذا في جامع الصنائع *

السلق بالفتح و سکون اللام بمعني جوشانيدن و نيم پخته کردن است کما في المنتخب وقال في الاقسرائي السلق ان تغلي الادوية اغلاء خفيفا وتلك الادوية المغلاة تسمى مسلوقة * وفي بحر الجواهر السلاقة بالضم هي الماء المتخذ من الادوية بعد غليها وتطلق ايضا على غلظ الاجفان من مادة غليظة ردية اكلة بورقية تحمر بها الاجفان وتنتشر الهدب وتؤدي الى تقرح اشفار الجفن ويتبعه فساد العين وتطلق ايضا على بثر يخرج على اصل اللسان * وقيل هو تقشرفي اصول الاسنان او في جلد الانسان *

الساق عند المهندسين يطلق على ضاع من اضلاع المثلث وقد سبق *

المساوقة هي تستعمل فيما يعم الاتحاد في المفهوم و المساواة في الصدق فتشتمل الالفاظ المرادفة و المساوية كذا ذكر العلمي في حاشية الميبدئي في الخطبة [وهو عبارة عن التلازم بين الشئيين بحيث لا يتخلف احدهما عن الآخر في مرتبة هكذا في شرح السلام لمولوي حسن *]

[**سوق المعلوم** مساق غيره هو عبارة عن سوال المتكلم عما يعلمه سوال من لا يعلمه ليوهم ان شدة الشبه الواقع بين المتناسبين احدثت عنده التباس المشبه بالمشبه به * وفائدته المبالغة في المعنى نحو قولك اوجهك هذا ام بدر فان كان السؤال عن الشئ الذي يعرفه المتكلم خاليا من التشبيه لم يكن من هذا الباب كقوله تعالى و ما تلك بيمينك يا موسى فان القصد الايناس لموسى عليه السلام او اظهار المعجزة التي لم يكن موسى يعلمها * وابن المغتر سمي هذا الباب تجاهل العارف وقد مر في فصل الفاء من باب الجيم * ومن الناس من يجعله تجاهل العارف مطابقا سواء كان على طريق التشبيه او على غيره و من نكتة التجاهل المبالغة في المدح او الذم او التعظيم او التحقير او التدويخ او التقرير او التوله في الحب مثل * شعر *

در نسخه یوسف و زلیخا اکثر توارد ابیات و مضامین کتاب شیرین و خسرو نظامی واقع شده چنانچه مولوی جامی راست * شعر * مرا ای کاشکی مادر نمیزاد * اگر میزاد کس شیرم نمیداد * و نظامی فرموده * شعر * مرا ای کاشکی مادر نژادی * و گر زادی بخوردن سک بدادی * ایضا مولوی جامی گوید * شعر * زن از پهلوی چپ شد آفریده * کس از چپ راستی هرگز ندیده * نظامی فرماید * شعر * زن از پهلوی چپ گویند برخاست * نیاید هرگز از چپ راستی راست * و ازینجاست که بعضی نوشته اند که خانه شعر و شاعری نظامی گنجوی را مولوی جامی و امیر خسرو دهلوی تاراج کرده و الحق که در تصانیف کتب ایشان داستانی نیست که دروید و مصرعه یا شعری باندک تغییری نیست ظاهراً معلوم میشود که کلام خواجه نظامی در مزاولت این هر دو بزرگان بوده باشد پس عجب نیست که مضامین آن کتابها که در خزانه خیال ایشان مخزون بوده باشد در وقت تالیف اشعار خود با خواسته و بغیر دانسته فائض شده باشد پس این توارد مذموم نیست * و نیز می تواند شد که فکر هر دو استادان باهم توأمیت داشته باشد و در میان هر دو مناسبت روحانی بوده باشد و نیز عجب نیست که هر دو بزرگ یعنی مقدم و موخر را با مبدء فیاض علام تعالی نسبتی کامل بوده باشد پس علوم قدیمه خواه صرف مضمون خواه با الفاظ بطریق فیضان بر قلوب ایشان القا شده باشد چنانچه اکثر اولیا را در عالم رو یا مضمون واحد القا شده است پس چه عجب که در حالت بیداری نیز امثال آنها فائض شده باشد پس امثال این بزرگان عالی همت را نسبت بسرقة کردن محض غلط است و نهایت سوء ادبی زیراچه سرقة آنست که شاعری مضمون شعر دیگر را دیده و دانسته در شعر خود درآرد خواه بزیادت و نقصان خواه به تبدیل وزن خواه بتغییر الفاظ هکذا فی مخزن الفوائد و ازین قسم است که از بعضی صحابه خصوصاً از حضرت عمر رضی الله عنه مرویست که پیش از تنزیل قرآن از سمای دنیا بران حضرت صلی الله علیه وسلم چند کلمات از ایشان صادر شد که موافق قرآن بود و سببش و الله اعلم تواند بود که بجهت صفای عقیده و تقدس قلب و تنور روح بعضی از قرآن بر روع و بال ایشان از حضرت علام الغیوب فیضان یافت زیراچه قرآن اولاً از لوح محفوظ بسمای دنیا دفعه انزال یافت پستربر حسب حوائج و مصالح پاره پاره بران حضرت تنزیل شد چنانچه در اتقان فی علوم القرآن مرقوم است عن ابن عمر ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال ان الله جعل الحق علی لسان عمر و قلبه * و عن انس قال عمروافقت ربي في ثلث قلت يا رسول الله لو اتخذنا من مقام ابراهيم مصلی فنزلت و اتخذوا من مقام ابراهيم مصلی و قلت يا رسول الله ان نساءك يدخل عليهن البر والفاجر فلو امرتهن ان يحتجبن فنزلت آية الحجاب و اجتمع علی رسول الله صلی الله علیه وسلم نساء فی الغيرة فقلت لهن عسى ربه ان طلقكن ان يبدلن ازواجاً خيراً منكن فنزلت كذلك * وعن عبد الرحمن بن ابي لیلی

العلم بمعنى العلامة لان كل ما سواه دليل وعلامة على وجوده تعالى * ومنه القلب وهو ان يكون معنى الثاني نقيضا لمعنى الاول كقول ابي الشيص * شعر * اجد الملامة في هوالك لذيدة * حبا لذكرك فليعلمني اللوم * وقول ابي الطيب * شعر * احبه و احب فيه ملامة * ان الملامة فيه من اعدائه * الاستفهام لانكار الراجع الى القيد الذي هو الحال وهو قوله واحب فيه ملامة و ما يكون من عدو الحبيب يكون ملعونا مبعوضا لا محبوبا وهو المراد من قوله ان الملامة الخ فهذا المعنى نقيض لمعنى بيت ابي الشيص والاحسن في هذا النوع ان يبين السبب كما في هذين البيتين الا ان يكون ظاهرا ومنه ان يؤخذ بعض المعنى و يضاف اليه ما يحسنه [كقول الافوه * شعر * وتري الطير على آثارنا * رأي عين ثقة ان تمار * اي ترى ايها المخاطب الطيور تسير كائنة على آثارنا رؤية مشاهدة لا تخيل لوثوقها على ان ستطعم من لحوم قتلانا و قول ابي تمام * شعر * قد ظللت عقبان اعلامه ضحى * بعقبان طير فى الدماء نواهل * اقامت مع الرايات حتى كانها * من الجيش الا انها لم تقاتل * اي ان تماثيل الطيور المعمولة على رؤس الاعلام قد صارت مظلمة وقت الضحى بالطيور العقبان الشوارب في دماء القتلى لانه اذا خرج للغزو وتسائر العقبان فوق راياته لرجاء ان تأكل لحوم القتلى وتشرب دماهم فتلقى ظلالها عليها ثم اذا اقام اقامت الطيور مع راياته وثوقا بانها تطعم وتشرب حتى يظن انها من الجيش لكنها لم تقاتل فاخذ ابو تمام بعض معنى قول الافوه من المصراع الاول لكن زاد عليه زيادات محسنة بقوله ظللت وبقوله فى الدماء نواهل وبقوله اقامت مع الرايات الى آخر البيت و بايراد التجنيس بقوله عقبان اعلامه و عقبان طير هكذا فى المطول و حواشيه] و اكثر هذه الانواع المذكورة لغير الظاهر و نحوها مقبولة بل منها ما يخرج حسن التصرف من قبيل الاتباع الى حيز الابداع وكلما كان اشد خفاء بحيث لا يعرف ان الثاني مأخوذ من الاول الا بعد اعمال روية و مزيد تأمل كان اقرب الى القبول * هذا الذي ذكر كله فى الظاهر و غيره من ادعاء سبق احدهما واتباع الثاني و كونه مقبولا او مردودا و تسمية كل بالاسمى المذكورة انما يكون اذا علم ان الثاني اخذ من الاول بان يعلم انه كان يحفظ قول الاول حين نظم او بان يخبر هو عن نفسه انه اخذ منه و الا فلا يحكم بذلك لجواز ان يكون الاتفاق من توارد الخواطر اى مجئيه على سبيل الاتفاق من غير قصد الى الاخذ فاذا لم يعلم الاخذ قيل قال فلان كذا و قد سبقه اليه فلان بكذا هذا كله خلاصة ما فى المطول * [اما در اینجا فرق میان سرقه و توارد دانستن ضرور است تا یکی بدیگری خلط نشود پس بدانکه توارد آن است که شعری یا مصراعى یا مضمون شاعری در کلام شاعری دیگر وارد گردد و او را بران وقوف نباشد که این از غیر است چنانچه درین شعر امیر خسرو توارد مصراع نظامی گنجوی شده امیر خسرو فرمود * شعر * ای صفت بنده نوازندگی * از تو خدائی و ز ما بندگی * و نظامی فرموده * شعر * دو کار است با فرد و فرخندگی * خداوندی از تو ز ما بندگی * و عبد الرحمن جامی را

فى الذهن وهو مبتدء وخبرة الصنع و الشرطية ابتداء الكلام يعنى ان الشيى المعهود هو الاحسان فان
يُعجل فهو خير و ان يبطأ فالبطوء فى بعض الاوقات و بعض المحال يكون انفع من العجلة و قول ابى
الطيب • شعر • و من الخير بَطُو سيبك عني • اسرع السَّحِب فى المسير الجهم • السيب
الطاء و السحب جمع سحب و الجهم هو السحاب الذي لاماء فيه يقول و تاخير عطائك عني
خير في حقى لانه يدل على كثرتة كالسحب انما يسرع منها ما كان جهاما لاماء فيه و ما كان فيه الماء يكون
بطيئا ففي بيت ابى الطيب زيادة بيان لاشتماله على ضرب المثل فكان ابلغ • و مثال الثاني قول البحتري
• شعر • و اذا تألق فى الندى كلامه • المصقول خلت لسانه من غضبه • يعنى اذا لمع فى المجلس
كلامه المنقح حسبت لسانه سيفه القاطع و قول ابى الطيب • شعر • كان السندهم فى النطق قد جعلت •
على رماحهم فى الطعن خرصانا • جمع خرص بمعنى سنان الرماح يعنى ان السندهم عند النطق فى المضاء
و النفاذ تشابه استنتهم عند الطعن فكان السندهم جعلت اسنة رماحهم فبيت البحتري ابلغ لما في
لفظي تألق و المصقول من الاستعارة التخيلية فان التألق و الصقال من لوازم السيف و تشبيه كلامه
بالسيف استعارة بالكناية و بيت ابى الطيب خال عنهما • و مثال الثالث قول ابى زياد • شعر • ولم يك
اكثر الفتيان مالا • و لكن كان ارحبهم ذراعا • يعنى ان الممدوح ليس اكثر الناس مالا و لكن او سعه
بأى سخي و قول اشجع • شعر • وليس باوسعهم فى الغنى • و لكن معروفه اوسع • فالبيتان متماثلان
هكذا فى المطول و المختصر • و اما غير الظاهر فمنه ان يتشابه المعنيان اى معنى البيت الاول و الثاني
كقول جرير • شعر • فلا يمنعك من ارب لحاهم • سواء ذو العمامة و الخمار • اى لا يمنعك من الحاجة
كون هؤلاء على صورة الرجال لان الرجال منهم و النساء فى الضعف سواء و قول ابى الطيب • شعر •
و من فى كفه منهم قنائة • كمن فى كفه منهم خضاب • و يجوز فى تشابه المعنيين ان يكون احد البيتين
نسيبا و الآخر مديحا و هجاء او افتخارا او غير ذلك فان الشاعر الحاذق اذا قصد الى المعنى المختلس لينظمه
احتال فى اخفائه فيغير لفظه و يصرفه عن نوعه من النسيب او المديح او غير ذلك و عن وزنه و عن قافيته
[كقول البحتري • شعر • سلبوا و اشرقت الدماء عليهم • محمرة فكانهم لم يسلبوا • يعنى انهم سلبوا
عن ثيابهم ثم كانت الدماء المشرقة عليهم بمنزلة الثياب لهم و قول ابى الطيب • شعر • يدس النجيع
عليه و هو مجرد • عن غمده فكانما هو مغمد • يعنى ان السيف جرد عن غمده فكان الدم اليابس عليه
بمنزلة الغمد له فنقل ابو الطيب المعنى من القتل الى السيف كذا فى المطول و المختصر] و منه
ان يكون معنى الثاني اشمل من معنى الاول كقول جرير • شعر • اذا غضبت عليك بنو تميم • وجدت
الناس كلهم غضابا • و قول ابى نواس • شعر • ليس من الله بمستنكر • ان يجمع العالم فى واحد • فالاول
يختص ببعض العالم و هم الناس و هذا يشملهم و غيرهم لان العالم ما سوى الله تعالى مشتق من

و اني لا وجل • على اينا تغدو المنية اول • حتى اتمها و فيها هذان البيتان فاقبل معاوية على عبد الله بن الزبير و قال له الم تخبرني انهما لك فقال اللفظ له و المعنى له و بعد فهو اخي من الرضاة و انا احق بشعره فقلته مخبرا عن حاله و حاكيا عن حاله هكذا في المطول [و في معناه ان يبدل بالكلمات كلها او بعضها ما يراد بها] يعني انه مذموم وسرقه محضة كما يقال في قول الحطية • شعر • دع المكارم لا ترحل لبغيتها • واقعد فانك انت الطاعم الكاسي • انه بدل الكلمات و ابقى المعاني فقل • شعر • ذر المآثر لا تذهب لمطلبها • واجلس فانك انت الآكل اللابس • انتهى من المطول • [و ان اخذ اللفظ كله مع تغيير نظمه او اخذ بعض اللفظ لا كله سمي هذا الاخذ اغارة و مسخا و هو ثلاثة اقسام لان الثاني اما ان يكون ابلغ من الاول او دونه او مثله فان كان الثاني ابلغ لاختصاصه بفضيلة فمدوح و مقبول و ان كان الثاني دونه فمذموم و ان كان مثله فابعده من الذم و الفضل للاول و انما يكون ابعده من الذم ان لم يكن في الثاني دلالة على السرقة كاتفاق الوزن و القافية و الا فهو مذموم جدا مثال الاول قول بشار • شعر • من راقب الناس لم يظفر بحاجته • و فاز بالطيبات الفاتك اللهم • اي الشجاع القتال و راقب بمعنى خاف • و قول سلم • شعر • من راقب الناس مات هماً • و فاز بالذمة الجسور • اي شديد الجرأة فبيت سلم مأخوذ من بيت بشار الا انه اجود سبكاً و اخصر لفظاً و مثال الثاني قول ابي تمام • شعر • هيهات لا يأتي الزمان بمثله • ان الزمان بمثله لبخيل • فاخذ منه ابوالطيب المصراع الثاني فقال • شعر • اعدى الزمان سخاؤه فسخابه • و لقد يكون به الزمان بخيلاً • [يعني تعلم الزمان منه السخاء و سرت سخاوته الى الزمان فاخرجه من العدم الى الوجود و لولا سخاؤه الذي استفاد منه لبخل به على الدنيا و استبقاه لنفسه كذا ذكره ابن جني • و قال ابن فورة هذا تاويل فاسد لان سخاءه غير موجود قبل وجوده فلا يوصف بالعدوى الى الزمان و انما المراد سخا الزمان بالمدوح عليّ و كان بخيلاً به لا يجوده على احد و مستبقيا لنفسه فلما اعداه سخاءه اسعدني بضمي اليه و هدايتي له فالمصراع الثاني مأخوذ من المصراع الثاني لابي تمام كذا في المطول والمختصر] لكن مصراع ابي تمام اجود سبكاً من مصراع ابي الطيب لان قوله و لقد يكون لم يصب محله اذ المعنى به ههنا لقد كان اي على الماضي و مثال الثالث قول ابي تمام • شعر • لو حار مرتاد المنية لم تجد • الا الفراق على النفوس دليلاً • الارتياح الطلب اي المنية الطالبة للنفوس لو تحيرت في الطريق الى اهلاكمها و لم يمكنها التوصل اليها لم يكن لها دليل عليها الا الفراق فاخذ منه ابوالطيب فقال • شعر • لولا مفارقة الاحباب ما وجدت • لها المنيا الى ارواحنا سبلاً • و ان اخذ المعنى وحده سمي ذلك الاخذ سلخا و الماما من الم بالمنزل اذا نزل به فكانه نزل من اللفظ الى المعنى و هو ايضا ثلاثة اقسام كذلك اي مثل اقسام الاغارة و المسخ [لان الثاني اما ابلغ من الاول او دونه او مثله مثال الاول قول ابي تمام • شعر • هو الصنع ان يعجل فخير و ان يرهث • فللرهث في بعض المواضع انفع • ضميره هو عائد الى حاضر

ام لا فطرنا في السرقة فوجدناه جناية لكن جناية الطرار اقوى لزيادة فعله على فعل السارق حيث يأخذ من اليقظان فيثبت القطع بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التافيف وهذا يسمى بالدلالة عند الاصوليين * بخلاف النباش فانه يأخذ مالا لا حافظ له من حرز ناقص خفية فيكون فعله ادنى من فعل السارق فلا يلحق به ولا يقطع عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف رحمهم الله [وعند الشافعي يقطع يمين السارق بربع دينار حتى سأل الشاعر المعزي للامام محمد رحمه الله * شعر * يد بخمس مئين عسجد فديت * ما بالها قطعت بربع دينار * فقال محمد في الجواب كانت امينة ثمينة فلما خانت هانت كذا في الجرجاني *] وعند الشعراء و يسمى الاخذ ايضا هو ان ينسب الشاعر شعر الغير او مضمونه الى نفسه * قالوا اتفاق القائلين ان كان في الغرض على العموم كالوصف بالشجاعة او السخاء او نحو ذلك فلا يعد سرقة ولا استعانة ولا اخذا ونحو ذلك لتقرره في العقول والعادات وان كان اتفاقهم في وجه الدلالة على الغرض كالتشبيه والمجاز والكناية وكذكر هيئات تدل على الصفة لاختصاص تلك الهيئات بمن تثبت تلك الصفة له كوصف الجواد بالتهلل عند ورود السائلين فان اشترك الناس في معرفته اي معرفة وجه الدلالة على الغرض لاستقراره فيهما اي في العقول والعادة كتشبيه الشجاع بالاسد والجود بالبحر فهو كالاول اي بالاتفاق في هذا النوع من وجه الدلالة على الغرض كالاتفاق في الغرض العام في انه لا يعد سرقة ولا اخذا والا اي وان لم يشترك الناس في معرفته ولم يصل اليه كل احد لكونه مما لا ينال الا بفكر صائب صادق جاز ان يدعى فيه السبق والزيادة بان يحكم بين القائلين فيه بالتفاضل وان احدهما فيه اكمل من الآخر وان الثاني زاد على الاول او نقص عنه * وهذا ضربان خاصي في نفسه غريب لا ينال الا بفكر عامي تصرف فيه بما اخرجته من الابتدال الى الغرابة كما في التشبيه الغريب الخاصي والمبتذل العامي * و اذا تقرر هذا فالسرقة والاخذ نوعان ظاهر وغير ظاهر اما الظاهر فهو ان يؤخذ المعنى كله اما مع اللفظ كله او بعضه و اما وحده فان اخذ اللفظ كله من غير تغيير لنظمه فهو مذموم لانه سرقة محضة و يسمى نسخا وانتحالا [كما حكى ان عبد الله بن الزبير رض دخل على معاوية رض فانشد بيتين * شعر * اذا انت لم تنصف اخاك وجدته * على طرف الهجران ان كان يعقل * و يركب حد السيف من ان تضيمه * اذا لم يكن عن شفرة السيف مزحل * اي اذا لم تعط اخاك النصفه ولم توفه حقوقه تجده هاجرا لك ومتبدلا بك ان كان به عقل وله معرفة و ايضا تجده راكبا حد السيوف اي ويتحمل شداؤا تؤثر فيه تأثير السيف مخافة ان يدخل عليه ظلمك او بدلا من ان تظلمه متى لم يجد عن ركوب حد السيف مبعدا ومعدلا فقال له معاوية لقد شعرت بعدي يا ابا بكر اي صرت شاعرا ولم يفارق عبد الله المجلس حتى دخل معن بن اوس المزني الشاعر فانشد قصيدته التي اولها * شعر * لعمرك ما ادري

مختصر الوقاية باخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة مملوكا محرزا بلا شبهة بمكان او حافظ اي
 اخذ مكلف بطريق الظلم كما هو المتبادر من الاضافة فاحترز بالمكلف عن غيره فلا يقطع الصبي
 والمجنون ولا غيرهما اذا كان معه احدهما و ان كان الآخذ الغير وعند ابي يوسف رح يقطع الغير*
 ولا يقطع باخذ المصحف و الكتب و آلات اللهو لاحتمال ان يأخذها للقراءة و النهي عن المنكر فمن الظن
 بطلان التعريف منعا وقوله خفية احتراز عن الاخذ مكابرة فانه غصب كما اذا دخل نهارا او بين العشائين
 في دار بابها مفتوح اوليلا وكل من صاحب والسارق عالم بالآخر فلو علم احدهما لا الآخر قطع كما لو دخل
 بعد العتمة واخذ خفية او مكابرة معه سلاح اوليلا والصاحب عالم به اوليلا ولو كابية نهارا فنقب البيت سرا
 واخذ مغالبة لم يقطع وقوله قدر عشرة دراهم اي بوزن سبعة يوم السرقه و القطع فلو انتقص عن ذلك يوم
 القطع لنقصان العين قطع لانه مضمون على السارق فكله قائم بخلاف ما انتقص للسعر فانه لا يقطع لانه غير
 مضمون عليه* و عن محمد انه يقطع وذكر الطحاوي ان المعتبر يوم الاخذ و المتبادر ان يكون الاخذ بمرة
 فلو اخرج من الحز اقل من العشرة ثم دخل فيه و كمل لم يقطع وقوله مضروبة احتراز عن اخذ تبروزنه
 عشرة و قيمته اقل فانه حينئذ لا يقطع فيقوم باعز نقد رائج بينهم ولا يقطع بالشك ولا بتقويم بعض
 المقومين وقوله مملوكا احتراز عن اخذ غير المملوك وقوله محرزا اي ممنوعا من وصول يد الغير اليه
 وقوله بلا شبهة تنازع فيه مملوكا و محرزا فلا قطع باخذ الاعمى لجهله بمال غيره ولا بالاخذ من السيد والغنيمة
 وبيت المال وقوله بمكان اي بسبب موضع معد لحفظ الاموال كالدير و الدكاكين و الحانات و الخيام
 والصناديق* والمذهب ان حرز كل شيء معتبر بحرز مثله حتى لا يقطع باخذ لؤلؤ من اصطبل بخلاف
 اخذ الدابة وقوله حافظ اي بسبب شخص يحفظ فلا قطع بالاخذ عن الصبي و المجنون ولا بأخذ شاة او بقرة
 او غيرها من مرعى معها راع ولا باخذ المال من نائم اذا جعله تحت رأسه او جنبه اما اذا وضع بين يديه
 ثم نام ففيه خلاف كذا في جامع الرموز* وفي الدرر السرقه لغة اخذ الشيء من الغير خفية اي شيء
 كان و شرعا اخذ مكلف اي عاقل بالغ خفية قدر عشرة دراهم مضروبة جيدة محرزا بمكان او حافظ فقد زيدت
 على المعنى اللغوي اوصاف شرعا منها في السارق و هو كونه مكلفا ومنها في المسروق و هو كونه
 ما لا متقوما مقدرا ومنها في المسروق منه و هو كونه حرزا* ثم انها اما صغرى و هي السرقه المشهورة وفيها
 مسارقة عين المالك او من يقوم مقامه و اما كبرى و هي قطع الطريق وفيها مسارقة عين الامام لانه
 المتصدي لحفظ الطريق باعوانه انتهى [وفي كليات ابي البقاء السرقه اخذ مال معتبر من حرز اجنبي
 لا شبهة فيه خفية و هو قاصد للحفظ في نومه او غيبته* والطر اخذ مال الغير و هو حاضر يقظان قاصد
 حفظه و هو يأخذ منه بنوع غفلة و خدع و فعل كل واحد منهما و ان كان شبيها بفعل الآخر لكن اختلاف
 الاسم يدل على اختلاف المسمى ظاهرا فاشتبه الامر انه دخل تحت لفظ السارق حتى يقطع كالسارق

الدين ويتبع اثره كابي حنيفة واصحابه فانهم سلف لنا والصحابه والتابعين فانهم سلفهم وقد يطلق السلف شاملا للمجتهدين كلهم انتهى • [وفي كليات ابي البقاء السلف محركة السلم اسم من الاسلاف والقرض الذي لا منفعة فيه للمقرض وعلى المقرض رده كما اخذ وكل عمل صالح قدمته وكل من تقدمك من آبائك وقرابتك فهو سلف وفرط لك • والسلاف من ابني حنيفة الى محمد بن الحسن والخلف من محمد بن الحسن الى شمس الائمة الحلواني والمتأخرون من شمس الائمة الحلواني الى حافظ الدين البخاري المتقدمون في لساننا ابو حنيفة وتلاميذه بلا واسطة والمتأخرون هم الذين بعدهم من المجتهدين في المذهب • وقال بعضهم السلف شرعا كل من يقلد ويقتفى اثره في الدين كابي حنيفة واصحابه فانهم سلفنا واما الصحابة فانهم سلفهم و ابو حنيفة من اجلاء التابعين •]

السلفية فرقة من الامامية وقد سبق في فصل الميم من باب الالف •

فصل القاف * السبق بالفتح وسكون الموحدة هو التقدم كما يجيء في فصل الميم من باب القاف وعند الرياضيين عبارة عن فضل وسط القمر على وسط الشمس كذا في شرح التذكرة وشرح الجعفي •

السابق عند المحدثين هو احد الراويين المشتركين في الرواية عن شيخ الذي تقدم موته على الراوي الآخر الى ان يكون بين وفاتيهما تباعد شديد فحصل بينهما امر بعيد وذلك الراوي الآخر الذي تأخر موته يسمى لاحقا وفائدة ذلك الاعتبار الامن من ظن سقوط شيء في اسناد المتأخرو تفقه الطالب في معرفة العالي والنازل كذا في شرح النخبة وشرحه •

[**السابقة** هي العناية الازلية المشار اليها في التنزيل بقوله وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

المسبوق هو عند الفقهاء من لم يدرك الركعة الاولى او اكثر مع الامام كذا في البحر الرائق وغيره •

[**الستوة** ماغلب عليه غشه من الدراهم والزيف ما يرده بيت المال و التبهجة ما يرده التجار كذا في الهداية •]

الاسحاقية هو النصرية فرقة من غلاة الشيعة قالوا حل الله في علي رضي الله عنه و يجيء في فصل الرأ من باب الفون •

السرقة كالسرق محركتين بكسر الرأ مصدر سرق منه شيئا اي جاء مستترا الى حوز فاخذ مال غيره وعند الفقهاء هو نوعان لانه اما ان يكون ضررها بذى المال او به و بعامة المسلمين فالاول يسمى السرقة الصغرى والثاني السرقة الكبرى وهما مشتركان في التعريف واكثر الشروط فعرفهما صاحب

بشصت دقیقه و هر دقیقه را بشصت ثانیه و علی هذا القیاس و تسمیة وسطی بمستوی ظاهر است اما تسمیة حقیقی بمستوی بر سبیل تقریب است • و هر یک از روز و شب را جدا جدا بر امطلاح اهل فارس و روم و قتیکه از مقدار یکدوره معدل النهار کمتر باشد بدوازده قسم متساوی کنند و آن را ساعات معوجه و قیاسیه و زمانیه گویند زیرا که بطول و قصر شب و روز مختلف شوند لیکن همیشه نصف سدس شب یا روز باشند • و وجه تسمیة آنها بساعات قیاسیه این است که اینها را بر آلات قیاسیه مثل اسطرلاب و رخامات و نحو ذلك مینویسند و از آنچه از معدل النهار در زمان یک ساعت طلوع کند آنرا اجزای آن ساعت گویند • و در سراج الاستخراج گوید که منجمان هند شبانروز را بشصت قسم متساوی قسمت کنند و هر یکی را گهری گویند و همچنان یک گهری را بشصت پل و هر پل را بشصت بپل و هر پل را بشصت بپلانس پس حصه یکساعت دو نیم گهری شد و حصه دقیقه دو نیم پل و علی هذا القیاس • و در توضیح التقویم می آرد که منجمان ساعات زمانی را دوری نهاده اند که بر هفت می گردد و ابتدا از اجتماع کرده دوازده ساعت زمانی بآفتاب منسوب دارند بعد ازان دوازده ساعت زمانی دیگر بزهره و بعد ازان دوازده دیگر بعطارد و بعد ازان دوازده دیگر بزحل تا باز نوبت بشمس رسد بترتیب افلاک و همچنین میگردند تا اجتماع دیگر و هر دوازده ساعت که بآفتاب منسوب شود آن را ساعات بیست خوانند و آن در اختیارات امور مذموم است الامثل اعمال عداوت و این ساعات زمانی باشد و گاه باشد که بساعات مستوی هم بیارند • و ساعات فضل الدور یجیی ذکرها فی لفظ السنة فی فصل الواو •

فصل الغین • التسبیغ بالباء الموحدة عند اهل العروض زیادة حرف ساکن فی السبب الخفیف الذی فی آخر الجزء کزیادة الالف فی لن من مفاعیلن فیصیر مفاعیلان و مثل فاعلاتن زید فی آخره نون آخر بعد ما ابدلت نونه الف فصار فاعلاتان • و الجزء الذی فیہ التسبیغ یسمى مسبغا بفتح الموحدة المشددة و تسبیغ در لغت تمام کردن است پس ازین زیادتی گویا که آن جزء تمام و منقطع می شود از زیادتی دیگر کذا فی عروض سیفی و غیره و تسبیغ را اسباع نیز نامند کما فی جامع الصنائع •

فصل الفاء • [الاسراف] هو انفاق المال الكثير فی الغرض الخسیس و قیل الاسراف صرف شیء فیما ینبغی زیادة علی ما ینبغی بخلاف التبذیر فانه صرف شیء فیما لا ینبغی کذا فی الجرجانی • [الاسکافیه فرقة من المعتزلة اصحاب ابی جعفر اسکاف قالوا الله تعالى لا یقدر علی ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبیان و المجانین فانه یقدر علیه کذا فی شرح المواقف •

السلف بالفتح فی اللغة بمعنی در گذشتن و پدران در گذشته و پیش شدن و پیشینگان و بیع سلم کما فی المنتخب • و فی شرح المنهاج السلف و السلم بمعنی و السلم لغة اهل الحجاز و السلف لغة اهل العراق • و فی جامع الرموز فی کتاب الشهادة السلف فی الشرع اسم لكل من یقلد مذهبه فی

فاعلن فعَلن فعَلات است •]

السلعة بالكسر وسكون اللام هي المتاع كما في جامع الرموز في كتاب المضاربة وهكذا في الصراح ويرادفه العرض ويقال له العين ايضا وهو غير الدراهم والدنانير والفلس الرائجة • ويطلق ايضا على مرض وهي حينئذ بالكسر والفتح كما في المنتخب وفي الموجز البلغمي من الورم ان لم يكن مخالطاً للعضو بل متميزاً عنه فهو السلع اللينة و الورم السوداوي ان لم يكن مداخلًا ويكون متشبهًا بظاهر العضو فهو السلع و ان لم يكن متشبهًا بظاهرة فهو الورم الغدودي •

السمع بالفتح وسكون الميم في اللغة الاذن وحس الاذن وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ الذي فيه هو محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى ذلك العصب وقرعه ادركته القوة السامعة المودعة في ذلك العصب فاذا انخرق ذلك العصب او بطل حسها بطل السمع • اعلم ان المسلمين اتفقوا على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات • وقال الجمهور من ابي من الاشاعرة ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم • وقال ناقد المحصل اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل و انما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد لها وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آما بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتيهما كذا في شرح المواقف • قال الصوفية السمع عبارة عن تجلي علم الحق بطريق افادته من المعلوم لانه سبحانه يعلم كل ما يسمعه من قبل ان يسمعه ومن بعد ذلك فما تم الاتجالي علمه بطريق حصوله من المعلوم سواء كان المعلوم نفسه او مخلوقه فافهم وهولله وصف نفسي اقتضاه لكماله في نفسه فهو سبحانه يسمع كلام نفسه وشأنه كما يسمع مخلوقاته من حيث منطقها ومن حيث احوالها فسماعه لنفسه من حيث كلامه مفهوم سماعه لنفسه من حيث شئونه وهو ما اقتضاه اسماؤه وصفاته من اعتباراتها وطلبها لمؤثراتها فاجابته لنفسه وهو ابراز تلك المقتضيات فظهور تلك الآثار للاسماء والصفات • ومن هذا الاسماع الثاني تعليم الرحمن القرآن لعباده المخصوصين بذاته الذين نبه عليهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله اهل القرآن اهل الله وخاصته فيسمع العبد الذاتي مخاطبة الاوصاف والاسماء للذات فيجيبها اجابة الموصوف للصفات وهذا السماع الثاني اعز من السماع الكلامي فان الحق اذا اعار عبده الصفة السمعية يسمع ذلك العبد كلام الله بسمع الله ولا يعلم ما هي عليه الاوصاف والاسماء مع الذات في الذات ولا تعدد بخلاف السمع الثاني الذي يعلم الرحمن عباده القرآن فان الصفة السمعية تكون هنا للعبد حقيقة ذاتية غير مستعارة ولا مستفادة فاذا صح للعبد هذا التجلي السمعي نصب

اعادة القصة الواحدة بالفاظ مختلفة تؤدي معنى واحدا وذلك من التفنن فان ذلك امر معب
تظهر به الفصاحة و البلاغة و لهذا اعيدت كثيرة من القصص على ترتيبات متفاوتة تنبيهها بذلك على
عجزهم عن الاتيان مبتدأ و متكررا بمثله و لو امكنتهم المعارضة لقصدوا تلك القصة و عبروا عنها بالفاظ لهم
تؤدي الى تلك المعاني • و نقل صاحب عروس الانراح عن القاضي انه ذهب في الانتصار الى جواز
تسمية الفواصل سجعا • و قال الخفاجي في سر الفصاحة قول الرماني ان السجع عيب و الفواصل بلاغة
غلط فانه ان اراد بالسجع ما يتبع المعنى و هو غير مقصود فذلك بلاغة و الفواصل مثله و ان اراد به ما
تقع المعاني تابعة له و هو مقصود بتكلف فذلك عيب و الفواصل مثله • قال و اظن الذي دعا هم الى
تسمية كل ما في القرآن فواصل و لم يسموا ما تماثلت حروفه سجعا رغبتهم في تنزيه القرآن عن الوصف
اللائق بغيره من الكلام المروي عن الكهنة و غيرهم و هذا الغرض في التسمية قريب و الحقيقة ما قلناه •
قال و التحرير ان الاسجاع حروف متماثلة في مقاطع الفواصل • قال فان قيل اذا كان عندكم ان السجع
محمود فهلا ورد القرآن كله مسجوعا قلنا ان القرآن نزل بلغة العرب و على عرفهم و كان الفصيح منهم لا يكون
كلامه كله مسجوعا لما فيه من امارات التكلف فلم يرد كله مسجوعا • و قال ابن النفيس يكفي في حسن
السجع ورود القرآن به و لا يقدح فيه خلوه في بعض المواضع لان المقام قد يقتضى الانتقال الى احسن
منه و كيف يعاب السجع على الاطلاق و انما نزل القرآن على اساليب الفصيح من كلام العرب
فوردت الفواصل فيه بازاء ورود الاسجاع في كلامهم و انما لم يجز على اسلوب واحد لانه لا يحسن
في الكلام جميعا ان يكون مستمرا على نمط واحد لما فيه من التكلف و ملال الطبع و لان الافتنان في
ضروب الفصاحة اعلى من الاستمرار على ضرب واحد و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى الاتقان •
المسجع هو الكلام الذي فيه التسجيع اي السجع و يجيء في لفظ الكلام في فصل الميم من
باب الكاف • و نيز مسجع عبارت است از آنکه شاعر بيتي را بچهار قسم متساوي کند و بعد رعايت سه سجع
بر قافيه واحد چهارم بر قافيه آرد که بناي شعر بران است کذا في مجمع الصنائع و تفصيل آن در
لغت مسط گذشت •

السريع در اصطلاح اهل عروض نام بحريست از بحور مشترکه در عرب و عجم و اصل اين بحر
مستفعِلن مستفعِلن مفعولات است بضم تا دو بار و درين بحر اسباب بيشتراست از اوتاد پس سريع تر
گفته ميشود و لهذا مسمى بسريع شد و مطوي موقوف و مطوي مکسوف مستعمل ميشود کذا في
عروض سيفي • و في بعض الرسائل العربية و لا يجوز استعماله تاما لتحرك آخره و يستعمل مسدسا و مشطورا •
[و در مخزن الفوائد آورده که زحاف بحر سريع شش اندطي خبن خبل وقف کسف صلم و اجزاي آن
که از مستفعِلن مشتق اند مفعِلن مفعِلن مفعِلن است و آنچه از مفعولات بر آورده اند فاعلات

فخر الدين وغيره فواصل القرآن لا تخرج عن هذين القسمين بل تنحصر في المتمثلة والمتقاربة * فائدة * هل يجوز استعمال السجع في القرآن فيه خلاف و الجمهور على المنع لان اصله من سجع الطير اي صات و القرآن من صفاته تعالى و لا يجوز وصفه بصفاتهم ما لم يرو الاذن بها * قال الرماني في اعجاز القرآن ذهب الاشعرية الى امتناع ان يقال في القرآن سجع بل فواصل و فرقوا بان السجع هو الذي يقصد في نفسه ثم يحال المعنى عليه و الفواصل هي التي تتبع المعاني و لا تكون مقصودة في نفسها قال و لذلك كانت الفواصل بلاغة و السجع عيبا و تبعة على ذلك القاضي ابوبكر الباقلاني و نقله عن نص اصحابنا كلهم و ابى الحسن الاشعري قال ذهب كثير من غير الاشاعرة الى اثبات السجع في القرآن و زعموا ان ذلك مما يبين به فضل الكلام و انه من الاجناس التي يقع بها التفاضل في البيان و الفصاحة كالجناس و الالتفات و نحوهما قال و اقوى ما استدلوا به الاتفاق على ان موسى افضل من هارون و لمكان السجع قيل في موضع هارون و موسى و لما كانت الفواصل في موضع آخر بالواو و النون قيل موسى و هارون قالوا و هذا يفارق امر الشعر لانه لا يجوز ان يقع في الخطاب الا مقصودا اليه و اذا وقع غير مقصود اليه كان دون القدر الذي نسميه شعرا و ذلك القدر مما يتفق و جودة من المفخم كما يتفق و جودة من الشاعر و ما جاء في القرآن من السجع فهو كثير لا يصح ان يتفق كله غير مقصود اليه و بنوا الامر في ذلك على تجديد معنى السجع فقال اهل اللغة هو موالة الكلام على حد واحد و قال ابن ادريد سجمت الحمامة معناه رددت صوتها قال القاضي و هذا غير صحيح و لو كان القرآن سجعا لكان داخلا في اساليب كلامهم و حينئذ لم يقع بذلك الاعجاز و لو جاز ان يقال هو سجع معجز لجاز ان يقولوا شعر معجز و كيف السجع مما كان بالغه الكهان من العرب و نفيه من القرآن اجدر بان يكون حجة من نفي الشعر لان الكهانة تنافى الذبوات بخلاف الشعر و قد قال صلى الله عليه وسلم سجع كسجع الكهان فجعله مذموما [وقصته ان امرأة ضربت بطن صاحبها بعمود فسقط فالتت جنينا ميتا فاختمت اولياؤها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام لاولياء الضاربة دوه فقالوا اندي من لامح و لا استهل و لا شرب و لا اكل و مثل دمه بطل فقال عليه السلام سجع كسجع الكهان قوموا فدوه هكذا في الكفاية شرح الهداية] قال و ما توهموا انه سجع باطل لان مجيئه على صورته لا يقتضي كونه سجعا لان السجع يتبع المعنى فيه اللفظ الذي يردى السجع و ليس كذلك ما اتفق مما هو في معنى السجع من القرآن لان اللفظ وقع فيه تابعا للمعنى * قال و للسجع منهج محفوظ و طريق مضبوط من اخل به وقع الخلل في كلامه و نسب الى الخروج عن الفصاحة كما ان الشاعر اذا خرج عن الوزن المعهود كان مخطئا و انت ترى فواصل القرآن متفاوتة بعضها متداني المقاطع و بعضها يمتد حتى يتضاعف طوله عليه و ترد الفاصلة في ذلك الوزن الاول بعد كلام كثير و هذا في السجع غير مرضي و لا محمود * و اما ما ذكره من تقديم موسى على هارون في موضع و عكسه في موضع فلفائدة اخرى و هو

فترصيع نحو فهو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه و يقرع الاسماع بزواجر وعظه فجميع ما في القرينة الثانية يوافق ما يقابله من الاولى في الوزن والتقفية و اما لفظة هو فلا يقابلها شئ من القرينة و الا اي و ان لم يكن ما في احدي القرينتين او اكثرها مثل ما يقابله من الآخر فهو المتوازي و ذلك بان يكون ما في احدي القرينتين او اكثر و ما يقابله من الاخرى مختلفين في الوزن و التقفية جميعا نحو فيها سرر مرفوعة و اكواب موضوعة او في الوزن فقط نحو و المرسلات عرفا فالعاصفات عصفا او في التقفية فقط كقولنا حصل الناطق والصامت و هلك الحاسد و الشامت او لا يكون لكل كلمة من احدي القرينتين مقابل من الاخرى نحو انا اعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر * وفي الاتقان في نوع الفواصل قسم البديعيون السجع ومثله الفواصل الى اقسام الاول المَطْرَف وهو ان تختلف الفاصلتان في الوزن و تتفقان في حرف السجع نحو مالكم لاترجون لله وقارا وقد خلقكم اطوارا و الثاني المتوازي وهو ان تتفقا وزنا و تقفية و لم يكن ما في الاولى مقابلا لما في الثانية في الوزن و التقفية نحو سرر مرفوعة و اكواب موضوعة و الثالث المتوازن وهو ان تتفقا وزنا دون التقفية نحو نمارق مصفوفة و زرابي مبثوثة و الرابع المرصع وهو ان تتفقا وزنا و تقفية و يكون ما في الاولى مقابلا لما في الثانية كذلك نحو ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم و ان الابرار لفي نعيم و ان الفجار لفي جحيم * و الخامس المتماثل وهو ان تتساويا في الوزن دون التقفية و تكون افراد الاولى مقابلة لما في الثانية فهو بالنسبة الى المرصع كالموازن بالنسبة الى المتوازي نحو و آتينا هما الكتاب المستبين و هديناهم الصراط المستقيم فالكتاب و الصراط متوازنان و كذا المستبين و المستقيم و اختلعا في الحرف الاخير انتهى * فائدة * قالوا احسن السجع ما تساوت قرائنه نحو في سدر مخضود و طلح مخضود ثم بعد ان لم تتساو قرائنه فلاحسن ما طالت القرينة الثانية نحو و النجم اذا هوى ما ضل صاحبكم و ما غوى او القرينة الثالثة نحو خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه * قال ابن الاثير الاحسن في الثانية المساواة و الافطول قليلا و في الثالثة ان تكون اطول و يجوز ان تجيء مساوية لهما و قال الخفاجي لا يجوز ان تكون الثانية اقصر من الاولى * فائدة * مبنى السجاع و الفواصل على الوقف و السكون و لهذا ساغ مقابلة المرفوع بالمجرور و بالعكس كقوله تعالى انا خلقناهم من طين لازب مع قوله عذاب و اصب و قوله بماء منهمر مع قوله قد قدر [لان الغرض من السجع ان يزاج بين القرائن ولا يتم ذلك في كل صورة الا بالوقف و البناء على السكون كقولهم ما ابعد مافات و ما اقرب ما آت فانه لو اعتبرت الحركة لفات السجع لان التاء من فات مفتوح و من آت مكسور منون هكذا في المطول] * فائدة * قال ابن الاثير السجع يحتاج الى اربع شرائط اختيار المفردات الفصيحة و اختيار التأليف الفصيح و كون اللفظ تابعا للمعنى لا عكسه و كون كل واحدة من الفقرتين دالة على معنى آخر و الا لكان تطويلا * فائدة * حروف الفواصل اما متماثلة كما مر او متقاربة مثل الرحمن الرحيم مالك يوم الدين قال الامام

منه والغسل تجديد العهد والزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبي و الباب علي
والصفا هو النبي والمروة علي و الميقات الايناس والتلبية اجابة المدعو والطواف بالبيت سبعا موالاة
الائمة السبعة والجنة راحة الابد ان عن التكاليف والثار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم *
اعلم انهم كما يلقبون بالسبعية كذلك بالاسماعيلية لانتسابهم الى محمد بن اسمعيل * وقيل لاثباتهم الامامة
لاسمعيل بن جعفر الصادق وبالقرامطة لان اولهم رجل يقال له حمد ان قرمط وقرمط احدى قرى واسط
وبالخرمية لباحثهم المحرمات والمكحرمات وبالباكية اذا تبعت طائفة منهم بابك الجرمي في الخروج بأذربيجان
وبالمجتمرة للسهم الحمراء في ايام بابك او لتسميتهم المخالفين من المسلمين حميرا وبالباطنية لقولهم
بباطن القرآن دون ظاهره قالوا للقرآن ظاهر و باطن والمراد بباطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة و المتمسك
بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب و باطنه مود الى ترك العمل بظاهره كذا في شرح المواقف *

السجع بالفتح وسكون الجيم عند اهل البديع من المحسنات اللفظية و هو قد يطلق على
نفس الكلمة الاخيرة من الفقرة باعتبار كونها موافقة للكلمة الاخيرة من الفقرة الاخرى * وبهذا الاعتبار قال
السكاكي السجع في النثر كالقافية في الشعر فعلى هذا السجع مختص بالنثر وقيل بل يجري في النظم ايضا *
ومن السجع على هذا القول اي القول بعدم الاختصاص بالنثر ما يسمى بالتصريح ويجيء في فصل العين من
باب الصاد المهملة وبالتشظير ويجيء في فصل الراء من باب الشين المعجمة * وقد يطلق على التوافق المذكور
الذي هو المعنى المصدري وبهذا الاعتبار قيل السجع تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد في
الآخر والتواطؤ التوافق كذا في المطول وقد يطلق على الكلام المسجع اي الكلام الذي فيه السجع
قال في المطول في بيان التشظير ويجوز ان تسمى الفقرة بتمامها سجعة تسمية لكل باسم جزئه وايضا
يدل عليه تقسيمهم السجع الى قصير وطويل قال في المطول السجع اما قصير واما طويل والقصير
احسن لقرب الفواصل المسجوعة من سمع السامع و لدلالته على قوة المنشئ * واحسن القصير ما كان من
لفظين نحو يا ايها المدثر قم فانذر و ربك فكبر و ثيابك فطهر ومنه ما يكون من ثلثة الى عشرة وما زاد
عليها فهو من الطويل ومنه ما يقرب من القصير بان يكون تأليفه من احدى عشرة الى اثنتي عشرة
واكثره خمس عشرة لفظة كقوله تعالى ولئن اذقنا الانسان منا رحمة الآية فالآية الاولى احدى عشرة الثانية
ثلث عشرة * وفي الاتقان قالوا احسن السجع ما كان قصيرا واقله كلمتان والطويل ما زاد على العشر وما
بينهما متوسط كآيات سورة القمر انتهى * اعلم ان السجع بالمعنى الاول ثلثة اقسام في المطول السجع ثلثة
اضرب مطرف ان اختلفت الفاصلتان في الوزن نحو ما لكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم اطوارا فالوقار
والاطوار مختلفان وزنا و الا فان كان جميع ما في احدى القرينتين من الالفاظ او اكثره مثل ما يقابله
اي ما يقابل احدى القرينتين من الاخرى في الوزن و التقفية اي التوافق على الحرف الاخير

في فصل الرء المهملة •

السابعة عند المنجمين هي سدس عشر السادسة •

المسبع صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المهندسين سطح تحيط به سبعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية فتسمى باسم العام وهو ذو سبعة اضلاع • وعند اهل التفسير وفق مشتمل على تسعة واربعين مربعا صغيرا ويسمى بمربع سبعة في سبعة ايضا وبالوفق السباعي ايضا • وعند الشعراء يطلق على قسم من المسط وقد سبق في فصل الطاء •

السبعية فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم زعموا ان النطقاء بالشرعية اي الرسل سبع آدم ونوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعة ولا بد في كل شريعة من سبعة بهم يقتدى امام يودي عن الله حجة يودي عن ذلك الامام ويحمل عليه ويحتج به له وذو مصة يمص اي يأخذ العلم من الحجة وابواب وهم الدعاة فداع اكبرهم وهو لرفع درجات المؤمنين و داع ما دون يأخذ العهد على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة ومكلب قد ارتفعت درجته في الدين لكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي ومؤمن يتبعه اي يتبع الداعي وهو الذي أخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمته وحزبه • قالوا ذلك الذي ذكرنا كاسموات والارضين والبحار و ايام الاسبوع والكواكب السيارة وهي المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور • و اصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغبارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تاويل الشرائع على وجه يعود الى قواعد اسلافهم ليوجب ذلك اختلافا في الاسلام • ورئيسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة واستدراج الضعفاء مراتب الزرق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذا منعوا دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج اي موضع فيه فقيه او متكلم ثم التأسيس باستمالة كل واحد من المدعويين بما يميل اليه هواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينته في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينتها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس ثم التشكيل في اركان الشريعة ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يسلمها المدعو وتكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ من الاعتقادات الدينية وحينئذ يأخذون في الاباحة والحث على استعمال اللذات وتاويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلوة عبارة عن الناطق اي الرسول والاحتلام عبارة عن افشاء شئ من اسرارهم الى من ليس هو اهله بغير قصد

ثلثتها على سبع واحد مع مراعاة القافية في الرابع الى ان تنقضي القصيدة كقوله • شعر • وحرب وزدت
و ثغر سددت • و علق شددت عليه الحبالا • و مال حوبت و خيل حميت و ضيف قریت بخاف الوكالا الى
آخر القصيدة [• وبعضی کسان مسطرا مسجع گفته اند چنانچه صاحب مجمع الصنائع گفته که مسجع
عبارت از آن است که شاعری بیتی را بچهار قسم متساوی کند و بعد رعایت سه سبع بر قافیه واحد چهارم
اصلی بیارد که بنای شعر بر آن است چنانچه مولانا عبد الرحمن جامی میفرماید • غزل •

• از خار خار عشق تو در سینه دارم خارها • • هر دم شگفته بر تنم زان خارها گلزارها •
• از بس فغان و شیونم چنگست خم گشته تنم • • اشک آمده تا دامنم از هر مره چون تارها •
• رو جانب بستان فکن کز شوق تو گل در چمن • • صد چاک کرده پیرهن شسته بخون رخسارها •
• گرسوی باغ آری گذر سرو و صنوبر را نگر • • هر سویی نظاره سر بر کرده از دیوارها •
• تو دادی دل با هر کسی من مردم از غیرت بسی • • یکبار میرد هر کسی بیچاره جامی بارها •

پستردانستنی است که اقسام سبع سه معروف است و روا بود که زیاده بر سه بود چنانچه عبد الواسع
جبلی گفته و هفت قسم را بر یک قافیه نموده و هشتم بر قافیه اصلی آورده که بنای شعر بر آن نموده است
• شعر • یا صاحبی آنش الخیر زان سرو قد سیمبر • کز عشق او گشتم سمرتشنه لب و خسته جگر •
بر کنده جان افکنده سر با کام خشک و چشم تر • کرده زغم زیروزبر دنیا و دین و جان و تن • آمد بچشم هر
نفس عالم ز عشقش چون قفس • بی او مرا فریاد رس شبها خیال اوست بس • تا چند باشم چون جرس
بی او خروشان از هوس • هرگز مبادا حال کس در عشق چون احوال من • تا من برین مفتون شدم
آگه نه تا چون شدم • بادیده پر خون شدم با قامت چون نون شدم • با محفت ذوالنون شدم و ز
دست خود بیرون شدم • سر گشته چون مجنون شدم گرد جهان بی خویشتن • دارم ز بس نیرنگ او
دل چون دهان تنگ او • آواز دل چون سنک او و ز ناز و خشم و جنگ او • تا کی چو زبر چنگ او
زاری کنم از خنک او • وز عارض گلرنگ او چون گل دریده پیرهن • در وصل و هجر و عیش و غم در
جان و چشم تف و نم • در لعل و جزعش نوش و سم در روی و پشتم چین و خم • هرگز ندیدی در عجم
نی نیز خواهی دیدهم • چون او بچالاکی صنم چون من بغمنای شمن • بی یاد او دم نشموم جز راه
مهرش نسپرم • بی او همه در نگریم با عاشقی آن دلبرم • از بسکه رنج و غم خورم چاک است جامه در برم •
خاک است دائم بر سرم پیش صفی الدین حسن • الى آخر القصيدة انتهى من مجمع الصنائع [

ن
آیش

فصل العین • السبع المثنائي هي سورة الفاتحة وقد مروجه تسميتها في لفظ السورة وقيل
هي عبارة عن سبع سور وهي من الفاتحة الى الانفال وقيل هي اسم القرآن • وعند اهل السلوك يشار
بسبع المثنائي الى خد المحبوب كذا في كشف اللغات • والسبع الطوال قد عرفت معناه في لفظ السورة

الحقيقي كما قال بعضهم * بيت * نكو گوئی نكو گفته است بالذات * كه التوحيد اسقاط الاضافات * كذا
في الاصطلاحات الصوفية *]

مسقط بالحجر بكسر القاف عند المهندسين يطلق على موقع عمود خارج من اعلى الشكل على
قاعدته * و قد يطلق على الارتفاع ايضا مجازا لانه بالحقيقة هو موقع العمود المذكور لانه قد علم بالتجربة ان
الاثقال مائلة طبعاً الى مركز العالم على سمت خط يكون عموداً على سطح الافق و ذلك يكون ايضا عموداً
على السطح الموازي للافق فان اسقط عن رأس ذلك المرتفع حجر كان موضع سقوطه على ذلك السطح هو
موقع ذلك العمود كذا في شرح خلاصة الحساب *

المسمط مشتق است از تسمیط و آن در لغت مروارید در رشته کشیدن است و در صنائع
چنانست که شاعر مصرعی چند گوید که متفق باشند در وزن و قافیه و در آخر مصراع اخیر که متفق است
در وزن قافیه اصلی بیارد که بنای شعر بران کرده است خواه قافیه اصلی موافق قافیه مطلع باشد یا نباشد
و این مصاریع چند را سمطی نهد بعده همبران شمار ابیات دیگر نویسد غیر قافیه مسمط اول مگر در مصراع
اخیر که قافیه مسمط اول آوردن دران شرط است و این را نیز سمطی نهد و همبرین نمط شعر تمام کند
و این کم از چهار روا نیست و بیش از ده لطافت ندارد پس برین تقدیر هفت قسم میشود مربع
و مخمس و مسدس و مسبع و مثمان و متسع و معشر * مثال مربع سمط اول * شعر * ای لب لعل تو بطعم
شکر * وی رخ خوب تو بنور قمر * وی قد رعنائی تو سرو دگر * خاطر ام آشفته بهر سه نگر * سمط ثانی * شعر *
چون لب تو نیست شکر در جهان * ماه نقابد چو تو در آسمان * سرو نخیزد چو تو در بوستان *
ای بلطانت ز همه خوبتر * درین مثال قافیه اصلی موافق قافیه مطلع است * مثال دیگر که در وی قافیه
اصلی مخالف قافیه مطلع است * شعر * ز آمدن نو بهار باغ چو بتخانه شد * گشت رخ گل چو
شمع باد چو پروانه شد * پیشه بلبل کنون گفتن افسانه شد * گل ز خوشی پاره کرد بر تن خود پیرهن *
ابر بوقت بهار چونکه کشود است کف * ژاله نگر چون گهر لاله سراسر صدف * ناله مرغان شده بر فلک
از هر طرف * باغ شده چون صنم باد شده چون شمن * و همبرین قیاس مسمط مخمس که درو پنج مصراع
را سمطی نهد و مسدس که دروشش مصراع را سمطی کنند و علی هذا القیاس *

المسمط المختصر نزد شعرا چنانست که بیت را چهار قسم کند و سه قسم را مسجع آرد و در قسم
چهارم کلمه چند را ردیف سازد و در هر بیت در قسم چهارم همان کلمات بیارد مثاله * شعر * هر چند گنه گارم
بسیار گنه دارم * امید تو نگذارم بخشا ز کرم یارب * هر چند تبه کردم پیوسته گنه کردم * جمله ز سفه
کردم بخشا ز کرم یارب * ماندم ز همه واپس گیرم که نیزم خس * چون جز تو ندارم کس بخشا بکرم یارب *
کذا في جامع الصنائع [وقال السيد الشريف في الاصطلاحات التسمييط هو تصيير كل بيت اربعة اقسام

يجد الكلومرا و السوداوي يجد المرحلوا و الشخص البعيد عن شئ يراه صغيرا و الراكب على السفينة يرى الساحل متحركا و الماشي يرى القمر ذاهبا و هكذا كثير فلا جزم بان ايهم يعرف حقا و ايهم باطلا . و البدييات قد كثرت فيها اختلافات الآراء و اعتراضات العقلاء و كلهم يجزم بحقية قوله و يزعم ببطلان اقوال مخالفيه فكيف يقطع بان هذا صادق و ذلك كاذب و النظريات فرع الضروريات لانها انما تستفاد من الضروريات دفعا للزوم التسلسل او الدور ففسادها فسادها و لهذا ما من نظري الا و قد وقع فيه اختلاف العقلاء و تناقض الآراء فحينئذ لا وثوق بالعيان و لارحجان للبيان فوجب التوقف فلذا قال بعضهم ان الاشياء او هام و بعضهم انها تابعة للاعتقاد و بعضهم انها مشكوكات هكذا في شرح عقائد النسفي و حواشيه [و تنشعب الى ثلث فرق اولها الادرية و هم القائلون بالتوقف في وجود كل شئ و علمه قالوا ظهر من كلام القادحين في الحسيات و القادحين في البدييات تطرق التهمة الى الحاكم الحسي و العقلي فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم في هذه القضية فقد ناقضتم كلامكم بكلامكم قالوا كلامنا هذا لا يفيدنا قطعا فيتناقض كما توهمتم بل يفيدنا شكاً فاشاك و شك ايضا في اني شك و هلم جرا فلا تنتهي الحال الى قطع شئ اصلا فيتم مقصودنا بالتناقض * و ثانيها العنادية و هم الذين يعاندون و يدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا فهم ينكرون ثبوت الحقائق و تميزها في انفسها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد و بدونه فالحقائق عندهم كسراب يحسبه الظمان ماء و ليس لها ثبوت اصلا و يرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام فناقضتم كلامكم * و ثالثها العندية و هم قائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فهم ينكرون ثبوتها و تميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا اي لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق بالمرّة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها و تقررها بتبعية الاعتقاد و توسطها كالمسائل الاجتهادية عند من يقول كل مجتهد مصيب فعلى هذا السوفسطائية قوم لهم نحلة و مذهب تنشعبون الى هذه الطوائف الثلاث * و قيل لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه فان سوفيا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب و سوفيا اسم للعلم و فيلسوف معناه محب العلم ثم عَرَبَ هذان اللفظان و اشتق منهما السفسطة و الفلسفة و السفسطي و الفلسفي منسوبان اليهما هكذا يستفاد من شرح المواقف في آخر المرصد الرابع من الموقف الاول و غيره .

السقوط بالقاف در لغت افتادن بجهت ناتمام از شك كما في المنتخب و نرد منجمان عبارات است از غروب منزلي كما يجيبي في لفظ الطلوع في فصل العين من باب الطاء المهملة * و اطبا آنرا بر صرع اطلاق کنند *

[اسقاط الاضافات و اسقاط الاعتبارات هو اعتبار احدية الذات في كل الذات و هو التوحيد

لا غير ابي لا تكون على العامة لان اصلاحهم مبني على الشوكة الظاهرة و السلطنة القاهرة و ايضا لا تكون على الخاصة في ظواهرهم لانها ايضا منوطة بالجبر و القهر و تسمى سياسة نفسية * و تقال ايضا على تدبير المعاش باصلاح احوال جماعة مخصوصة على سنن العدل و الاستقامة و تسمى سياسة بدنية [و السياسة نوعان النوع الاول سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الشريعة علمها من علمها و جهلها من جهلها و قد صنف الناس في السياسة الشرعية كتباً متعددة و النوع الآخر سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها انتهى * و السياسة المدنية من اقسام الحكمة العملية و تسمى بالحكمة السياسية و علم السياسة و سياسة الملك و الحكمة المدنية [وهو علم تعلم منه انواع الرياسة و السياسات و الاجتماعات المدنية و احوالها و موضوعه المراتب المدنية و احكامها و الاجتماعات الفاضلة و الردية و وجه استبقاء كل واحد منها و علة زواله و وجه انتقاله و ما ينبغي ان يكون عليه الملك في نفسه و حال اعوانه و امر الرعية و عمارة المدن * و هذا العلم وان كان الملوك و اعوانهم احوج اليه فلا يستغني عنه احد من الناس لان الانسان مدني بالطبع و يجب عليه اختيار المدينة الفاضلة مسكناً و الهجرة عن الردية و ان يعلم كيف ينفع اهل مدينته و ينتفع بهم و انما يتم ذلك بهذا العلم * و كتاب السياسة لارسطاطاليس الى الاسكندر يشتمل على مهمات هذا العلم و كتاب آراء المدينة الفاضلة لابي نصر الفارابي جامع لقوانينه كذا في ارشاد القاصد *]

فصل الطاء المهملة * السرطان بفتح السين و الراء اسم حيوان * و اسم برج وهو الذي اذ وصلتته الشمس بحركتها الخاصة مالت الى الجنوب * و اسم مرض قال في بحر الجواهر هو ورم متقرح متولد من مواد سوداوية محترقة انصبت الى ذلك العضو في ملأت العروق التي حوله سمي به للمشاكلة لان وسطه يشبه جوف السرطان و العروق التي حوله تشبه بارجله و ايضا هو يتشبث بالعضو كما يتشبث السرطان بما يمسكه * و في الموجز السرطان منه ما هو متقرح و منه ما هو غير متقرح و الفرق بينه و بين الصلابة ان الورم السوداوي ان كان مداخل في العضو مؤلماً ذا اصول ناشبة في الاعضاء يسمى سرطاناً و ان كان مداخل غير مؤلم يسمى صلابة * و في الاقسرائي الصلابة بارد المجسة كمد اللون عادم الحس و السرطان له اقل من الحرارة في المجسة يبتدي و ربما مثل اللوزة او اصغر ثم يتزايد على الايام و شكله مستدير و اذا اخذ تظهر عليه عروق حمراء و صفراء و خضراء يشبه بارجل السرطان و لونه اكد من السرطان *

السفسطة بالفاء و بعدها سين كيعثرة عند المنطقيين هي القياس المركب من الوهيمات و قيل القياس المركب من المشبهات بالواجبة القبول يسمى قياساً سوفسطائياً و يجيء في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة * و يطلق لفظ السوفسطائية على فرقة ينكرون الحسيات و البديهيات وغيرها [قالوا الضروريات بعضها حسيات و الحس يغلط كثيراً كاحول يرى الواحد اثنين و الصفراوي

والكفار * وذكر في المغرب انها غلبت في الشرع على امور المغازي و ما يتعلق بها كالمناسك على امور الحج انتهى *

السيارة هي الكواكب السبعة الزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ويسمى بالسيارات ايضا [وبعضهم جمعها في بيت واحد * شعر * هفت كوكب كه هست عالم را * گاه ز ايشان نظام و گاه خلل * قمر است و عطارد و زهرة * شمس و مريخ و مشتري و زحل *]

فصل السنين المهمة * السادسة بالبدال المهمة عند المنجمين و اهل البيئة هي سدس عشر الخامسة *

التسديس شش گوشه کردن و شش کردن و در اصطلاح منجمين واقع شدن ستاره ببرز سيوم از ستاره ديگر كما في المنتخب و يجيى في لفظ النظر *

المسدس على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المحاسبين و المهندسين سطح يحيط به ستة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية يسمى بذي ستة اضلاع و عند اهل التفسير هو وفق مشتمل على ستة وثلثين مربعا صغيرا و يسمى بمربع ستة في ستة و بالوفق السداسي ايضا و عند الشعراء يطلق على قسم من المسط و يجيى في فصل الطاء المهمة *

السلاسة بالفتح مرادف هشاشت است و مقابل لزوجت چنانچه در فصل جيم از باب لام خواهد آمد و نزد شعرا آنست كه در نظم رواني بحدی بود كه در ادای آن هیچ گرفتگی نبود از جهت لفظ كذا في جامع الصنائع و اين سلاست نظم است و برين قياس سلاست نثر كما لا يخفى *

السياسة بالكسر و المثناة التحتانية مصدر ساس الوالى الرعية اي امرهم و نهاهم كما في القاموس و غيره فالسياسة استصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجي في الدنيا و الآخرة فهي من الانبياء على الخاصة و العامة في ظاهريهم و باطنيهم و من السلاطين و الملوك على كل منهم في ظاهريهم و من العلماء و رثة الانبياء في باطنيهم لا غير كما في المفردات و غيرها كذا في جامع الرموز في حد الزنا في كتاب الحدود * و في البحر الرائق في آخر كتاب الحدود و رسمت السياسة بانها القانون الموضوع لرعاية الآداب و المصالح و انتظام الاموال [و في كلييات ابي البقاء ما حاصله ان السياسة المطلقة هي اصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجي في العاجل و الآجل على الخاصة و العامة في ظواهرهم و بواطنهم و هي انما تكون من الانبياء و تسمى سياسة مطلقة لانها في جميع الخلق و في جميع الاحوال ارادتها مطلقة اي كاملة من غير افراط و تفريط و اما من السلاطين و امرائهم فانما تكون على كل منهم في ظواهرهم و لا تكون الا منجية في العاجل لانها عبارة عن اصلاح معاملة عامة الناس فيما بينهم و نظمهم في امور معاشهم و تسمى سياسة مدنية و اما من العلماء الذين هم و رثة الانبياء حقا على الخاصة في بواطنهم

قياس الذرة على البر في الربوية بحثت عن اوصاف البر فما وجدت ثمه علة للربوية في بادي الرأي
الا الطعام او القوت او الكيل لكن الطعام او القوت لا يصلح لذلك عند التأمل فتعين الكيل [لان الاشياء التي
يوجد فيها الطعام و التي يحصل منها القوت من اعظم وجوه المنافع لانها اسباب بقاء الحيوان و وسائل
حيوة النفوس فالتسديد في امثالها الاطلاق بابلج الوجوه و الاباحة باوسع طرائق التحصيل لشدة الاحتياج اليها
و كثرة المعاملات فيها دون التضييق فيها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى
و ما جعل عليكم في الدين من حرج و قوله عليه السلام لعلي و معاذ حين ارسلهما الى اليمن يسرا
ولا تعسرا و لقول المجتهدين المشقة تجلب التيسير هكذا في الهداية و حواشيه] و هناك مقامان
احدهما بيان الحصر و يكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف و يصدق لان عدالة
و تدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير و حينئذ للمعترض
ان يبين وصفا آخر و على المستدل ان يبطل عليته و الا لما ثبت الحصر الذي ادعاه و ثانيهما ابطال عليه
بعض الاوصاف و يكفي في ذلك ايضا الظن و ذلك بوجوه الاول الالغاء و هو بيان ان الحكم بدون هذا
الوصف موجود في الصورة الفلانية فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه و الثاني كون الوصف طرديا
اي من جنس ما علم الغاوة مطلقا في الشرع كالاختلاف بالطول و القصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث
عنه كالاختلاف بالذكورة و الانوثة في العتق و الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول
بحثت فلم اجد له مناسبة و يصدق في ذلك لعدالة * و الحنفية لا يتمسكون بهذا المسلك و يقولون التردد
ان لم يكن حاصرا لا يقبل و ان كان حاصرا بان يثبت عدم عليه غير هذه الاشياء التي ورد فيها بالاجماع
مثلا بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان العلة للولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع
على نفي ما عداهما هذا كله خلاصة ما في التلويح و العضدي و حواشيهما *

التسيير نزد منجمان نام عملی است و بیانش در لفظ حد در فصل دال مهمله ارباب حای
مهمله گذشت *

السير بكسر الاول وفتح الثاني جمع سيرة و السيرة هي اسم من السير ثم نقلت الى الطريقة ثم غلبت
في الشرع على طريقة المسلمين في المعاملة مع الكافرين و الباغين و غيرهما من المستأمنين و المرتدين و اهل
الذمة كذا في البرجندي و جامع الرموز * و في فتح القدير السير غلب في عرف الشرع على الطريق المأمور
به في غزو الكفار * و في الكفاية السير جمع سيرة و هي الطريقة في الامور و في الشرع يختص بسير النبي عليه
السلام في المغازي * و في المنشور السير جميع سيرة و قد يراد بها قطع الطريق و قد يراد بها السنة في المعاملات
يقال سار ابو بكر رضي الله عنهما بسيرة رسول الله صلى الله عليه و سلم و سميت المغازي سيرا لان اول
امورها السير الى الغزو و ان المراد بها في قولنا كتاب السير سير الامام و معاملاته مع الغزاة و الانصار

يقين بدانند که وجود یکی است بیش نیست و جز وجود خدای تعالی وجودی دیگر نیست و این بجز حصول فنا و فزائی فنا حاصل نشود و سیر فی الله نزد اهل تصوف آنست که سالك بعد شناختن خدای چندانی دیگر سیر کند که تمام صفات و اسامی و علم و حکمت خدای که بسیار اند بلکه بی نهایت دریابد و تازنده باشد هم درین کار باشد * و نزد اهل وحدت آنست که سالك بعد حصول سیر الی الله دیگر چندانی سیر کند که تمام حکمتهای جواهر اشیا کماهی بدانند و به بیند * و بعضی گویند سیر فی الله امکان ندارد چرا که عمر اندک و علم و حکمت خدای بی شمار و بعضی گویند امکان دارد چرا که استعداد آدمی متفاوت است استعداد بعضی چون قوی باشد ممکن است که همه دریابد انتهى * وفي حاشية جدي على حاشية البيضاوي في تفسير سورة الفاتحة اعلم ان المحققين قالوا ان السفر سفران سفر الى الله وهو متناه لانه عبارة عن العبور على ما سوى الله و اذا كان ما سوى الله متناهيا فالعبور عليه متناه و سفر في الله و هو غير متناه لان نعوت جماله و جلاله غير متناهية لا يزال العبد يترقى من بعضها الى بعض و هذا اول مرتبة حق اليقين كذا قال الفاضل * و در توضيح المذاهب آرد سیر الی الله وقتی منتهی شود که بادیة وجود بقدیم صدق یکبارگی قطع کند و سیر فی الله آنگاه متحقق شود که او سبحانه تعالی بنده را بعد از فزائی مطلق ذاتی مطهر از آرایش حدثان ارزانی فرماید تا بدان در عالم اتصاف باوصاف الهی و تخلق باخلق ربانی ترقی کند * و عند الاصولیین و اهل النظر هو من مسالك اثبات العلة و يسمى بالسير و التقسيم ايضا و بالتقسيم ايضا و بالترديد ايضا فالتسمية بالسير فقط او بالتقسيم فقط او بالترديد فقط اما تسمية الكل باسم الجزء و اما اكتفاء عن التعبير عن الكل بذكر الجزء كما تقول قرأت الم و تريد سورة مسماة بذلك و يفسر بانه حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلة في عدد ثم ابطال علية بعضها لتثبت علية الباقي و عند التحقيق الحصر راجع الى التقسيم و السير الى الابطال [و حاصله ان تفحص اولا اوصاف الاصل اي المقيس عليه و يرد بان علة الحكم فيه هل هذه الصفة او تلك او غير ذلك ثم تبطل ثانيا علة كل صفة من تلك الصفات حتى يبقى و صف و احد فيستقر و يتعين للعلة فيستفاد من تفحص اوصاف الاصل و ترديد لها لعلة الحكم و بطلان الكل دون و احد منها ان هذا الوصف علة للحكم دون الاوصاف الباقية كما يقال علة حرمة الخمر اما الاتخاذ من العنب او الميعان او اللون المخصوص او الطعم المخصوص او الريح المخصوص او الاسكار لكن الاول ليس بعلة لوجوده في الدبس بدون الحرمة وكذلك البواقي ما سوى الاسكار فتعين الاسكار لعلة الحرمة في الخمر هكذا في شرح التهذيب لعبد الله اليزدي] * فان قيل المفروض ان الاوصاف كلها صالحة لعلة ذلك الحكم و الابطال نفی لذلك لان معناه بيان عدم صلوح البعض فتناقض قلنا المراد بصلوح الكل صلوحه في بادی الرأي و بعدم صلوح البعض عدمه بعد التأمل و التفكير فلا تناقض * و بالجملة فالسير و التقسيم هو حصر الاوصاف الصالحة للعلة في بادی الرأي ثم ابطال بعضها بعد النظر و التأمل كما تقول في

بخير الدنيا والآخرة و المدافعة القاضية لانها تدفع عن صاحبها كل سوء وتقضي له كل حاجة * وسورة الزمر تسمى
ايضا سورة الغرف * وسورة الغافر تسمى ايضا سورة الطويل والمؤمن * وسورة فصلت تسمى ايضا السجدة
وسورة المصابيح * وسورة الجاثية تسمى ايضا الشريعة * وسورة الدهر وسورة محمد تسميان ايضا القتال * وسورة
ق تسمى ايضا سورة الباسقات * وسورة اقتربت تسمى ايضا القمر والمبيضة لانها تبيض وجه صاحبها يوم تسود
الوجوه * وسورة الرحمن تسمى ايضا عروس القرآن * وسورة المجادلة تسمى في مصحف ابي الطاهر * وسورة الحشر
تسمى ايضا سورة بنى النضير * والمتكئة بفتح الحاء وقد تكسر تسمى ايضا سورة الامتحان * وسورة المؤمنون
وسورة الصف تسمى ايضا سورة الحواريين * وسورة الطلاق تسمى ايضا سورة النساء القصوى * وسورة التحريم
تسمى ايضا سورة التحريم وسورة لم تحرم * وسورة تبارك تسمى ايضا سورة الملك والمانعة والمداغة والواقية *
وسورة سال تسمى المعارج * وسورة الواقع وع تسمى النبا والتساؤل والمعصرات * وسورة لم يكن تسمى
سورة اهل الكتاب وسورة القيمة وسورة البينة وسورة البرية وسورة الانفكالك * وسورة ارايت تسمى سورة الدين *
وسورة الماعون والكافرون تسمى المشقشة وسورة العباداة * وسورة النصر تسمى سورة التوديع * وسورة
تبت تسمى سورة المسدد * وسورة الاخلاص تسمى سورة الاساس * وسورتا الفلق والناس تسميان المعوذتين
بكسر الواو والمشقشتين كذا في الاتقان * وفي الصراح المشقشتان سورة الكافرون وسورة الاخلاص *
الاسوارية فرقة من المعتزلة اصحاب الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله
لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء
فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر كذا في شرح المواقف *

السهر بفتح السين والهاء في اللغة اليقظة وعند الاطباء هو اليقظة المفرطة اى المتجاوزة عن الحد
الطبيعي * و **السهر السباتي** و **السبات السهري** قد سبق ذكرهما في فصل التاء المثناة الفوقانية *
[**السبر** بالكسر وبالياء الموحدة وقيل بالفتح و الياء المثناة كما يحكى بعد هذا و يقال له التقسيم
هو حصر الاوصاف في الاصل و الغاء بعض التيقن الباقي للعلة كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار
او كونه ماء العنب المجموع و غير الماء و غير الاسكار لا يكون علة بالطريق الذي يفيد ابطال علة الوصف
فتيقن الاسكار للعلة كذا في الجرجاني *]

السير بالفتح و سكون الياء عند اهل التصوف و اهل الوحدة يطلق بالاشتراك على معنيين
در مجمع السلوك در بيان معني سلوك مى آرد سير دو نوع است سير الى الله و سير فى الله سير الى الله
نهایت دارد و اهل تصوف گویند سير الى الله آنست که سالک چندان سير کند که خداى را بشناسد و چون
خداى را شناخت سير تمام شد و ابتداي سير فى الله حائل شد پس سير الى الله را غایت و نهايت
است و سير فى الله بى انتها * و اهل وحدت گویند سير الى الله آنست که سالک چندانى سير کند که

من قال ومائتا آية واربع آيات وقيل واربع عشرة وقيل وتسع عشرة وقيل وخمس وعشرون وقيل ست وثلثون * وفي الشعب للبيهقي عن عايشة رضى الله عنها مرفوعا عدد درج الجنة عدد آي القرآن فمن دخل الجنة من اهل القرآن فليس فوقه درجة انتهى من الاتقان * [اما مشهور در ميان حفاظ وقراء همان است كه در شعر مشهور است * بيت * آيت قرآن كه جان را دلکش است * شش هزار و ششصد و شصت و شش است] واعلم انه قد يكون للسورة اسم واحد وهو كثير وقد يكون لها اسمان فاكثر * منها الفاتحة لها نيف وعشرون اسما فاتحة الكتاب و فاتحة القرآن لانه يفتتح بها في المصحف و أم الكتاب و أم القرآن لتقدمها و تأخر ما سواها تبعالها لانها امته اي تقدمته ولذا يقال لراية الحرب ام لتقدمها و القرآن العظيم لاشتمالها على المعاني التي في القرآن و السبع المثاني لكونها سبع آيات [بالاتفاق إلا أن بعضهم من عد التسمية آية واحدة دون انعمت عليهم ومنهم من عكس و لانها تثني في الصلوة او لانها انزلت مرتين ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة وبالمدينة لما حولت القبلة و الا صح انها مكية لقوله تعالى و لقد اتيناك سبعا من المثاني و هو مكى و لما فيها من الثناء على الله تعالى او لانها اشتملت على الوعد و الوعيد بقوله مالك يوم الدين او لانها اشتملت على حال المؤمنين و الكافرين هكذا في البيضاوي و حواشيه] و الوافية لانها وافية بما في القرآن من المعاني و الكنز لما عرفت و الكافية لانها تكفي عن غيرها في الصلوة و لا يكفي غيرها عنها و الأساس لانها اصل القرآن و النور و سورة الحمد و سورة الشكر و سورة الحمد الاولى و الرقية و الشفاء و الشافية لقول النبي عليه الصلوة و السلام فاتحة الكتاب شفاء لكل داء و سورة الصلوة لتوقف الصلوة عليها * و قيل ان من اسمائها الصلوة ايضا و سورة الدعاء لاشتمالها عليه في قوله اهدنا و سورة السؤال لذلك و سورة تعليم المسئلة و سورة المناجاة و سورة التفويض لاشتمالها عليه في قوله اياك نستعين * و منها سورة البقرة تسمى سنام القرآن و سنام كل شئ اعلاه و منها آل عمران تسمى طيبة و في صحيح مسلم تسميتها و البقرة الزهراوين و المائدة تسمى ايضا العقود و المنقذة لانها تنقذ صاحبها من ملائكة العذاب و الانفال تسمى ايضا بسورة بدر و براءة تسمى ايضا التوبة لقوله تعالى فيها لقد تاب الله و الفاضحة و سورة العذاب و المقشقة اي المبرئة من النفاق و المنقرة لانها نقرت عما في قلوب المشركين و البحوث بفتح الموحدة و المعبرة لانها تعبر عن اسرار المنافقين و المخزومة و المتكلمة و المشردة و المدمدة و الذحل تسمى ايضا سورة النعم و الاسراء تسمى ايضا سورة سبحان و سورة بني اسرائيل و الكهف تسمى ايضا سورة اصحاب الكهف و الحائله لانها تحول بين قارئها و بين النار و طه تسمى ايضا سورة الكليم و الشعراء تسمى ايضا سورة الجامع و النمل تسمى ايضا سورة سليمان و السجدة تسمى ايضا سورة المضاجع و الفاطر تسمى ايضا سورة الملائكة و يس تسمى ايضا قلب القرآن و المعمة لانها تعم صاحبه

قال السبع الطوال البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والانعام والاعراف قال الراوي وذكر السابعة فنسيتها •
وفي رواية صحيحة عند أبي حاتم وغيره عن مجاهد وسعيد بن جبيرة أنها يونس وفي رواية عبد الحكم
أنها الكهف • والمئون ما وليها سميت بذلك لأن كل سورة منها تزيد على مائة آية أو تقاربها والمثاني
ما ولي المؤمنين لأنها تثنى فيها أي كانت بعدها فهي لها ثوان والمئون لها أوائل • وقال الفراء هي السور التي
أيها أقل من مائة آية لأنها تثنى أكثر مما تثنى الطوال والمئون • وقد تطلق المثاني على القرآن
كله وعلى الفاتحة • والمفصل ما ولي المثاني من قصار السور سمي بذلك لكثرة الفصول التي بين السور
بالبسطة • وقيل لقلة المنسوخ منه ولهذا يسمى بالمحكم أيضا وآخره سورة الناس بلا نزاع واختلف في
أوله فقيل الحجرات وقيل القتال وقيل الجاثية وقيل الصافات وقيل الصف وقيل تبارك وقيل الفتح
وقيل الرحمن وقيل الانسان وقيل سبع وقيل الضحى • وعبرة الراغب في مفرداته المفصل من القرآن
السبع الأخير • أعلم أن للمفصل طولا واساط وقصارا قال ابن معن وطواله إلى عم واساطه منها إلى
الضحى وقصاره منها إلى آخر القرآن وهذا أقرب ما قيل فيه كذا في الاتقان • وفي جامع الرموز المفصل
السبع الأخير وطواله من الحجرات وقيل من ق وقيل من النجم وقيل من الفتح • وفي المنية قال الاكثرون من
سورة محمد إلى البروج طوال ومن البروج إلى سورة لم يكن وقيل إلى البلد واساط • ومنها أي من لم يكن
إلى الآخر وقيل من البلد إلى الآخر قصار • وفي النهاية من الحجرات إلى عبس ثم التكويم إلى والضحى
ثم لم نشرح إلى الآخر انتهى • قال في الاتقان وفي جمال القراء قال بعض السلف في القرآن ميادين
وبساتين ومقاصير وعرائش وديابيج ورياض فميا دينه ما افتتح بآم وبساتينه ما افتتح بآكر ومقاصيره
الحامدات وعرائشه المسبحات وديابيجه آل حم ورياضه المفصل وقالوا والطواسين والطواسيم
أو آل حم والحواميم • وأخرج الحاكم عن ابن مسعود قال الحواميم ديباج القرآن • قال السخاوي
وقوارع القرآن الآيات التي يتعون بها سميت بها لأنها تفرع للشيطان وتدفعه وتقمعه كآية الكرسي
والمعوذتين ونحوهما • وفي مسند أحمد من حديث معاذ بن أنس مرفوعا آية العز الحمد لله
الذي لم يتخذ ولدا الآية • فائدة * عدد سور القرآن مائة وأربعة عشر باجماع من يعتد به [وقال في
الاتقان وتعدد الآي من معضلات القرآن فان من آياته طويلا وقصيرا ومنه ما ينقطع ومنه ما ينتهي
إلى تمام الكلام ومنه ما يكون في اثنا عشر • وقيل سبب اختلاف السلف في عدد الآي أن النبي صلى
الله عليه وسلم كان يقف على رؤس الآي للتوقيف فإذا علم محلها وصل للتمام فيحسب السامع حينئذ
أنها ليست فاصلة • وعن ابن عباس قال جميع آي القرآن ستة آلاف آية وستمائة وست عشرة آية وجميع
حروف القرآن ثلاثمائة ألف حرف وثلاثة وعشرون ألف حرف وستمائة حرف واحد وسبعون حرفا • وقيل
اجمعوا على أن عدد آيات القرآن ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك فمنهم من لم يزد ومنهم

الذات فانه لا تحصل لاحد منها فى الدنيا الالمحات يسيرة كقوله عليه السلام لي مع الله وقت عبارة عنها وموطن استقرارها الآخرة والروية الموجودة فى الآخرة لاهلها هي هذه و المقام المحمود لعله عبارة عنها كذا في شرح القصيدة الفارضية •

[المسامرة خطاب الحق للعارفين ومحادثته لهم في عالم الاسرار والغيوب كذا في الجرجاني •]
المسامير جمع مسمار بكسر الميم وهي عند اطباء نأليل كبار عظمة الرأس مستدقة الاصول كذا في بحر الجواهر •

السور بالضم وسكون الواو عند المنطقيين هو اللفظ الدال على كمية الافراد فى القضايا الحملية كلفظ كل وبعض وعلى كمية الاوضاع فى القضايا الشرطية كلفظ كلما ومهما ومتى وليس كلما وليس مهما وليس متى ولفظ مهما وان كان بحسب اللغة موضوعا لعموم الافراد لكنهم نقلوه الى عموم الاوضاع فجعلوه سور الشرطية الكلية المتصلة صرح به في بديع الميزان والقضية المشتملة على السور تسمى مسورة و محصورة وهي اما كلية او جزئية وقد سبق في فصل الرأى والام من باب الحاء المهمة في لفظ المحصورة و لفظ الحملية •

السورة بالضم فى الشرع بعض قرآن يشتمل على آي ذو فاتحة وخاتمة و اقلها ثلث آيات كذا قال الجعبري و السور بالضم و سكون الواو و فتحها الجمع • و قيل السورة الطائفة المترجمة توقيفا اي الطائفة من القرآن المسماة باسم خاص بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم وقد ثبتت اسماء السور بالتوقيف من الاحاديث والآثار [وقيل السورة بعض من كلام منزل مبين اوله و آخره اعلاما من الشارع قرآنا كان او غيره بدليل ما يقال سورة الزبور و سورة الانجيل هكذا فى التلويح] قال القتيبي السورة تهمز ولا تهمز فمن همزها جعلها من اسارت اي افضل من السور وهو الباقي من الشراب فى الاناء كانها قطعة من القرآن ومن لم يهمزها وجعلها من المعنى المتقدم سهل همزتها • ومنهم من شبهها بسورة الذبا اي القطعة منه اي منزلة بعد منزلة • وقيل من سور المدينة لاحاطتها بآياتها واجتماعها كاجتماع البيوت بالسور ومنه السوار لاحاطته بالساعد • وقيل لارتفاعها لانها كلام الله و السورة المنزلة الرفيعة • وقيل لتكريب بعضها على بعض من التسور بمغنى التصاعد والتركيب ومنه ان تسوروا المكرب كذا فى الاتقان ومن لم يهمزها صاحب الصراح حيث جعلها اجوف • والسورة عند الصوفية عبارة عن الصور الذاتية الكمالية وهي تجليات الكمال كذا فى الانسان الكامل في باب ام الكتاب * فائدة * قسم القرآن الى اربعة اقسام وجعل لكل قسم منه اسم اخرج احمد وغيره من حديث واثلة بن الاسقع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اعطيت مكان التوراة السبع الطوال واعطيت مكان الزبور المثني واعطيت مكان الانجيل المثاني وفضلت بالمفصل • قالت جماعة السبع الطوال اولها البقرة و آخرها براءة لكن اخرج الحاكم والنسائي وغيرهما عن ابن عباس

حتى الارض من السماء وفي حق الحرمة ان يهذو و عندهما يهذو مطلقا اي في وجوب الحرمة و الحد
 و اليه مال اكثر المشائخ • و عند الشافعي ان يظهر اثره في مشيه و حركاته و اطرافه هذا خلاصة ما في
 شرح الوقاية [• و السكر عند الصوفية دهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة لان
 روحانية الانسان التي هي جوهر العقل لما انجذبت الى جمال المحبوب بعد شعاع العقل عن النفس
 و ذهل الحس عن المحسوس و الم بالباطن فرح و نشاط و هزة و انبساط لتباعده عن عالم التفرقة
 و اصاب السر دهش و وله و هيجان لتكثير نظره في شهود جمال الحق و تسمى هذه الحالة سكرًا لمشاركتها
 السكر الظاهر في الاوصاف المذكورة الا ان السبب لاستتار نور العقل في السكر المعنوي غلبة نور الشهود
 و في السكر الظاهر غشيان ظلمة الطبيعة لان النور كما يستتر بالظلمة كذلك يستتر بالنور الغالب كاستتار
 نور الكواكب بغلبة نور الشمس و قلنا فجأة لان صدمة نور الجمال في النظرة الاولى اكثر و في النظرات
 بعدها تقل على التدريب لحصول الانس بوصول الجنس حتى اذا استقر نازل حال المشاهدة و نزل كل جزء
 من اجزاء الوجود الى اصله عاد شعاع العقل الى عالم النفس و العقل و ظهر التمييز بين المتفرقات من
 المعقولات و المحسوسات و تسمى هذه الحالة صحو نظيره في هذا العالم محبوب دخل على محبه فجأة
 فانهله عما فيه من الامر بحيث غاب متحيرا في مشاهدته عن العقل و التمييز فلما كرر النظر الى
 محاسنه و جماله و استأنس بلاقائه و وصاله عاد التمييز و التبصير و زال الدهش و التحير • و السكر حال
 شريف يعتور عليه صحوان صحو قبله و هو تفرقة محضة ليس من الاحوال بشيء و صحو بعده و يسمى
 الصحو الثاني و صحو الجمع و الصحو بعد المكو و هو حال يصير مقاما و يكون اعز من السكر لاشتماله على الجمع
 و التفرقة و لكونه لا ينال الا بعد العبور على ممر السكر و الجمع فالصحو الاول حضيض النقصان لافادته اثبات
 الحدث و السكر معراج السالكين لافادته محو الحدث و الصحو الثاني اوج الكمال لافادته اثبات القدم و افادة السكر
 محو الحدث لانه نتيجة مشاهدة جمال القدم و نور القدم يزيل ظلمة الحدث الا ان حال الشهود لاندوم في
 البداية بل تلوح و تخفي سريعا كالبحار فلا يزيل نوره ظلمة وجود السيّار بالكلية بل يزول تارة و يعود
 اخرى و يتردد السائر بين الصحو الاول المثبت للحدث و السكر الماحي له و تسمى هذه الحالة
 تلويها فاذا استقر حال المشاهدة دام محو الحدث و اثبات القدم و تسمى هذه الحالة تمكيننا لدوام
 الوجدان و صاحب السكر لا يدوم وجدانه بل يجد تارة و يفقد اخرى و يكون مأسورا تحت تصرف
 التلويين و مناط تلويته الوجود الذي هو مثار الصحو الاول و السالك لا يستغني عن السكر ما
 لم يخلص عن الصحو الاول فاذا خلس الى الصحو الثاني صار غنيا عن السكر • اعلم ان السكر الزائل في
 الصحو الثاني هو الذي يظهر من مشاهدة جمال الصفات و لا تستقر من حال الشهود الا هذه و السكر
 الواقع في الصحو الثاني هو الذي يظهر من مشاهدة جمال الذات فلا يزول لعدم استقرار حال شهود

السفر هو توجه القلب الى الحق و السير مترادف له و الاسفار اربعة الاول هو السير الى الله من منازل النفس الى الوصول الى الافق المبين و هو نهاية مقام القلب و مبدأ التجليات الاسماوية الثاني هو السير في الله بالاتصاف بصفاته و التحقق باسمائه الى الافق الاعلى و هو نهاية مقام الروح و الحضرة الواحدية الثالث هو الترقى الى عين الجمع و الحضرة الاحدية و هو مقام قاب قوسين فما بقيت الا ثنيدية فاذا ارتفعت فهو مقام او ادنى و هو نهاية الولاية الرابع هو السير بالله عن الله للكمال و هو مقام البقاء بعد الفناء و الفرق بعد الجمع * نهاية السفر الاول هي رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة و نهاية السفر الثاني هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنية و نهاية السفر الثالث هو زوال التقيد بالضدين الظاهر و الباطن بالحصول في احدية عين الجمع و نهاية السفر الرابع عند الرجوع عن الحق الى الخلق في مقام الاستقامة هو احدية الجمع و الفرق بشهود اندراج الحق في الخلق و اضمحلال الخلق في الحق حتى ترى العين الواحدة في صور الكثرة و الصور الكثيرة في عين الوحدة *]

السكر بالضم و سكون الكاف بمعنى مستي و مست شدن و نبيند خرما و هرچه مست كنده باشد كما في المنتخب و قال العلماء السكر بمعنى مستي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة من الخمر و ما يقوم مقامها اليه فيتعطل معه عقاه المميزين الامور الحسنة و القبيحة . قيل السكر غفلة تعرض للانسان مع الطرب و النشاط و فتور الاعضاء من غير مرض و لا علة بمباشرة ما يوجبها من المأكول و المشروب و المسموم * و قيل هو فتور يغلب على العقل من غير ان يزيله * و قيل هو معنى يزيل به العقل * و في كشف الكبير قيل هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله و لهذا بقي السكر ان اهلا للخطاب انتهى * و قال ابو حنيفة رح السكر ان هو الذي لا يعقل مطلقا قليلا و لا كثيرا و لا الرجل من المرأة و عندهما هو الذي يهذي و يختلط جده بهزله و لا يستقر على شيء في جواب و خطاب و اليه مال اكثر المشايخ كما في الهداية . و في فتاوى قاضيخان قال ابو حنيفة السكر ان من لا يعرف الارض من السماء و لا الرجل من المرأة و قال صاحبها اذا اختلط كلامه بالهذيان فهو سكران و عليه الفتوى * و في الملتقط عن ابي يوسف رح هو الذي لا يستطيع ان يقرء قل يا ايها الكافرون كذا في البرجندي [اقول هذا الاختلاف انما هو في وجوب الحد بالسكر في غير الخمر يعني ما قال الامام الاعظم في حد السكر انما هو في وجوب الحد عليه بالسكر غير الخمر اما في حد الحرمة فقوله مثل قولها و اما في وجوب الحد بالخمر فلا يشترط السكر بل يجب الحد بشرب القليل من الخمر و لو بقطرة كما قال في شرح الوقاية حد الشرب ثمانون سوطا بشرب الخمر و لو قطرة فمن اخذ بريح الخمر او سكران زائل العقل بنبيذ الى قوله يحد صاحبها . اعلم ان السكر عند ابو حنيفة رح في وجوب الحد بشرب الاشربة التي هي غير الخمر هو ان لا يعرف شيئا

سر العلم * سر الحال * سر الحقيقة (٢٥٥) سر المجليات * سر القدر * سر الربوبية
سرائر الربوبية * سرائر الآثار السرار * السفر

ولا يحب الحق الا الحق لان ذلك السر هو الطالب للحق والمحبة له والعارف به كما قال النبي
عليه الصلوة والسلام عرفت ربي بربي *

سر العلم هو حقيقة سر العالم به لان العلم عين الحق في الحقيقة وغيره بالاعتبار *

سر الحال ما يعرف من مراد الله فيها *

سر الحقيقة ما لا يفشى من حقيقة الحق في كل شيء *

سر التجليات هو شهود كل شيء في كل شيء وذلك بانكشاف التجلي الاول للقلب فيشهد

احدية الجمعية بين الاسماء كلها لاتصاف كل اسم لجميع الاسماء لاتحادها بالذات الاحدية و امتيازها بالتعينات
التي تظهر في الاكوان التي هي صورها فيشهد كل شيء في كل شيء *

سر القدر ما علمه الله من كل عين في الازل مما انطبع فيها من احوالها التي تظهر عليها وجودها
فلا يحكم على شيء الا بما علمه في حال ثبوتها *

سر الربوبية هو توقفها على المربوب لكونها نسبة لابد لها من المنتسبين واحد المنتسبين هو
المربوب وليس الا الاعيان الثابتة في العدم والموقوف على المعدوم معدوم ولهذا قال سهل للربوبية سر
لو ظهر لبطلت الربوبية وذلك لبطلان ما يتوقف به *

سرائر الربوبية هو ظهور الرب بصور الاعيان فهي من حيث مظهريتها للرب القائم بذاته الظاهر
بتعيناته قائمة به موجودة بوجوده فهي عبيد مربوبون من هذه الحيثية والحق رب لها فما حصلت الربوبية
في الحقيقة الا بالحق و الاعيان معدومة بحالها في الازل فليس الربوبية سر به ظهرت ولم تبطل *

سرائر الآثار هي الاسماء الالهية التي هي بواطن الاكوان *

السرار انما هو السالك في الحق عند الوصول التام واليه الاشارة بقوله عليه الصلوة والسلام
لي مع الله وقت الحديث وقوله تعالى واولئك تحت قبائي لا يعرفهم غيري من قوله السر هو ما يختص
لكل شيء الى ههنا كلها من الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم عبد الرزاق الكاشي السمرقندي * [
السفر بفتح السين والفاء في اللغة الخروج المديد وفي الشريعة قصد المسافة المخصوصة كذا في
الكرمانى والمسافة المخصوصة هي مسافة ثلاثة ايام وليا ليها بسير وسط وهذا ادنى مدة السفر ولا حد
لاكثرها ولا يخفى ان مجرد القصد لا يكفي في كون الشخص مسافرا ولذا قال في التلويح انه الخروج
عن عمران الوطن على قصد سير تلك المسافة فالمسافر من فارق و خرج من بيوت بلده و عماراته اي
عن سورة و حده قاصدا مسافة ثلاثة ايام وليا ليها بسير وسط والمراد بالقصد هو الارادة المعتبرة شرعا بان يكون
على سبيل الجزم و السير الوسط المشي بين البطوء والسرعة وذلك ما سار الا بل الحمل والرجل
والفلك اذا اعتدلت الريح وما يليق بالجبل في الجبل هكذا في جامع الرموز *] وفي الاصطلاحات الصوفية

منه والطف * وقيل السر محل المشاهدة والروح محل المحبة والقلب محل المعرفة وشيخ شيوخ گوید
 آن را که سر نام نهاده اند نیست آن سر چیزی مستقل بنفس خویش بلکه چون نفس پاک می گردد
 قلب از مقام خویش عروج می کند و یا روح از مقام خویش عروج می کند این را سر می گویند
 و این سر هم از قلب و هم از روح پیدا می شود * و اما الروح فهو نور روحاني آلة النفس ايضا كالسر
 فان الحيوة انما تبقى في البدن بشرط وجود الروح في النفس اجري الله تعالى العادة بذلك
 و اما الروح الخفي فانهم يسمونه اخفي و الاصول اخفي لموافقة قوله تعالى فانه يعلم السر و اخفي
 و انما سمي اخفي لانه ابلغ من السر و الروح و القلب في الاستتار و الاختفاء عن الخواطر و الفهم يعني
 يكايك ورود هم و فهم سالک عارف در مرتبة روح خفي نمی رسد الا باعانة الله و هو نور الطف من السر
 و الروح و هو اقرب الى عالم الحقيقة فهو كالحجاب للنفس في الحضرة الصمدية اذا ذهل النفس
 و القلب و السر و الروح عن الحضرة يلتفت اليهم الاخفي شرزا بلمحة لطيفة فينتبه الكل لله تعالى
 عقيب ذلك فذلك التنبيه من الله تعالى بوسيلة الروح الاخفي و هذا الدهول عن الحضرة الصمدية لعامة
 الاولياء او لعامة المؤمنين فاما الانبياء و كبار الاولياء فان اسرارهم قلما يلتفت عن الاعلى الى الاسفل و هم
 الذين قال الله فيهم يخشونه و لا يخشون احدا الا الله و فيهم ايضا ان لله عبادا لو حجبوا عن الله
 طرفة عين في الدنيا و الآخرة لارتدوا * اعلم ان ثمة روحا آخر الطف من هذه الارواح كلها و هي لطيفة
 داعية لهذه الاطوار الى الله و هذا الروح لا يكون لكل واحد بل هو للخواص قال الله تعالى يلقي الروح
 من امره على من يشاء من عباده و هذا الروح ملازم عالم القدرة مشاهد عالم الحقيقة لا يلتفت الى
 خلقه قط و اعلم ايضا ان من قال هذه الاطوار من النفس الى آخرها كلها شيء واحد لا يلتفت الى قوله
 * فائدة * الفرق بين السر و العقل ان العقل نور روحاني و مقامه في جانب السر الا ان السر ميال
 الى الاعلى و العقل ميال الى الدنيا و الآخرة و ازینجا است که بعضی گویند عقل بر دو نوع است
 نوعیست که می بیند بدان عقل امر دنیا را و نوعیست که می بیند بدان عقل امر آخرت را و بعضی
 مسکن آن عقل که بدان تدبیر کار آخرت میکند در دل میگویند و مسکن آن عقل که بدان تدبیر کارهای
 دنیا کند در دماغ میگویند و جایگاه کار هر دو در مینه است * و شیخ شيوخ میگوید عقل زبان روح است
 و ترجمان بصیرت و بصیرت مر روح را بمثابة دل است و عقل بمثابة زبان است و این عقل عقلی واحد
 است ليس على ضربين و قد ورد في اخبار داود عليه السلام انه سأل ابنه سليمان عليه السلام اين موضع
 العقل منك قال القلب لانه قالب الروح و الروح قالب الحيوة انتهى ما في مجمع السلوك *
 [السر هو ما يختص بكل شيء من جانب الحق عند التوجه الابدائي اليه المشار اليه بقوله انما
 امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون و لهذا قيل لا يعرف الحق الا الحق ولا يطلب الحق الا الحق

بران چاه و فرمود که همین چاه است که نمودند مرا آب و ی پس بر آوردند ازان چاه آن سحر را * و در روایتی آمده که یافتند در وی زه کمان که در وی یازده گره بود پس نازل شد سورة فلق و ناس و هر آیتی که میخواندند گرهی ازان کشاده میشد و آیات این دو سورة نیز یازده اند * و در روایتی آمد که یافتند طلعه نخل را در وی تمثال آنحضرت از موم ساخته و در وی سوزنها خلانیده و رشته در وی یازده گره کرده پس معوذتین میخواندند و گرهی کشاده میشد و هر سوزنی که میکشیدند تسکین می یافت و راحت پیدا میشد * پستردانستنی است که تاثیر سحر در ذات مبارك آنحضرت موجب منقصت نیست بلکه ظهور تاثیر سحر در وی علیه الصلوة والسلام از دلائل نبوت است زیرا که کفار آنحضرت را ساحر میخواندند و مقرر است که سحر در ساحر تاثیر نمی کند و نیز ظهور سحر و آلات سحر از جای مخفی که بجز از ساحر دیگری نداند از شواهد نبوت است و هم دفع تاثیر سحر و ابطال اثر آن بغیر از سحر دیگر از براهین نبوت است الغرض تاثیر سحر در آنحضرت برای این حکمتها و مصلحتها است و احادیث درین باب صحیح آمده است که قابل انکار نیستند انتهى من مدارج النبوة *

المسخرة بفتح میم و خای معجمة آنکه مردم باو سخریه و استهزا کنند * و در اصطلاح صوفیه آنکه در هنگام مردمان کشف و کرامات خود بیان کند و لاف درویشی و معرفت نند کذا فی کشف الغات *
السدر بفتح السین و الدال المهملة فی اللغة تحیر البصر * و فی الطب ظلمة تعرض البصر اذا اراد صاحبه القيام و ربما وجد طینافی اذنیه و ثقلا عظیمی فی رأسه و ربما زال عقله و الشدید منه یشبه الصرع الا انه لا یكون له تشنج کما یكون للصرع کذا فی الاقسرائی و بحر الجواهر *

السر بالكسر و التشدید یطلق علی مرادین احدهما امر خفی ضد العلانیة و الآخر القلب و هذا من باب اطلاق لفظ الحال علی المحل کاتلاق لفظ الخاطر الموضوع لما یخطر بالبال علی محله لان القلب محل السر یقال ظهر سر قلبی و وقع فی سری کذا کما یقال و رد لی خاطرو وقع فی خاطری کذا * و السر بالمعنی الثانی مختلف فیه فهو عند طائفة فوق الروح و القلب * و عند طائفة فوق القلب دون الروح و عند المحققین انه هو القلب و ان ماز عموه فوق الروح و القلب هو عین الروح المتجلی فی النهاية بوصف غریب مستعجم علی الطائفة الاولى و عین القلب المتجلی فی النهاية بوصف غریب مستعجم علی الطائفة الثانية کذا فی شرح قصیده فارسیة * و فی مجمع السلوك و اما الصوفیة فیقولون النفس جسم لطیف کلطافة الهواء فی اجزاء البدن کالزبد فی اللبن و الدهن فی الجوز و اللوز و القلب داخل فی النفس و هو الطف و اضواء منها و اما السر فقال الله تعالی فانه یعلم السر و اخفی و السر نور روحانی آلة النفس فان النفس تعجز عن العمل و لا تفید فائدة ما لم یکن السر الذی هو همة مع النفس فالنفس بدون اعانة السر لها عاجزة * و قال بعض الصوفیة السر بعد القلب و قبل الروح و قبل بعد الروح و اعلی

ففعلت فرأيت كأن فارسا مقنعا بالحديد خرج من فرجي فصعد الى السماء فجئتُهما فاخبرتهما فقالا
ایمانک خرج عنک وقد احسنت السحر فقالت و ما هو قالا ما تريدین شیئا يتصور فی وهمک
الا کان فصورتُ فی نفسي حبا من حنطة فاذا انا بحب انزع فخرج من ساعته سنبله فقلت انطحن
فانطحن و انخبز و انا لا ارید شیئا الا حصل فقالت عایشة رضي الله عنها لیس لک توبة انتهى من
التفسير الكبير * و شیخ عبد الحق دهلوی در مدارج النبوة فرموده اند که سحر در شرع حرام است
و بعضی گفته اند که تعلم وی به نیت دفع سحر از خود حرام نیست و ساحر که در سکروی کفر نباشد
توبه کنانیده شود و اگر کفر باشد قتل کرده شود و در قبول توبه وی اختلاف است مثل زندیق
که منکر دین نبوت و حشر و نشر و قیامت باشد * و در حقیقت سحر اختلاف است بعضی گویند
که مجرد تخیل و ایهام است و اختیار ابوبکر استرآبادی از شافعیه و ابوبکر رازی از حنفیه و طائفة دیگر
همین است * و اما جمهور علماء اتفاق دارند براین که سحر را حقیقت است و ظاهر کتاب و سنت
مشهورة براین دلالت دارد اما اختلاف دارند درین امر که مر او را تاثیر است فقط در تغییر مزاج پس
نوعی از مرض است و یا تاثیر او منتهی می شود باحالت یعنی انقلاب حقیقت شیئی بحقیقت
دیگر چنانچه حیوان جماد گردد و بالعکس و انسان حمار و گوسپند و شیر گردد و بالعکس و جمهور قائل
اند بآن * و بعضی گویند که سحر ثبوت و وقوع ندارد و این سخن مکابره و باطل است و کتاب و سنت
بخلاف آن ناطق است و سحر از حیل صنایعیه است که حاصل می شود باعمال و اسباب بطریق اکتساب
و اکثر وقوع آن از اهل فسق و فساد است و اگر در حالت جنب باشد زیاده تاثیر کند بلکه اگر جنب
از وظی حرام بلکه با محارم بود زیاده تر موثر میباشد اعاننا الله من السحر و من الساحر * و بنقل صحیح
ثابت شده است که یهود سحر کردند آنحضرت صلی الله علیه و سلم را و تاثیر آن در ذات جلیل وی
ظاهر شد از عروض نسیان و تخیل و ضعف قوت جماع و امثال آنها و وقوع این حادثه بعد از رجوع از
حدیبیه بود در ذی حجه در آخر سنه سادسه از هجرت و مدت بقای این عارضه بقولی چهل روز و بروایتی
شش ماه و بنقلی یک سال بود تا آنکه شبی نزد عایشه رضي الله عنها بود و دعا کرد و بسیار گریه کرد پستر
گفت یا عایشه آگاهی داری تو بآنکه خدای تعالی فتوی داد مرا در آنچه استفتا کردم یعنی اجابت
کرد آنچه سوال کردم از وی فرود آمدند مرا دو مرد و بنشست یکی ازان دو نزد من و دیگری نزد پایهای
من پس گفت یکی ازان دو مرد یار خود را چه حال است این مرد را و درد وی از چیست گفت
مسحور است گفت کدام سحر کرده است او را گفت لبید بن اعصم یهودی گفت در چه چیز سحر کرده
است گفت در مشاطه یعنی مویها که از شانه کردن می ریزد از سر و ریش و در وعای شکوفه نخل نر
گفت کجا نهاده است گفت در چاه ذروان و در روایتی چاه اردان پس آمد آنحضرت با چند صحابه

قد تبصر الشيء على خلاف ما عليه في الجملة لبعض الاسباب العارضة ثانيتهما ان القوة الباصرة
انما تقف على المحسوس وقوا تماما اذا ادركت المحسوس في زمان له مقدارها فاما اذا ادركته
في زمان صغير جدا ثم ادركت محسوسا آخر وهكذا فانه يختلط البعض بالبعض ولا يتميز بعض
المحسوسات عن البعض الآخر ومثال ذلك ان الرحي اذا اخرجت من مركزها الى محيطها خطوط
كثيرة بالوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونا واحدا كانه مركب من الالوان وثالثتهما
ان النفس اذا كانت مشغولة بشيء فربما حضر عند الحس شيء آخر فلا يتبعه الحس البتة كما ان الانسان
عند دخوله على السلطان قد يلقاه انسان ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشيء
آخر وكذا الناظر في المرأة فانه ربما قصد ان يرى قذاة في عينه فيدريها ولا يرى ما اكثر منها وربما قصد
ان يرى سطح المرأة هل هو مستو ام لا فلا يرى شيئا مما في المرأة * فاذا عرفت هذه المقدمات سهل عند
ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبد الحاذق يظهر عمل شيء يشغل أنظار الناظرين
به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استفرغهم الشغل بذلك الشيء والتحديث نحوه عمل شيئا آخر بسرعة
شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا وحينئذ يظهر لهم شيء آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا ولو انه سكت
ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد ان يعمل ولم يحرك الناس و الاوهام والانظار الى غير
ما يريد اخراجه لفظن الناظرون بكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبد يأخذ بالعيون لانه
بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التي يحتال لها * فاذا عرفت هذه الاقسام فاقول المعتزلة انكروا السحر
بجميع اقسامها الا التخيل * اما اهل السنة فقد جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير في الهواء ويقلب
الانسان حمارا والكمار انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند ما يقرء الساحر رقى
مخصوصة وكلمات معينة فاما ان المؤثر لذلك هو الفلك او النجوم فلا وقد اجمعوا على وقوع السحر
بالقرآن والخبر اما القرآن فقول الله تعالى وما هم بضارين من احد الا باذن الله واما الاخبار احدها ما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل الي اني اقول الشيء
و افعله ولم اقله ولم افعله وان امرأة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر راعوفة البير فلما استخرج
ذلك زال عن النبي عليه الصلوة والسلام ذلك العارض ونزلت المعوذتان بسببه وثانيهما ان امرأة اتت
عند عائشة رضي الله عنها فقالت اني ساحرة فهل لي من توبة فقالت وما سحرك فقالت صرت
الى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر فقالا لي يا امة الله لا تختاري عذاب الآخرة
بامر الدنيا فابيت فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبت لابل عليه ففكرت في نفسي
فقلت لا افعل وجئت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لي ما رأيت لما فعلت فقلت ما رأيت شيئا
فقالا لي انت على رأس امرك فاتقي الله ولا تفعلني فابيت فقالا لي اذهبي فافعلني فذهبت

الابدان فان الغضبان تشتد سخونة مزاجه عند هيجان كيفية الغضب لاسيما عند ارادة الانتقام من المغضوب عليه واذا جاز كون التصورات مبادي لحدوث الحوادث في البدن فاي استبعاد من كونها مبادي لحوادث في خارج البدن السابع ان الاصابة بالعين امر قد اتفق عليه العقلاء ونطقت به الاحاديث والحكايات وذلك ايضا يحقق امكان ما قلنا واذا عرفت هذا فنقول ان النفوس التي تفعل هذه الافعال قد تكون قوية جدا فتستغني في هذه الافعال عن الاستعانة بالآلات والادوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة بهذه الآلات * وتحقيقه ان النفس ان كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب الى عالم السموات كانت كانها روح الارواح السماوية فكانت قوية على التأثير في مواد هذا العالم * واما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة الا في البدن فاذا اراد الانسان صيرورتها بحيث يتعدى تأثيرها من بدنها الى بدن آخر اتخذ تمثال ذلك الغير ووضعه عند الحس واشتغل الحس به فتبعه الخيال عليه واقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية ولذلك اجمعت الامم على انه لا بد لهذه الاعمال من الانقطاع عن المألوفات والمشتبهات وتقليل الغذاء بل الاعتزال عن الخلق وكلما كانت هذه الامور اتم كانت هذه التأثيرات اقوى والسبب فيه ان النفس ان اشتغلت بالجانب الواحد اشتغلت جميع قواها في ذلك الفعل واذا اشتغلت بالافعال الكثيرة تفرقت قواها وتوزعت على تلك الافعال ولهذا من حاول الوقوف على مسألة فانه حال تفكره فيها لا بد ان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفريغ الخاطر يتوجه بكليته اليها فيكون الفعل احسن واسهل واذا كانت كذلك كان الانسان المشغول بهم والهمة بقضاء الشهوات وتحصيل اللذات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مشغوفة اليها مستغرقة فيها فلا يكون انجذابها الى تحصيل ذلك الفعل قويا شديدا والقسم الثالث من السحر الاستعانة بالارواح الارضية واعلم ان القول بالجن انكره بعض المتأخرين من الفلاسفة اما اكابر الفلاسفة فانهم ما انكروا القول به الا انه سموها بالارواح الارضية بعضها خيرة وبعضها شريرة فالخيرة هم مؤمنو الجن والشريرة هم الكفار وهي قادرة عالمة واتصال النفوس بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية الا ان القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية اضعف من القوة الحاصلة لها بسبب الاتصال بالارواح السماوية * ثم ان اصحاب الصنعة وارباب التجربة لشاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقى والتجريد والقسم الرابع من السحر التخيلات والخذ بالعيون وهذا النوع مبني على مقدمات احدها ان اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة ان نظر الى الشط رأى السفينة واقفة والشط متحركا وذلك يدل على ان الساكن يرى متحركا والمتحرك ساكنا والقطرة النازلة ترى خطا مستقيما والشعلة التي تدار بسرعة ترى دائرة والشخص الصغير يرا في الضباب عظيما ويرى العظيم من البعيد صغيرا فعلم ان القوة الباصرة

وقت مخصوص في المطالع وتُقرن به كلمات تتلفظ بها من الكفر والفحش المخالف للشرع ويتوصل في تسميتها الى الاستعانة بالشياطين وتحصل من مجموع ذلك بحكم اجراء الله العادة احوال غريبة في الشخص المسحور انتهى * وكونه معدودا من الخوارق مختلف فيه كما عرفت في فصل القاف من باب الخاء المعجمة * وقال الحكماء السحر مزج قوى الجواهر الارضية بعضها ببعض * [قال الامام فخر الدين الرازي في التفسير الكبير اعلم ان السحر على اقسام القسم الاول سحر الكلدانيين والكسدائين الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون انها هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى عليهم ابراهيم عليه السلام مبطلا لمقالتهم وردا عليهم في مذاهبهم وعقائدهم والقسم الثاني من السحر سحر اصحاب الالهام والنفوس القوية قالوا يختلف الناس في الانسان فاما اذا قلنا بان الانسان هو هذه البنية فلا شك ان هذه البنية مركبة من الخلط الاربعة فلم لا يجوز ان يتفق مزاج من الامزجة يقتضى القدرة على خلق الجسم والعلم بالامور الغائبة عا واما اذا قلنا ان الانسان هو النفس فلم لا يجوز ان يقال ان النفوس مختلفة فيتفق في بعض النفوس ان تكون قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغريبة * ثم الذي يؤكد هذا الاحتمال على وجوه الاول ان الجذع يتمكن الانسان من المشي عليه لو كان موضوعا على الارض ولا يمكنه لو كان كالجسر موضوعا على هاوية تحته وما ذاك الا ان يخيل السقوط ومتى قوي اوجب السقوط الثاني انه اجمعت اطباء على نهى المعروف عن النظر الى الاشياء الحمر والمصروع عن النظر الى الاشياء القوية للمعان او الدوران وما ذاك الا لان النفوس خلقت على الالهام الثالث حكى عن ارسطو ان الدجاجة اذا تشببت وبلغت واشتاقت الى الديك ولم تجده فتصورت الديك وتخيلته وتشببت بالديك في الصوت والجوارح نبت على ساقيها مثل الشيء النابت على ساق الديك وارتفع على راسها مثل تاج الديك وليس هذا الا بسبب كثرة التوهم والتخيل وهذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة للاحوال النفسانية الرابع اجمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة و اجمعوا على ان الدعاء اللساني الخالي من الطلب النفساني قليل العمل عديم الاثر فدل ذلك على ان اللهم و النفوس آثارا وهذا الاتفاق غير مختص بمسئلة معينة وبحكمة مخصوصة الخامس ان المبادئ القوية للافعال النفسانية ليست الا التصورات النفسانية لان القوة المحركة مودعة في العضلات صالحة للفعل وتركه و لان يرجع احد الطرفين على الآخر لا لمرجع وما ذاك الا تصور كون الفعل لذيذا او قبيحا او مولما بعد ان كانت كذلك بالقوة فتلك التصورات هي المبادي لصيرورة القوى العقلية مبادي بالفعل لوجود الافعال بعد ان كانت بالقوة و اذا كانت هذه التصورات هي مبادي لمبادي هذه الافعال فاي استبعاد في كونها مبادي للافعال لنفسها والغاء الوسطة عن درجة الاعتبار والسادس ان التجربة والعيان لشاهدان بان هذه التصورات مبادي قريبة لحدوث الكيفيات في

تجليت للاكوان خلف ستورها • فذمت بما ضمت عليه الستائر • كذا فيها ايضا * [

الستور تخص بالبياكل البدنية الانسانية المرخاة بين عالم الغيب و الشهادة و الحق و الخلق كذا فيها *]

السترة بالضم و سكون المثناة الفوقانية في الاصل الستر غلبت في الشرع على ما ينصبه المصلي بين يديه سواء ستر جسمه بتمامه او كذا في البرجندي *

المستور عند المحدثين هو مجهول الحال و قيل انه قسم منه و قد سبق في فصل اللام من باب الجيم * و عند الصوفية يطلق على المكتوم و يجيء في فصل الميم من باب الكاف *

الاستتار در لغت در پرده شدن است و نزد شعرا آنست كه حرفي بجهت استقامت وزن بحرفي بپوشد مثلا عين را الف خواند و اين از عيوب است * و مستتر نزد نحويان قسمي است از ضمير و آنرا مستكن نيز نامند و يجئي في لفظ الضمير في فصل الراء من باب الضاد المعجمة *

السحر بالكسر و سكون الحاء المهملة هو فعل يخفي سببه و يوهم قلب الشيء عن حقيقته كذا قال ابن مسعود * و في كشف الكشاف السحرفي اصل اللغة الصرف حكاة الازهري عن الفراء و يونس و قال و سمي السحر سحرا لانه صرف الشيء عن جهته فكان الساحر لما أرى الباطل حقا اي في صورة الحق و خيل الشيء على غير حقيقته فقد سحر الشيء عن وجهه اي صرفه * و ذكر عن الليث انه عمل يتقرب به الى الشيطان و معونة منه و كل ذلك الامر كينونة السحر فلم يصل الي تعريف يعول عليه في كتب الفقه * و المشهور عند الحكماء منه غير المعروف في الشرع و الاقرب انه الاتيان بخارق عن مزاولة قول او فعل محرم في الشرع اجري الله سبحانه سنته بحصوله عنده ابتلاء فان كان كفرا في نفسه كعبادة الكواكب او انضم معه اعتقاد تأثير من غيره تعالى كفر صاحبه و الا فسق و بدع * نقل في الروضة عن كتاب الارشاد لامام الحرمين ان السحر لا يظهر الا على فاسق كما ان الكرامة لا تظهر الا على متق و ليس له دليل من العقل الا اجماع الامة و على هذا تعلمه حرام مطلقا و هو الصحيح عند اصحابنا لانه توسل الى محظور عنه للغنى انتهى * و في البيضاوي في تفسير قوله تعالى يعلمون الناس السحر المراد بالسحر ما يستعان في تحصيله بالتقرب الى الشيطان مما لا يستقل به الانسان و ذلك لا يحصل الا لمن يناسبه في الشرارة و خبث النفس فان التناسب شرط في التضام و التعاون و بهذا يميز الساحر عن النبي و الولي و اما ما يتعجب منه كما يفعله اصحاب الحيل بمعونة الآلات و الادوية او يريه صاحب خفة اليد فغير مذموم و تسميته سحرا على التجوز او لما فيه من الدقة لان السحرفي الاصل موضوع لما خفي سببه انتهى * و في الفتاوى الحمادية السحرنوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر و بامور حسابية في مطالع النجوم فيتخذ من تلك الجواهر هيكل مخصوص على صورة الشخص المسحور و يقرصد له

الاستناد عند الاصوليين هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقري حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلك فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب كذا في التوضيح في فصل المأمورة المطلق والموقت * [اعلم ان الاحكام تثبت بطرق اربعة الاول الاقتصار وهو ان يثبت الحكم عند حدوث علة الحكم لا قبله ولا بعده كما في تنجيز الطلاق والطلاق بان قال انت طالق والثاني الانقلاب وهو صيرورة ما ليس بعلة علة كما في تعليق الطلاق بالشرط بان قال ان دخلت فانت طالق فعند حدوث الشرط ينقلب ما ليس بعلة علة يعني ان قوله انت طالق في صورة التعليق ليس بعلة قبل وجود الشرط وهو دخول الدار وانما يتصف بالعلية عند الدخول والثالث الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الحال بوجود الشرط في الحال ثم يستند الحكم في الماضي بوجود السبب في الماضي وذلك كالحكم في المضمونات فانها تملك عند اداء الضمان مستندا الى وقت وجود سبب الضمان وهو الغصب وكالحكم في النصاب فانه تجب الزكوة عند تمام الحول بوجود الشرط عنده مستندا الى وقت وجود سبب الزكوة وهو ملك النصاب والرابع التبدين وهو ان يظهر في الحال ان الحكم كان ثابتا من قبل في الماضي بوجود علة الحكم والشرط كليهما في الماضي مثل ان يقول في يوم الجمعة ان كان زيد في الدار فانت طالق ثم تبين يوم السبت وجوده فيها يوم الجمعة فوقع الطلاق في يوم الجمعة ويعتبر ابتداء العدة منه لكن ظهر هذا الحكم يوم السبت هكذا في الاشياء وحاشية الحموي *]

المستند عند اهل النظر هو السند كما عرفت *

[**مستند المعرفة** هي الحضرة الواحدية التي هي منشأ جميع الاسماء كذا في الاصطلاحات الصوفية *]
السوراء كحمراء عند الاطباء نوع من انواع الاخلاط كما سبق وهي قسمان طبيعية ويسمونها جالينوس خلطا اسود وهي عكر الدم الطبيعي وغير طبيعية وهي كل خلط محترق حتى السوراء المحترقة في نفسها ويسمى بالمرءة السوراء و السوراء الاحتراقية و السوراء المحترقة كذا في شرح القانونچه والموجز *
سواد اعظم در اصطلاح صوفيه عبارت از فقر است كه الفقر سواد الوجه في الدارين وهرچه در تمام موجودات مفصل است درين مرتبه بطريق اجمال است كالشجر في النواة كذا في كشف اللغات ودر لفظ فقر ذكر اين نیز خواهد آمد *

[**السرمدي** ما لا اول له ولا آخر ولا زلي ما لا اول له و الابدي ما لا آخر له كذا في الاصطلاحات الصوفية *]

فصل الرءاء المهملة * [الشتر] بالكسر كل ما يحجبك عما يغنيك كعطاء الكون والوقوف مع

العادات و الاعمال كذا فيها *]

[**الشنار** صور الاكوان لانها مظاهر الاسماء الالهية تعرف من خلفها كما قال الشيباني * شعر *

عليه وآله وسلم وهو يسمى بعلم اصول الحديث أيضا وقد سبق في المقدمة *

المسند على صيغة اسم المفعول من الاسناد عند اهل العربية هو فعل او ما في معناه نسب الى شيء وذلك الشيء يسمى مسندا اليه * والمراد بمعنى الفعل المصدر واسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وافعل التفضيل والظرف واسم الفعل واسم المنسوب وأيضا الخبر مسند والمبتدأ مسند اليه *

وعند المحدثين المسند حديث هو مرفوع صحابي بسند ظاهرة الاتصال فالمرفوع كالجنس يشمل المحدود وغيره وقوله صحابي كالفصل يخرج به ما رفعه التابعي بان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فانه مرسل وكذا يخرج ما رفعه من دون التابعي فانه معضل او معلق وقوله ظاهرة الاتصال يخرج ما يكون ظاهرة الانقطاع والمرسل الجلي * ويدخل فيه ما يحتمل فيه الاتصال والانقطاع والمرسل الخفي وما توجد فيه حقيقة الاتصال من باب الاولى ويفهم من التقييد بالظهور ان الانقطاع الخفي كعننة المدلس وعننة المعاصر الذين لم يثبت لقياهما عن شيخهما لا يخرج الحديث عن كونه مسندا لطباق الائمة الذين خرجوا المسانيد على ذلك * وهذا التعريف موافق لقول الحاكم المسند ما رواه المحدث عن شيخ يظهر منه سماعه منه وكذا شيخه عن شيخه متصلا الى صحابي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجه الموافقة انه خص بالمرفوع واعتبر الظهور كما في تعريف الحاكم * وقال الخطيب المسند ما اتصل سنده الى منتهاه فعلى هذا الموقوف اذا جاء بسند متصل يسمى عنده مسندا فيشتمل المرفوع والموقوف بل المقطوع ايضا ان يصدق عليه انه متصل الى التابعي وكذا يشتمل ما بعد المقطوع لكنه قال ان ذلك اي مجيء الموقوف مسندا قد ياتي بقله واكثر ما يستعمل فيما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم دون غيره من الصحابة ومن بعدهم * وقيل المراد باتصال سنده هو الاتصال ظاهرا فيندرج فيه الانقطاع والارسال الخفيين لما مر من الاطباق * وقال ابن عبد البر المسند المرفوع وهو ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم خاصة متصلا كان او منقطعا وهذا ابعد ان لم يتعرض فيه للاسناد فانه يصدق على المرسل والمعضل والمنقطع اذا كان المتن مرفوعا ولا قائل به * وبالجمله ففي المسند ثلثة اقوال الاول انه المرفوع المتصل وقال به الحاكم وغيره وهو المشهور المعتمد عليه والثاني مرادف المتصل وقال به الخطيب والثالث انه مرادف المرفوع وقال به ابن عبد البر هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة وشرحه وشرح الغريب للسخاوي ومقدمة شرح المشكوة * ويطلق المسند عندهم ايضا على كتاب جمع فيه مسند كل صحابي على حدة اي جمع فيه ما رواه من حديثه صحيحا كان او ضعيفا واحدا فواحدا وجمع المسند المسانيد وفي ذلك مسند الامام احمد وغيره وهو الاكثر ومنهم من يقتصر على الصالح للحجة * ثم ان شاء رتبته على سوابقهم في الاسلام بان يقدم العشرة المبشرة ثم اهل بدر فأحد مثلا وان شاء رتبته على حروف المعجم في اسماء الصحابة كان يبتدأ بالهمزة ثم ما بعدها كذا في شرح شرح النخبة

الفعل الى المبتدأ قبل عود الضمير ممنوع و ثانيها اسناده الى ضمير زيد و ثالثها اسناده الى زيد بطريق الالتزام بواسطة ان عود الضمير الى زيد يستدعي صرف الاسناد اليه مرة ثانية * اما وجه تقديم الاول على الثاني فلان الاسناد نسبة لا تتحقق قبل تحقق الطرفين وبعد تحققهما لا تتوقف على شيء آخر ولا شك ان ضمير الفاعل انما يكون بعد الفعل و المبتدأ قبله فكلما يتحقق الفعل اسند الى زيد لتحقيق الطرفين ثم اذا تحقق الضمير انعقد بينهما الحكم * و اما وجه تقديم الثاني على الثالث فظاهر كذا في المطول في آخر باب المسند * فائدة * المسند فعلي و سببي فالمسند الفعلي كما ذكر في المفتاح ما يكون مفهومه محكوما بثبوته للمسند اليه او بالانتفاء عنه بخلاف السببي فان زيد ضرب حكم فيه بثبوت الضرب لزيد و زيد ما ضرب حكم فيه بنفي الضرب عنه بخلاف زيد ضرب ابوه فانه لم يحكم فيه بثبوت ضرب ابوه لزيد بل بثبوت امر يدلك عليه ذلك المذكور و هو كائن بحيث ضرب ابوه فالمسند السببي سمي مسندا لانه دال على المسند الحقيقي و المسند السببي ما اسند فيه شيء الى ما هو متعلق المسند اليه و صار ذلك سببا لاسناد امر حاصل بالقياس اليه الى المسند اليه نحو زيد ابوه منطلق فان ابوه منطلق اسند فيه شيء الى متعلق زيد و صار ذلك سببا لاسناد كون زيد بحيث ينطلق ابوه اليه و على هذا يلزم ان يكون منطلق ابوه في زيد منطلق ابوه مسندا سببيا و لا يكون نحو زيد مررت به و زيد كسرت سرج فرس غلامه فعليا و لا سببيا هذا هو مختار صاحب الاطول * و ذكر الفاضل في شرح المفتاح ان المسند في زيد منطلق ابوه فعلي بخلافه في زيد ابوه منطلق فان في المثال الاول اسم الفاعل مع فاعله ليس بجملة فالمحكوم به في زيد منطلق ابوه هو المفرد بخلاف زيد ابوه منطلق و هذا خبط ظاهر لان اللازم مما ذكر ان لا يكون منطلق مع ابوه جملة و لم يلزم منه ان يكون المسند هو منطلق وحده * و قال صاحب التلخيص والمراد بالسببي نحو زيد ابوه منطلق و قال في المطول لم يفسر المصنف له الاشكاله و تعسر ضبطه و كان الاولى ان يمثل بالجملة الفعلية ايضا نحو زيد انطلق ابوه ويمكن ان يفسر بانه جملة علقت على المبتدأ بعائد بشرط ان لا يكون ذلك العائد مسندا اليه في تلك الجملة فخرج نحو زيد منطلق ابوه لانه مفرد و نحو قل هو الله احد لان تعليقها على المبتدأ ليس بعائد و نحو زيد قائم و زيد هو قائم لان العائد مسند اليه و دخل فيه نحو زيد ابوه قائم و زيد ما قام ابوه و زيد مررت به و زيد ضرب عمرا في دارة و زيد كسرت سرج فرس غلامه و زيد ضربته و نحو قوله تعالى ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات انا لانضيح اجر من احسن عملا لان المبتدأ اعم من ان يكون قبل دخول العوامل او بعدها و العائد اعم من الضمير و غيره فعلى هذا المسند السببي هو مجموع الجملة التي وقعت خبر مبتدأ و ههنا بحث طويل الذيل و تحقيق شريف لصاحب الاطول تركناه حذرا من الاطناب * اعلم ان الاسناد في الحديث ان يقول المحدث حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله

في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكاف * و منه اسناد اسم الفاعل واسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل والظرف ايضا على ما قالوا * و الاسناد الاصلي هو اسناد الفعل او ما هو فعل في صورة الاسم كالصفة الواقعة بعد حرف النفي او الاستفهام كذا في الاطول في باب المسند اليه في بحث التقوي * اعلم ان المراد بالاسناد الواقع في حد الفاعل هو هذا المعنى صرح به في غاية التحقيق حيث قال المراد بالاسناد في حد الفاعل اعم من ان يكون اصليا او مقصودا لذاته اولا * و ثانيهما الاسناد الاصلي فالاسناد الغير الاصلي على هذا لا يسمى اسنادا و عرف بانه نسبة احدى الكلمتين حقيقة او حكما الى الاخرى بحيث تفيد المخاطب فائدة تامة اي من شأنه ان يقصد به افادة المخاطب فائدة يصح السكوت عليها اي لو سكت المتكلم لم يكن لاهل العرف مجال تخطيته ونسبته الى القصور في باب الافادة و ان كان بعد محتاجا الى شيء كالمفعول به و الزمان و المكان و نحوها فدخل في الحد اسناد الجملة الواقعة خبرا او صفة او صلة و نحوها فان تلك الجمل بسبب وقوعها موقع المفرد و ان كانت غير مفيدة فائدة تامة لكن من شأنها ان يقصد بها الافادة اذا لم تكن واقعة في مواقع المفرد * و كذا دخل اسناد الجملة التي علم مضمونها المخاطب كقولنا السماء فوقنا فانها و ان لم تكن مفيدة باعتبار العلم بمضمونها لكنها مفيدة عند عدم العلم به فالاسناد الاصلي على نوعين احدهما ما هو مقصود لذاته بان يلتفت الى النسبة قصدا بان يلاحظ المسند و المسند اليه مفصلا كما في قولنا زيد قائم و قائم الزيدان و ثانيهما ما هو غير مقصود لذاته بان لا يلتفت الى النسبة قصدا بل الى مجموع المسند و المسند اليه من حيث هو مجموع كاسناد جملة قائمة مقام المفرد و الواقعة صلة و نحو ذلك و يتضمن ذلك في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف فبقيد الافادة خرج الاسناد الغير الاصلي ولما كانت الافادة غير مفيدة بشيء يشتمل الحد الاسناد الخبري و هو النسبة المحاكية عن نسبة خارجية * و الاسناد الانشائي وهو ما لا يكون كذلك و عرف الاسناد الخبري بانه ضم كلمة او ما يجري مجراها كالمركبات التقييدية و ما في معناها الى الاخرى بحيث يفيد ان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او منفي عنه فان مفاد الخبر هو الوقوع و اللاقوع لا الحكم بهما وهذا اوفق باطلاق المسند و المسند اليه على اللفظ على ما هو اصطلاحهم فهو اولى من تعريف المفتاح بانه الحكم بمفهوم لمفهوم بانه ثابت له او منفي عنه لكن صاحب المفتاح اراد التنبيه على ان هذا الاطلاق على ضرب من المساومة و تنزيل الدال منزلة المدلول لشدة الاتصال بينهما * و تعريفه المنطبق على مذهب الميزانيين هو انه ضم كلمة او ما يجري مجراها الى الاخرى او ضم احدى الجملتين بحيث يفيد الحكم بان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او عنده او منافي لمفهوم الاخرى او ينفي ذلك كذا في الاطول * فائدة * قيل في نحو زيد عرف ثلاثة اسانيد مترتبة في التقديم و التأخير اولها اسناد عرف الى زيد بطريق القصد و امتناع اسناد

وليس من نسبتي الشرط • قال السيد السند ليس كون الشرط قيداً للجزاء الا ما ذكره السكاكي •
وفي كلام النحاة برمتهم حيث قالوا كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثاني اشارة
الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء فينبغي ان تحفظ هذه الاشارة و تجعل مذهب عامتهم
ما يوافق الميزانيين وكيف لا ولو كان الحكم في الجزاء لكان كثير من الشرطيات المقبولة في العرف
كواذب وهو ما لا يتحقق شرطه فيكون قولك ان جئتني اكرمك كاذبا اذا لم يجيء المخاطب مع انه
لا يكذبه العرف وذلك لان انتفاء قيد الحكم يوجب كذبه • وفيه انه لا يخص كلام السكاكي لان حصر الكلام
في القسمين المذكورين يقتضيه اقتضاء بيّنا وجعل الاسناد اليه من خواص الاسم ظاهر فيه ولا يلزم كذب
القضايا المذكورة لانه يجوز ان يكون المراد بالجزاء في قولك ان جئتني اكرمك اني بحيث اكرمك
على تقدير مجيئك وفي قولك انك زيد حمارا فهو حيوان انه كائن بحيث يكون حيوانا على تقدير
الحمارية وفي قولك ان كان الآن طالع الشمس كان النهار موجودا انه يكون النهار بحيث يتصف
بالوجود على تقدير طلوع الشمس الآن وعلى هذا القياس • و اشارة قولهم كلم المجازاة تدل الخ الى ان
المقصود هو الارتباط بينهما غير سديدة بل هو كقولهم في للظرفية اي لظرفية مجرورها لغيره وله نظائر لا تحصى
ولم يقصد بشيء ان المقصود الارتباط بينهما • فان قلت اذا دار الامر بين ما قاله الميزانيون وبين ما قاله
النحاة فهل يعتبر كل منهما مسلکا لاهل البلاغة او يجعل الراجع مسلکا وايتهما ارجح • قلت ارجح تقليل
المسلك تسهيلات على اهل الخطاب و الاصطلاح ولعل ارجح ما اختاره النحاة لتلا يخرج الجزاء عن
مقتضاه كما خرج الشرط ان مقتضى التركيب ان يكون كلاما تاما وايضا هو اقرب الى الضبط ان فيه
تقليل اقسام الكلام ولو اعتبره الميزانيون لاستغنوا عن كثير من مباحث القضايا والاقيسة فكن حافظا لهذه
المباحث الشريفة * التقسيم * الاسناد بهذا المعنى اما اصلي ويسمى بالتام ايضا و اما غير اصلي
ويسمى بغير التام ايضا فالاسناد الاصلي هو ان يكون اللفظ موضوعا له ويكون هو مفهوما منه بالذات
لا بالعرض وغير الاصلي بخلافه فقولنا ضرب زيد مثلا موضوع لافادة نسبة الضرب الى زيد وهي المفهومة
منه بالذات و التعرض للطرفين انما هو لضرورة توقف النسبة عليهما وقولنا غلام زيد موضوع لافادة الذات
و التعرض للنسبة انما هو للتبعية وكذا الحال في اسناد المركبات التوصيفية واسناد الصفات الى فاعلها
فانها موضوعة لذات باعتبار النسبة والمفهوم منها بالذات هو الذات باعتبار النسبة والنسبة انما تفهم بالعرض
ولا شك ان اللفظ انما وضع لافادة ما يفهم منه بالذات لا ما يفهم منه بالعرض وتلوح لك حقيقة ذلك
بالتأمل في المركبات التامة انشائية كانت او خبرية وفي غيرها من المركبات التقييدية وما في معناها
هذا خلاصة ما حققه السيد الشريف في حاشية العضدي في تعريف الجملة في مبادئ اللغة ومن
الاسناد الغير الاصلي اسناد المصدر الى فاعله ولذا لا يكون المصدر مع فاعله كلاما ولا جملة كما يجيء

بمعني اخص اطلاق كند • و در رساله منتخب تكميل الصنعة گويد سناد اختلاف ردف است مانند داد و دود و دويد و سناد در لغت بمعني با كسى يار بودنست و چون دو قافيه در شعري بحسب ردف مختلف باشند دران شعر اتحاد قافيه نباشد بلكه اين دو قافيه مانند دو كس باشند كه يار يكديگر اند و گفته اند كه سناد بمعني اختلاف آمده و وجه تسميه برين تقدير ظاهر است •

الاسناد عند اهل النظر والمحدثين عرفت في لفظ السند • وعند اهل العربية يطلق على معنيين أحدهما نسبة إحدى الكلمتين إلى الأخرى أي ضمها إليها وتعلقها بالمنسوب يسمى مسندا والمنسوب إليه مسندا إليه وهذا فيما سوى المركبات التقييدية شائع واما فيها فالمستفاد من اطلاقاتهم ان المنسوب يسمى مضافا او صفة والمنسوب إليه يسمى مضافا إليه او موصوفا • قال المولوي عبد الحكيم في حاشية حاشية الفوائد الضيائية ما حاصله ان الشائع في عرفهم ان النسبة عبارة عن الثبوت والانتفاء وهي صفة مدلول الكلمة فاضافتها إلى الكلمة اما بحذف المضاف أي نسبة مدلول إحدى الكلمتين إلى مدلول الأخرى او بحمل النسبة على المعنى اللغوي فعلى الاول يكون اطلاق المسند و المسند إليه على الالفاظ مجازا تسمية للدال بوصف المدلول وعلى الثاني حقيقة ثم المراد بالاسناد والنسبة والضم الحاصل بالمصدر المبني للمفعول وهي الحالة التي بين الكلمتين او مدلولهما ولذا عبر عنه الرضي بالرابط بين الكلمتين والمراد بالكلمة ههنا اعم من الحقيقية ملفوظة كانت او مقدرة ومن الحكمية والكلمة الحكمية ما يصح وقوع المفرد موقعه فدخل فيه اسناد الجمل التي لها محل من الاعراب وكذا الاسناد الشرطي ان الاسناد في الشرطية عندهم في الجزء والشرط قيد له نعم يخرج الاسناد الشرطي على ما حققه السيد السند والمنطقيون من ان مدلول الشرطية تعليق حصول الجزء بحصول الشرط لا الاخبار بوقوع الجزء وقت وقوع الشرط ان ليس المسند إليه و المسند فيهما كلمة حقيقة وهو ظاهر ولا حكما ان المقصود حينئذ تعليق الحكم بالحكم فتكون النسبة في كل واحد منهما ملحوظة تفصيلا لا بد فيها من ملاحظة المسند إليه و المسند قصدا لا اجمالا فلا يصح التعبير عنها بالمفرد انتهى فالموافق لمذهبهم هو ان يقال الاسناد ضم كلمة او ما يجري مجراها إلى الأخرى او ضم احد الجملتين إلى الأخرى • تنبيه • قال صاحب الاطول في بحث المسند في قوله واما تقييد الفعل بالشرط الخ الكلام القام هو الجزء والشرط قيد له اما لمسندة نحو ان جئتني اكرمك أي اكرمك على تقدير مجيئك واما لمجموعه نحو ان كان زيد ابا عمرو فانا اخ له فان التقييد ليس للفعل ولا لشبهه بل للنسبة وهذا هو المنطبق بجعل الاسناد إليه من خواص الاسم وبخصر الكلام في المركب من اسمين او فعل واسم فقد رجع الشرطيات عندهم إلى الحملات الا انه يخالف ما ذهب إليه الميزانيون من ان كلا من الشرط والجزء خرج عن التمام بدخول اداة الشرط على الجملتين والجزء محكوم به و الشرط محكوم عليه و النسبة المحكوم بها بينهما

اخص من نقيض المقدمة الممنوعة او مساويا له والذاتي اي السند الفاسد انما هو الاعم منه مطلقا او من وجه وقيل ان الاعم ليس بسند مصطلح ولذا يقولون فيه ان هذا لا يصلح للسندية * وفيه ان معنى قولهم ما ذكرت للتقوية ليس مفيدا لها لانه ليس بسند * وبالجمله فالسند الاخص عندهم هو ان يتحقق المنع مع انتفاء السند ايضا من غير عكس وهو ان يتحقق السند مع انتفاء المنع فان هذا هو السند الاعم مطلقا او من وجه * والسند المساوي ان لا ينفك احدهما عن الآخر في صورتى التحقق والانتفاء هكذا في الرشيدية [وفي الجرجاني السند ما يكون المنع مبنيًا عليه اي ما يكون مصححا لورود المنع اما في نفس الامر او في زعم السائل وللند صيغ ثلث الاولى ان يقال لانسلم هذا لم لا يجوز ان يكون كذا والثانية لانسلم لزوم ذلك واما يلزم لو كان كذا والثالثة لانسلم هذا كيف يكون هذا والحال انه كذا *]

وعند المحدثين هو الطريق الموصل الى متن الحديث والمراد بالطريق رواية الحديث وبمتن الحديث الفاظ الحديث واما الاسناد فهو الحكاية عن طريق متن الحديث فهما متغايران * وقال السخاوي في شرح الالفية هذا اي التغاير بينهما هو الحق انتهى * ومعنى الحكاية عن الطريق الاخبار عنه وذكره ولذا قال صاحب التوضيح الاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقابل الاسناد الارسال وهو عدم الاسناد انتهى * وقد يستعمل الاسناد بمعنى السند قال في شرح مقدمة المشكوة سند رجال حديث را گویند که روایت کرده اند واسناد نیز بمعنی سند آید و گاهی بمعنی ذکر سند و اظهار آن نیز آید * وقال الطيبي السند اخبار عن طريق المتن و الاسناد رفع الحديث وايصاله الى قائله * قيل لعل الاختلاف وقع بينهم في الاصطلاح في السند و الاسناد ففسر بناء على ذلك الاختلاف * اعلم ان اصل السند خصيصة فاضلة من خصائص هذه الامة وسنة بالغة من السنن المؤكدة قال ابن المبارك من الدين مالولة لقال من شاء ماشاء * وطلب العلوفية سنة فهو قسمان عال و نازل اما مطلقا او بالنسبة و يجيئ في محله اي في لفظ العلو * واعلم ايضا انهم قد يقولون هذا حديث صحيح باسناد جيد ويريدون بذلك ان هذا الحديث كما انه صحيح باعتبار المتن كذلك صحيح باعتبار الاسناد كذا يستفاد من فتح المبين شرح الاربعين للنووي في الحديث السابع والعشرين وعلى هذا القياس قولهم حديث صحيح باسناد صحيح او باسناد حسن ومعنى السند الصحيح والحسن قد سبق في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء * وسند القرآن عبارة عن رواية القرآن كما يستفاد من الاتقان *

السناد بالكسر عند اهل القوافي العربية عبارة عن كل عيب يحدث قبل حرف الروي وذلك اما باجتماع قافية مُردّفة مع قافية غير مُردّفة كان تكون احدى القافيتين قوسي والاخرى خمسي او باجتماع قافية مؤسسة مع غيرها كقافية اسلمي مع عالم او باختلاف الحذو اما بالضم والكسر او بالضم والفتح او بالفتح والكسر او باختلاف الاشباع او باختلاف التوجيه كذا في بعض رسائل القوافي العربية * واما شعراي عجم سناد

و مجازا و هو معرب سه جاده و المراد منها ثلث طرق الشريعة و الطريقة و الحقيقة كذا في مجمع السلوك في بيان معنى السلوك *

السدة بالضم و الدال المهملة المشددة عند الأطباء لزوجة و غلط ينبت في المجاري و العروق الضيقة فتمنع الغذاء و الفضلات من النفوذ فيها و السدد الجمع * و تطلق السدة أيضا على ما يمنع نفوذ بعضها دون البعض و مثال ذلك انا اذا قلنا ان رقة البول تدل على السدد فمعناه ان السدة منعت نفوذ الشيء الثخين من الانحدار و صفاء البول و خرج رقيقه * قال العلامة و اعلم ان الانسداد عند الأطباء غير السدة لان الانسداد انما يطلقونه على مسام الجلد و افواه العروق اذا انضمت و قد تطلق السدة على صلبة تنبت على رأس الجراحة بمنزلة القشر * و السدة في الخيشوم هي الشيء المحتبس في داخله حتى يمنع الشيء النافذ من الحلق الى الانف و من الانف الى الحلق كذا في بحر الجواهر و على هذا فقس سد الكبد و سد المساريقا و نحو ذلك *

المسدود نزد اهل رمل شكلي است كه يكمرتبه او زوج باشد و باقي مراتبش افراد باشند پس اگر آن زوج در مرتبه اول باشد چون $\text{—} \text{—}$ آنرا مسدود اول گویند و اگر در مرتبه دوم باشد چون $\text{—} \text{—} \text{—}$ آنرا مسدود دوم گویند و اگر در مرتبه سیوم باشد چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ آنرا مسدود سیوم گویند و اگر در مرتبه چهارم باشد چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ آنرا مسدود چهارم گویند و مقابل مسدود مفتوح است یعنی آنکه يكمرتبه او فرد باشد و باقي ازواج پس اگر آن فرد در مرتبه اول باشد آنرا مفتوح اول گویند مثل $\text{—} \text{—} \text{—}$ و اگر در دوم باشد آنرا مفتوح دوم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و اگر در سیوم باشد مفتوح سیوم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و اگر در چهارم باشد مفتوح چهارم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و نتیجه مفتوح اول و دوم را نبیره اول گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—}$ و نتیجه مفتوح اول و مسدود دوم را شریک نبیره اول گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و نتیجه مفتوح اول و سیوم را نبیره دوم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و سیوم را نبیره سیوم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و نتیجه مسدود دوم و مفتوح سیوم را شریک نبیره سیوم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ پس چهارده شکل تمام شدند * و شکل طریق که ام الاشکال است پانزدهمی است و جماعت شکل شانزدهمی و این هر دو شکل بمنزله و الدین اند و مسدودات و مفتوحات بمنزله اولاد کما لا یخفى هذا خلاصه ما في رسائل الرمل *

السعادة بالعين المهملة نزد صوفیه خواندن ازلي را گویند *

الساعد نزد صوفیه صفت قوت را گویند کذا في بعض الرسائل و در کشف اللغات گوید ساعد عبارت از محض قدرت باشد *

السند بفتح السين و النون عند اصحاب المناظره هو ما يذكر لتقوية المنع سواء كان مفيدا في الواقع او لم يكن و يسمى اسنادا و مستندا ايضا و یندرج فيه الصحيح و الفاسد و الاول اي السند الصحيح اما ان يكون

الحاشية ايضا و يقال المسطح هو الذي يحصل من ضرب احد الخطين المحيطين باحدى الزوايا القائمة في الآخر انتهى فعلى هذا يكون المسطح اعم من المربع • وفي تحرير اقليدس العدد المسطح هو المجتمع من ضرب عدد في عدد ويحيط به عدداً هما ضلعا متساويين كانا او مختلفين • والعدد المربع هو المجتمع من ضرب عدد في مثله ويحيط به عدداً متساويان انتهى • وفي تلك الحاشية فالعدد المربع اخص من العدد المسطح • و المفهوم من شرح خلاصة الحساب انهما متباينان حيث قال المسطح هو حاصل ضرب عدد في عدد آخر اي لا في نفسه كالعشرين الحاصل من ضرب الاربعة في الخمسة فان حاصل ضرب العدد في نفسه يسمى مربعا وقد صرح في تلك الحاشية بذلك ايضا حيث قال سموا كل عدد يجتمع من ضرب عددين مختلفين احدهما في الآخر مسطحاً •

التسامح بالميم في عرف العلماء استعمال اللفظ في غير حقيقته بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليه اعتمادا على ظهور الفهم في ذلك المقام كذا ذكر الجليلي في حاشية التلويح في الخطبة • [وفي اصطلاحات السيد الجرجاني هو ان لا يعلم الغرض من الكلام ويحتاج في فهمه الى تقدير لفظ آخر •

السماحة هي بذل ما لا يجب تفضلا كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

المسامحة ترك ما يجب تنزهها كذا في الجرجاني •]

فصل الخاء المعجمة • السلخ بالفتح وسكون اللام قسم من سرقة الاشعار ويسمى الماما ايضا [وهوان تعمد الى بيت فتضع مكان كل لفظ لفظا آخر في معناه وتجعله بيتا آخر مثل ان تقول في قول الشاعر • شعر • دع المكارم لا ترحل لبغيته • واقعد فانك انت الطاعم الكاسي • هكذا • شعر • ذر المآثر لا تذهب لمطلبها • واجلس فانك انت الآكل الالبس • كذا في الجرجاني] ويجيء في فصل القاف من هذا الباب •

فصل الدال المهملة • السجود بضم السين في اللغة الخضوع وفي الشرع وضع الجبهة او الانف على الارض وغيرها كذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوة • وعند الصوفية عبارة عن سحق آثار البشرية ومحققها باستمرار ظهور الذات المقدسة كذا في الانسان الكامل • وسجود قلب در اصطلاح صوفيه عبارات است از فنا في الله نزد شهود عبد او را بحيثيتي كه استعمال جوارح باز ندارد او را از آن حالت بلكه از استعمال جوارح خبر ندارد كذا في لطائف اللغات • ويجيء في لفظ الصلوة •

مسجد در لغت سجده گاه را گویند [اما در اصطلاح علماء پس بفتح جیم موضع سجود را گویند هر جا كه باشد و بكسر جیم مكان معين خاص كه براي اداى نماز وقف كنند •] و در اصطلاح سالكان مظهر تجلي جمالي را گویند و قيل آستانه پير و مرشد كذا في كشف اللغات •

السجادة بالكسر بمعنى جاي نماز و نشان سجده در پيشاني كما في المنتخب وعند اهل السلوك هو من يستقيم على الشريعة والطريقة والحقيقة و من لم يكن كذلك لا يسمى سجادة الا رسماً

كون الخطوط المفروضة عليه متحاذاة * او يقال هو ما يماسه جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه في اي جهة تخرج فبقيد المستقيمة خرج سطح الكرة وبقيد اي جهة يخرج سطح الاسطوانة والمخروط المستديرين فانه و ان ماسته جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه لكن لا في اي جهة بل في بعضها و اما غير مستو وهو بخلافه فان كان بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه اي في ذلك السطح المقطوع دائرة اما في جميع الجهات كسطح الكرة او في بعضها كسطح المخروط والاسطوانة المستديرين فهو مستدير * وقد يخص السطح المستدير بالاول اي بما اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه الدائرة في جميع الجهات فيكون المستدير بهذا المعنى مرادفا للسطح الكروي * وقد يطلق على سطح الاسطوانة المستديرة و على سطح احدى نهايتيه نقطة والاخرى محيط دائرة تكون بحيث تتساوى الخطوط المخرجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط وهو السطح المخروطي * و ان لم يكن السطح الغير المستوي بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه دائرة في جميع الجهات او في بعضها يسمى منحنيا ومحدبا هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب * قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجعفي السطح المستدير يطلق على معنيين أحدهما عام شامل لسطح الاسطوانة والمخروط والبيضي وغيرها وهو الذي اذا قطع بسطح مستو في بعض الجهات تحدث دائرة وتانيهما خاص وهو الذي اذا قطع بسطح مستو في اي جهة كانت تحدث دائرة وقد يطلق السطح المستدير على بعضه انتهى * ثم ان كلا من المستوي والمستدير اما متواز او غير متواز ويجيء في لفظ التوازي في فصل الياء التحتانية من باب الواو * والسطح المحدب والسطح المقعر من الفلك يجيء في فصل الكاف من باب الفاء *

السطح التنيني هو قطعة من سطح الكرة يحيط بها نصف محيطي دائرتين عظيمتين المفروضتين على سطح تلك الكرة والمجسم الذي يحيط به هذا السطح ونصفا سطحي الدائرتين المذكورتين يسمى ضلع الكرة هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في الفصل الاول من الباب الرابع *

السطوح المتشابهة هي التي زواياها متساوية و اضلاعها المحيطة بالزوايا المتساوية متناسبة * السطوح المتكافئة الاضلاع هي التي اضلاعها متناسبة على التقديم والتأخير اي يقع في كل منها مقدم وتال كما اذا كان شكلان نسبة ضلع من احدهما الى ضلعه من الآخر كنسبة ضلع آخر من الآخر الى ضلع آخر من الاول كذا في تحرير اقليدس و حواشيه في صدر المقالة السادسة *

السطح المطوق قد ذكر في لفظ الحلقة في فصل القاف من باب الحاء المهمة *

المسطح بفتح الطاء المشددة عند المحاسبين والمهندسين يطلق على شكل يحيط به خط واحد او اكثر كما يجيء في فصل اللام من باب الشين المعجمة وعلى شكل مسطح قائم الزوايا يحيط باحدى زواياه خطان مختلفان كما في حاشية تحرير اقليدس وهذا هو المستطيل فعلى هذا يكون مباننا للمربع * وفي تلك

ليدفعه الى صديقه في بلدة وانما يدفعه على سبيل القرض لا على طريق الوديعة لان ذلك التاجر لا يدفع عين ذلك المال بل انما يؤديه مثله فلا يكون وديعة وانما يقرضه ليستفيد المقرض سقوط خطر الطريق وبعبارة اخرى هي ان يقرض انسانا ليقتضيه المستقرض في بلد يريد المقرض يستفيد به سقوط خطر الطريق وهو في معنى الحوالة وهذا مكروه لانه نوع نفع استفاد به المقرض وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قرض جر نفعا هكذا في الهداية والكفاية * [

فصل الحاء المهملة * [السبحة الهباء فانه ظلمة خلق الله فيها الخلق ثم رش عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطأ ضل وغوى كذا في الجرجاني * وفي الامطلاحات الصوفية هي الهباء المسماة بالهولوى لكونها غير واضحة ولا موجودة الا بالصور لا بنفسها * [**التسبيح** تنزيه الحق عن نقائص الامكان و امارات الحدوث وعن عيوب الذات والصفات وكذلك التقديس كذا في الجرجاني *]

المنسرح اسم فاعل است از انسراح بمعني برهنه شدن و بيرون آمدن از جامه و در اصطلاح اهل عروض اسم بحريست از بحور مشترکه در ميان عرب و عجم و اصل اين بحر مستفعلن مفعولات بضم تا است چهار بار و اين بحر در نقصان ارکان بحدي ميرسد که آنچه بر وزن دو رکن است همچون من يشتري الباذ نجان که بر وزن مستفعلن مفعولات است در اشعار عرب آنرا مصراع تمام ميدارند و اين نقصان و اختصار را به بيرون آمدن از جامه تشبيه کرده اند و اين بحر را منسرح گفته و اين بحر مثنى و مسدس هر دو مستعمل است کذا في عروض سيفي [و نيز در عروض سيفي مذکور است که اين بحر را از ان جهت منسرح کونيه که انسراح در لغت آساني و رواني است و چون در ارکان اين بحر سببها مقدم اند بر وتد آسان تر گفته مى شود] و تحقيق زحافهاي اين بحر از کتب عربيه و فارسيه عروض معلوم بايد کرد *

السطح بالفتح و سکون الطاء المهملة بمعني بام و بالاي هر چيز کما في الصراح و عند بعض المتکلمين هو الجواهر الفردة المنظمة في جهتين فقط اي في الطول و العرض و قد يسمي سطحاً جوهرياً و عند الحكماء هو العرض المنقسم في جهتين فقط [اي العرض الذي يقبل الانقسام طولاً و عرضاً لا عمقاً و نهايته الخط و الخط عرض يقبل الانقسام في جهة واحدة اي طولاً فقط و نهايته النقطة و النقطة عرض لا يقبل الانقسام اصلاً اي لا طولاً و لا عرضاً و لا عمقاً] و السطح يسمي بسيطاً ايضاً وهو عندهم قسم من المقدار الذي هو الكم المتصل كما يجيى في موضعه وهو قسمان اما مفرد و هو ما يعبر عنه باسم واحد كثلثة و كجذر خمسة و اما مركب و هو ما يعبر عنه باسمين و يسمي ذا الاسمين كثلثة و جذر خمسة مجموعين وايضاً اما مستو و هو ما يكون الخطوط المستقيمة المفروضة عليه متجانسة اي متقابلة بان لا يكون بعضها ارفع و بعضها اخفض فخرج سطح الكرة لعدم كون الخطوط المفروضة عليه مستقيمة و سطح الاسطوانة و المخروط المستديرين لعدم

للبلد وقد تسمى بقوس انحراف سمت القبلة ايضا و بانحراف سمت القبلة ايضا و قد يطلق سمت القبلة على هذه القوس ايضا على ما ذكره القاضي الرومي فقوس من دائرة الافق فيما بين دائرة نصف النهار والدائرة المارة بسمت رؤس اهل البلد ورؤس اهل مكة فنقول البلد بالقياس الى مكة شرفها الله ان كان شماليا فقط او جنوبيا فقط فهما تحت نصف نهار واحد فيتوجه المصلي على الاول الى نقطة الجنوب وعلى الثاني الى نقطة الشمال فنقطتا الشمال والجنوب هما سمت القبلة وليس ههنا للبلد قوس سمت القبلة • وان كان البلد شرقيا عنها او غربيا فقط او واقعا عنها بين الشرق والشمال او الشرق والجنوب تفرض هناك دائرة عظيمة تمر بسمتي رأس اهل البلد ومكة و تقاطع افق على نقطتين غيرنقطتي الشمال والجنوب فتتأخر قوس من الافق بين احدهما وبين احدى نقطتي الشمال والجنوب فتلك القوس هي سمت القبلة للبلد لان المصلي يجب ان ينحرف عن نقطة الجنوب او الشمال بمقدار تلك القوس ليكون مواجها للقبلة هكذا ذكر السيد الشريف في شرح الملخص • قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجعفي هكذا وقع في كتب الهيئة من غير تعيين ان هذه القوس من اي ربع من اربع الافق تؤخذ والتحقيق ان مكة ان كانت غربية عن البلد وكان طولها اقل من طولها فان وقعت نقطة تقاطع الدائرة السميتية في الربع الغربي الجنوبي كانت قوس سمت من ذلك الربع مبدأة من نقطة الجنوب و ان وقعت في الربع الشمالي كانت قوس سمت منه مبدأة من نقطة الشمال وان كان طول مكة اكثر من طولها كانت نقطة تقاطع السميتية في الجانب الشرقي ومبدأ سمت على قياس مامرو ان كان طول مكة مثل طول البلد لا يكون للبلد سمت قبلة بهذا المعنى • وقال في شرح بيست باب خط سمت قبله فصل مشترك است ميان سطح افق حسي ودائرة عظيمة كه بسمت راس مكة ورأس بلد مفروض گذرد و سمت قبله نقطة تقاطع اين دائرة است با افق بلد آن تقاطع كه در جهت مكة بود وانحراف سمت قبله قوسي است از دائرة افق ما بين خط سمت قبله و خط نصف النهار بشرطيكه از ربع زياده نبود • و خط نصف النهار فصل مشترك است ميان سطح افق حسي ودائرة نصف النهار •

فصل الجيم * السحج بفتح السين و الحاء المهملة في اللغة خراشيدن و پوست باز کردن و يقال حقيقة عند اطباء على تفرق اتصال منبسط في سطح عضوزال معه شيء من ظاهر ذلك السطح عن موضعه ومجازا على ما كان من هذا التفرق في السطح الباطن من الامعاء ثم اشتهر هذا المجاز عندهم حتى اذا اطلق لفظ السحج بادر منه هذا المعنى الى الفهم كذا في بحر الجواهر وقد سبق في لفظ الخدش ايضا في فصل الشين من باب الخاء المعجمتين •

[**السفاتج** جمع سفتجة معرب سفته و سفته بمعنى الشيء المحكم و سمي هذا القرض به لاحكام امرة • وفي المغرب السفتجة بضم السين و فتح التاء واحدة السفاتج و صورتها ان يدفع الى تاجر مالا قرضا

وتمام السمات قوس منه بين نقطة السمات ونقطة المشرق والمغرب بشرط ان تكون اقل من الربع فعلى هذا مبدأ السمات نقطتا الشمال والجنوب وتكون دائرة نصف النهار هي دائرة اول السموت وتكون اول السموت مسماة بدائرة المشرق والمغرب كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجعمني * وقال في شرح التذكرة اعلم ان عرض تسعين مستثنى من هذه الاحكام لعدم تعيين نقطتي المشرق والمغرب ونقطتي الشمال والجنوب هناك * واعلم ايضا ان النقطة المطلوب ارتفاعها او انحطاطها ان كانت في شمال اول السموت فالسمات شمالي وان كانت في جنوبها فالسمات جنوبي وان كان الارتفاع او الانحطاط شرقيا فالسمات شرقي وان كان غربيا فهو غربي انتهى * بدانكه اسطرابي كه بران دوائر سموت رسم كنند يعنى دوائر ارتفاع آنرا اسطراب سمات خوانند *

سمت الرأس عند اهل الهيئة نقطة من الفلك ينتهي اليها الخط الخارج من مركز العالم على استقامة قامته الشخص ويقابله سمت القدم وسمت الرجل بكسر الراء المهملة * اعلم انه اذا قام شخص على طرف قطر من اقطار الارض واخرج ذلك القطر على استقامة قامته من الطرفين الى سطح الفلك الاعلى حدثت فيه نقطتان فالتى منهما اقرب من ذلك الشخص تسمى سمت الرأس لانها اقرب الى رأسه والاخرى سمت القدم وسمت الرجل * واما ما قيل ان سمت الرأس هو ما يحاذي رأس ذلك الشخص ففيه ان المقصود وان كان ظاهرا لكن يرد على ظاهرة ان سمت القدم ايضا على محاذاة رأسه كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة *

سمت الطالع عندهم قوس من الافق بين فلك البروج اي نقطة الطالع وبين دائرة الارتفاع فان الافق وفلك البروج يتقاطعان على نقطتين تسمى احدهما وهي التي في جهة المشرق بالطالع والاخرى وهي التي في جهة المغرب بالغارب وهما قد تكونان بعينهما نقطتي المشرق والمغرب كما اذا كان الاعتدالان على الافق وقد تكونان غيرهما فدائرة الارتفاع اذا قطعت الافق على غير نقطتي الطالع والغارب فهناك قوس من الافق بين الطالع وبين نقطة تقاطع دائرة الارتفاع مع الافق وتلك القوس بشرط كونها من الافق الشرقي تسمى قوس السمات من الطالع اذ لو كانت من الافق الغربي فلا تسمى سمت الطالع فالمراد بالافق في التعريف هو الافق الشرقي * ثم ان سمت الطالع يتحد بسمت الارتفاع المذكور سابقا اذا كان الطالع احد الاعتدالين * واعلم ان دوائر الارتفاع غير متناهية ولا يعلم ان المراد ههنا اي دائرة منها ولا شبه ان تراد منها دائرة ارتفاع كوكب يستخرج الطالع منه وان دائرة الارتفاع اذا مرت بالجزء الطالع لا يكون له سمت وكذا اذا انطبقت دائرة البروج على الافق في عرض يساري تمام الميل الكلي فانه لا يكون حينئذ سمت طالع هذا خلاصة ما ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجعمني *

سمت القبلة عندهم نقطة من الافق اذا واجهها الانسان كان مواجهها للقبلة * واما قوس سمت القبلة

السمت بالفتح و سكون الميم فى اللغة بمعنى راء و روش نيك و راء راست يافتن و عند
 اهل الهيئة قوس من الافق محصورة بين الدائرة السميتية اى دائرة الارتفاع المسماة بدائرة السميت ايضا
 وبين دائرة اول السموت المسماة ايضا بالدائرة المشرق و المغرب و هي دائرة عظيمة تمر بقطبي الافق و قطبي
 نصف النهار * و قطبا اول السموت نقطتا الشمال و الجنوب و هي تقطع نصف النهار على نقطتي سمت الرأس
 و القدم على زوايا قوائم * و قطبا نصف النهار نقطتا المشرق و المغرب * و قطبا الافق نقطتا سمت الرأس
 و القدم فدائرتا الافق و نصف النهار تمران بقطبي اول السموت * و دائرة الارتفاع و هي العظيمة المارة
 بقطبي الافق و بكوكب ما تقطع الافق بنقطتين على زوايا قوائم و هما غير ثابتتين بل منتقلتان على دائرة
 الافق بحسب انتقال الكوكب من موضع الى موضع فى الارتفاع و الانحطاط و تسمى كل واحدة من نقطتي
 التقاطع نقطة السميت و النقطة السميتية و الخط الواصل بين هاتين النقطتين يسمى خط السميت
 و بحسب انتقال التقاطعين ينتقل ايضا قطبا الدائرة السميتية على الافق * و القوس الواقعة من دائرة الافق
 بين احدى نقطتي التقاطع اى بين احدى نقطتي السميت و بين احدى نقطتي المشرق و المغرب
 تسمى قوس السميت * فمبدأ السميت نقطتا المشرق و المغرب و تمام السميت هي القوس الواقعة من
 الافق بين احدى نقطتي السميت و بين احدى نقطتي الجنوب و الشمال فابتداء السميت من دائرة
 اول السموت و لذا سميت بها فان دائرة الارتفاع اذا انطبقت عليها كانت دائرة الارتفاع بحيث ليس
 لها قوس سمت لان نقطتي التقاطع قد انطبقتا على نقطتي المشرق و المغرب فلا تنحصر من الافق قوس
 بين احديهما و بين احدى نقطتي المشرق و المغرب و اذا فارتقتا دائرة الارتفاع ابتداء السميت و تتزايد الى
 ان تنطبق دائرة الارتفاع نصف النهار و حينئذ تصير قوس السميت ربعا من الدور و لا يكون هناك تمام
 سمت هذا * و قال عبد العلي البرجندي الظاهر ان نقطة السميت هي نقطة التقاطع التي هي اقرب الى
 الكوكب فتكون قوس السميت هي الواقعة بين تلك النقطة و مشرق الاعتدال و مغربه ايهما يكون اقرب *
 و القوس الواقعة فى الربع المقابل بين التقاطع الآخر و مغرب الاعتدال او مشرقه و ان كانت مساوية
 لقوس السميت لكن لا تسمى قوس السميت كما لا يخفى على من يزاول الاعمال الحسابية انتهى * و بالنظر
 الى هذا قال عبد العلي القرشي في رسالة فارسية دائرة ارتفاع عظيمه ان بود كه بدو قطب افق و بنقطة
 مفروضه از فلک البروج گذرد و قوسي از افق كه ميان اين دائرة و دائرة اول السموت گذرد از جانب
 اقرب آن را قوس سمت آن نقطة مفروضه گویند و سمت ارتفاع آن نقطة نیز گویند اگر آن نقطه فوق
 الارض باشد و اگر تحت الارض بود سمت انحطاط آن نقطه گویند انتهى * پس قوس سمت اعم است
 از سمت ارتفاع و سمت انحطاط هذا الذي ذكره المشهور * و ذهب طائفة الى عكس هذا فقالوا قوس
 السميت قوس من الافق بين نقطة السميت و نقطة الشمال و الجنوب بشرط ان لا يكون اكثر من الربع

والصوم ومعالم الحج وذلك للتنبيه على ان الاولى بحال السائلين ان يسئلوا عن الغرض لا عن السبب فانهم ليسوا ممن يطلعون بسهولة على ما هو من دقائق علم الهيئة وايضا لا يتعلق لهم به غرض وايضا لم يعط الانسان عقلا بحيث يدرك به ما يريد من حقائق الاشياء وماهياتها ولهذا لم يجب في الشريعة البحث عن حقائقها انتهى *]

الاسهاب بالهاء عند اهل المعاني اعم من الاطئاب وهو التطويل لفائدة او لا لفائدة * وقيل هو الاطئاب ويجيء في فصل الباء الموحدة من باب الطاء المهمة *

فصل التاء المثناة الفوقانية * السبات بالضم وفتح الموحدة النوم واصله الراحة قال الله تعالى وجعلنا نومكم سباتا * وعند الاطباء نوم طويل غرق ثقيل والمراد بالطويل ان يكون زائد المقدار على النوم الطبيعي والغرق ان لا يكون مخلوطا بالتململ والحركة كنوم الصحاح فانه لا يخلو عن ادنى تململ وحركة من جانب الى جانب وبالثقل ان يكون صاحبه عسر التذبة بالتنبيه هكذا في بحر الجواهر والاقسرائي * **السبات السهري** عند الاطباء اسم لورم دماغي عن بلغم و صفراء فهو علة سرسامية مركبة من السرسام البارد والحر * وعلامته مركبة من علامتي السرسامين وقد يغلب البلغم فتغلب علاماته ويسمى سباتا سهريا وقد تغلب الصفراء فتغلب علاماتها ويسمى سهرا سباتيا * وعلاجه مركب من علاجي السرسامين * وقد يسميه البعض بالشخوص وليس كذلك بل الشخوص نوع من الجمود كذا قال الشيخ هكذا في بحر الجواهر والموجز *

السكت بالفتح وسكون الكاف عند القراء هو قطع الصوت زمنا دون زمن من غير تنفس واختلفت الفاظ الائمة في التأدية عنه بما يدل على طول وقصره فعن حمزة رحمه الله في السكت على الساكن قبل الهمزة سكتة يسيرة * وقال الاثناني سكتة قصيرة * وعن الكسائي سكتة مختلصة من غير اشباع * وقال ابن غليون وقفة يسيرة * وقال مكّي وقفة خفيفة * وقال ابن شريم دقيقة * وعن قتيبة من غير قطع نفس * وعن الداني سكتة لطيفة * وعن الجعفر قطع الصوت زمنا قليلا اقصر من زمن اخراج النفس لانه ان طال صار وقفا * وفي عبارات آخر قال ابن الجذري والصحيح انه مقيد بالسمع والنقل ولا يجوز الا فيما صحت الرواية به بمعنى مقصود بذاته * وقيل يجوز في رؤس الآي مطلقا حالة الوصل لقصد البيان كذا في الاتقان * وقد يطلق على الوقف ويجيء في فصل الفاء من باب الواو مع بيان الفرق بينه وبين القطع والوقف * **والسكتة** بالفتح عند الاطباء هي تعطل الاعضاء عن الحس والحركة الا التنفس لسدة كاملة في بطون الدماغ الثلاثة ومجاري روجه وهذا المرض قد يسمى باسم عرض يلزمه وهو السكوت كما يسمى الصرع باسم عرض يلزمه وهو السقوط * والفرق بين الميت والمسكوت يعسر جدا ولذا حرم الدفن الى تيقن الحال وظهور الموت هكذا في بحر الجواهر والاقسرائي *

حذرا من الاطئاب فان شئت فارجع الى كتب المنطق *

سلب المزيد وسلب القديم يذكر في لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين المهمة •
 اسلوب الحكيم عند اهل المعاني هو تلقي المخاطب بغير ما يتقرب بحمل كلامه على خلاف
 مراده تنبيهه على انه هو الاولى بالقصد وهو من خلاف مقتضى الظاهر كقول القبعثرى للحجاج حين
 قال الحجاج له مخوفا اياه لاحتلك على الادهم يعني به القيد مثل الامير يحمل على الادهم والاشهب [فابرز
 القبعثرى وعيد الحجاج في معرض الوعد و تلقاه بغير ما يتقرب بان حمل لفظ الادهم الذي في كلام
 الحجاج على الفرس الادهم اي الذي غلب سواده حتى ذهب البياض الذي فيه وضم اليه الاشهب
 اي الذي غلب بياضه حتى ذهب ما فيه من السواد قرينة على تعيين مراد القبعثرى ودفعاً لمراد
 الحجاج فان مراد الحجاج انما هو القيد فنبه على ان الحمل على الفرس الادهم هو الاولى بان يقصده الامير
 اي من كان مثل الامير في السلطنة و بسط اليد فجدير بان يفصد بان يعطى المال لا ان يفصد بان يقيد
 ويعذب بالنكال ثم قال الحجاج له ثانيا اردت به الحديد فقال القبعثرى الحديد خير من البليد فحمل الحديد
 ايضا على خلاف مراد الحجاج اي الجلد الماضي في الامور * واصل القصة ان القبعثرى الشاعر كان جالسا
 في بستان مع جملة الادباء و كان الزمان زمان الحصرم فجرى ذكر الحجاج في ذلك المجلس
 فقال القبعثرى تعريضا على الحجاج اللهم سدد وجهه واقطع عنقه واسقني من دمه فأخبر الحجاج
 بذلك فاحضر القبعثرى و هدهده فقال القبعثرى اردت بذلك الحصرم فقال له الحجاج لاحتلك
 الى آخر القصة فانظر الى ذكاة القبعثرى فقد سخر الحجاج بهذا الاسلوب حتى تجاوز عن جريمته
 واحسن اليه و انعم عليه هكذا في المطول و حاشية الجلي في آخر الباب الثاني * [ولفظ الاسلوب
 بضم الهمزة وسكون السين بمعنى روشن و راه و وجه التسمية ظاهر] وفي اصطلاحات الجرجاني
 اسلوب الحكيم هو عبارة عن ذكر الهمم تعريضا للمتكلم على تركه الهم كما قال الخضر عم حين سلم عليه
 موسى عم انكرا لسلامه لان السلام لم يكن معهودا في تلك الارض بقوله آنى بارضك السلام فقال
 موسى عم في جوابه انا موسى كانه قال اجبت عن اللائق بك و هو ان تستفهم عني لا عن سلامي
 بارضي فقول موسى هو اسلوب الحكيم انتهى] * [وفي المطول و يلقي السائل بغير ما يتقرب تنزيل
 سؤاله منزلة غيره تنبيهه على ان ذلك الغير هو الاولى بحال السائل او المهم له كقوله تعالى يسئلونك
 عن الاهلة قل هي مواقيت للناس و الحج فقد سألوا عن السبب في اختلاف القمر في زيادة النور
 و نقصانه حيث قالوا ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يتزايد قليلا قليلا حتى يمتلأ ويستوي ثم
 لايزال ينقص حتى يعود كما بدأ ولا يكون على حالة واحدة فاجيبوا ببيان الغرض من هذا الاختلاف و هو
 ان الاهلة بحسب ذلك الاختلاف معالم يوقت بها الناس امورهم من المزارع و المتاجر و آجال الديون

و نحمل ذلك السلب على الموضوع فانه اذا لم يصدق ايجاب المحمول على الموضوع يصدق سلبه عليه فتكرر اعتبار السلب فيها بخلاف السالبة فان فيها اربعة امور تصور الموضوع و تصور المحمول و تصور النسبة الايجابية و سلبها و في السالبة المحمول خمسة اشياء و هي تلك الامور الاربعة مع حمل السلب على الموضوع و هكذا الحال في السالبة الموضوع فانه قد حمل فيها سلب العنوان على الموضوع و من ههنا تسمعونهم يقولون معنى السالبة المحمول ان الموضوع شئ سلب عنه المحمول و معنى السالبة الطرفين ان شئنا سلب عنه الموضوع هو شئ سلب عنه المحمول و معنى السالبة ان الموضوع سلب عنه المحمول فالسالبة و سالبة المحمول تشتركان في ان السلب خارج عن المحمول فيهما جميعا و انما الفرق بينهما بزيادة اعتبار كما عرفت فلذا لا استدعيان وجود الموضوع * و اما الفرق بين السالبة و سالبة الطرف سواء كانت سالبة الموضوع او سالبة المحمول او سالبة الطرفين و بين المعدولة الموضوع و معدولة المحمول و معدولة الطرفين فبخروج السلب و عدم خروجه هذا ما قالوا * و فيه نظر لان قولهم نعود و نحمل ذلك السلب على الموضوع يقتضي ان يكون السلب جزا من المحمول و هو يناقض قولهم ان السلب خارج عن المحمول فيهما معا * و كذا الحال في سالبة الموضوع الا ان يتكلف و يقيد الموضوع و المحمول بالاولين اللذين و رد عليهما السلب و على هذا يدخل اقسام سالبة الطرف في المحصلة فلا بد من تخصيص قولهم ان الموجبة المحصلة تقتضي وجود الموضوع بماعدا سالبة المحمول او تخصيص تقسيم المعدولة و المحصلة بما بقي على موضوعه و محموله الاولين بان لم يرجع في موضوعه من وضع الى وضع آخر و لا في محموله من حمل الى حمل آخر حتى تخرج اقسام سالبة الطرف من القسمين معا * و ايضا المقدمة القائلة بان ثبوت الشئ يستلزم ثبوت المثبت له لا يستثنى العقل منها الامر السلبى * و ايضا المفهوم من كلام الشيخ و غيره ان الايجاب مطلقا يقتضي وجود الموضوع و انه لا فرق بين ما سموه سالبة المحمول و المعدولة فالموجبة مطلقا تقتضي وجود الموضوع لاجل معنى الرابطة لا اقتضاء المحمول ذلك * و الحق ان السالبة المحمول على ما اعتبره المتأخرون قضية ذهنية لان اتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه انما هو في الذهن فتقتضي وجود الموضوع في الذهن لا في الخارج فيكون بينها وبين السالبة الخارجية تلازم و يرد عليه ان نفس السلب و ان كان امرا اعتباريا ذهنيا لكن يجوز ان يكون الاتصاف به في الخارج لما تقرر ان الاتصاف الخارجي لا يستدعي وجود الصفة في الخارج بل انما يقتضي وجود الموصوف فيه كما في الاتصاف بالعمى * و يمكن ان يجاب بان الموجبة السالبة المحمول يصدق عند عدم موضوعها في الخارج مطلقا كما في قولك العمى ليس بموجود و قد تقرر ان الايجاب مطلقا يستدعي وجود الموضوع فلا بد ان تكون هذه القضية ذهنية لوجود الموضوع في الذهن فكذا سائر الموجبات السالبة المحمول لعدم الفرق * و لا يخفى ان للمناقشة فيه مجالا و قد بقيت ههنا ابحاث تركناها

من المعلوم الذي هو القضية * أعلم انهم قالوا الموجبة تستدعي وجود الموضوع دون السالبة يعني ان صدق الموجبة يستلزم وجود الموضوع حال ثبوت المحمول له و اتحاده معه في ظرف ذلك الموضوع ان ذهنا فذهنا و ان خارجا فخارجا و ان ساعة فساعة و ان دائما ف دائما بخلاف صدق السالبة فانه لا يستلزم وجود الموضوع بل قد يصدق بانتفاءه ضرورة ان ما لا يثبت له في نفسه فكيف يثبت له غيره لكن تحقق مفهوم السالبة في الذهن يستلزم وجود موضوعه في الذهن حال الحكم فقط قال شارح اشراق الحكمة قولنا لا بد للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف النفي فانه يجوز على المنفي ليس معناه ما يسبق الى الفهم وهو ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الخارج دون موضوع الموجبة على ما ظن و علل به كون السالبة اعم من الموجبة لان موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما في الخارج كقولنا اجتماع الضدين محال ولا ان موضوع الموجبة يجب ان يتمثل في خارج او ذهن دون موضوع السالبة لان موضوع السالبة لا بد ان يكون كذلك بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت اي اذا اخذ من حيث هو غير ثابت على معنى ان للعقل ان يعتبر هذا في السلب بخلاف الاثبات فانه وان صح على الموضوع الغير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث ان له ثبوتاً لان الاثبات يقتضي ثبوت شيء حتى يثبت له شيء ولذا صح ان يقال المعدوم من حيث هو معدوم ليس بزيد ولا يصح ان يقال بانه من حيث هو معدوم زيد بل من حيث له ثبوت في الذهن ولغفلة الجمهور عن هذه الحيثية لدقتها وغموضها ظن ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة ولا يصح ذلك الا بان يؤل بما ذكرنا ويقال مرادهم منه ان السلب يصح عن المعدوم من حيث هو معدوم دون الايجاب فيستقيم ولا يرد الاشكال فتمحض بما ذكرنا ان المراد بوجود الموضوع في الموجبة والسالبة شيى واحد وهو تمثله في وجود او وهم ليحكم عليه بحسب تمثله وان السالبة البسيطة انما تكون اعم من الموجبة المعدولة المحمول اذا كان موضوعها غير ثابت واخذ من حيث هو غير ثابت لاستحالة اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث هو غير ثابت او منتف لتوقف اثبات الشيء للشيء على ثبوته في نفسه * واما ان لم يؤخذ من حيث هو غير ثابت بل اخذ من حيث ان له ثبوتاً في الذهن فيمكن اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث له ثبوت و تتلازمان حينئذ لكن نحن لانأخذ موضوع السالبة من حيث هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت اي متمثل في وجود او وهم على ما هو المصطلح والمتعارف وعلى هذا تتلازمان في جميع القضايا انتهى ما في شرح اشراق الحكمة * ثم أعلم ان متأخري المنطقيين اعتبروا قضية سالبة المحمول و حكموا بان موجبتها مساوية للسالبة البسيطة فكما ان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع فكذلك الموجبة السالبة المحمول * و فرقوا بينهما بان في السالبة المحمول زيادة اعتبار ان في السالبة نتصور الطرفين و النسبة بينهما و نرفع تلك النسبة و في سالبة المحمول نتصور الطرفين و النسبة و نرفعها ثم نعود

باسم العلة فاحفظ هذه الاصطلاحات المختلفة حتى لا يقع لك خبط في عبارات القوم هكذا يستفاد من نور الانوار شرح المنار والتوضيح والتلويح •

السحاب بالفتح بمعنى ابرو يطلق ايضا على قرحة اقل حجما من القثام والقثام قشور شبيهة بالدخان منتشرة في سواد العين كذا في بحر الجواهر • وفي الموجز والسحاب قرحة على سواد العين اصغر واشد عمقا وبيضا انتهى • ويطلق ايضا على الرسوب الطاني • ويسمى غماما ايضا وقد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

الانسحاب هو عند النحاة سبق في لفظ التابع في فصل العين المهملة من باب التاء المثناة الفوقانية • **السكوب** بالفتح هو ان تغلى الادوية وتصب على العضو قليلا قليلا ويجيء في لفظ النطول في فصل اللام من باب النون • وفي بحر الجواهر السكوبات بالفتح هي السيالات التي تصب على الاعضاء قليلا قليلا عن قريب قال ابو الفرج الفرق بينه وبين النطول ان النطول يستعمل في الشيء الغليظ ويشبه ان يكون من النطل وهو الدردي والسكوب يستعمل في الشيء الرقيق •

السلب بفتح السين واللام لغة المسلوب اي ما ينزع من الانسان وغيره شرعا مركب القليل وما عليهما اي على المركب والقتيل من السلاح والثياب والسر واللباس وغيرها بخلاف ما معه من غلام او مركب آخر او الامتعة وغيرها فانه ليس بسلبه بل من جملة الغنائم فلا يدخل تحت قول الامام من قتل قتيلا فله سلبه هكذا في البرجندي وجامع الرموز في كتاب الجهاد • وعند الصوفية السلب بسكون اللام هو ما في كشف اللغات سلب در اصطلاح سالكان سلب اختيار سالك را گرند در جميع احوال واعمال ظاهري وباطني • ويطلق السلب عند المنطقيين والحكام سواء كان بفتحين او بفتح الاول وسكون الثاني على مقابل الايجاب قالوا الايجاب والسلب قد يراى بهما الثبوت واللايثبوت فثبوت شيء لشيء ايجاب وانتفائه عنه سلب وقد يعبر عنهما بالوقوع واللاوقوع وبوقوع النسبة ولا وقوعها وقد يراى بهما ايقاع النسبة وانتزاعها اي رفعها • وبعبارة اخرى الايجاب ايقاع النسبة الثبوتية والسلب رفع الايجاب اي الثبوت اذ لو اريد به الايقاع لزم ان لا يتحقق السلب الا بعد تحقق الايجاب فيجب ان توقع النسبة في كل سالبة وترفعها وهل هذا الا تناقض ويمكن ان يراى به الايقاع ويدفع اليراد بالفرق بين جزء الشيء وجزء مفهومه فان البصر ليس جزءا من العمى والا لم يتحقق الا بعد تحققه بل هو جزء من مفهومه فالاجاب جزء من مفهوم السلب وليس جزءا من السلب • ثم اعلم ان هذا المعنى هو المعتبر في ايجاب القضية وسلبها لا المعنى الاول والا لكانت كل قضية صادقة بالقضية الموجبة ما اشتمل على الايجاب والسالبة ما اشتمل على السلب اشتمال الدال على المدلول في القضية الملفوظة واشتمال المشروط على الشرط في القضية المعقولة كاشتمال الكل على الجزء حتى لا يرد ان الايقاع علم فكيف يكون جزء

كتسخن الماء بحقن الحرارة و باعتبار آخر الى مختلف وغير مختلف لانه اما ان يكون بحيث اذا
 فارق بقي تأثيره وهو المختلف او لا يكون كذلك وهو غير المختلف * ومن الاسباب الاسباب التامة هي
 الاسباب التي افادت البدن الكمال ومنها الاسباب الكلية وهي ما يلزم من وجوده حدوث الكائنات *
 وعند الاصوليين هو ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير ولا توقف للحكم عليه * فبقيد الطريق
 خرجت العلامة لانها دالة عليه لا طريق اليه اي مفضية اليه وبقيد عدم التأثير خرجت العلة وبقيد
 الاخير خرج الشرط * ثم طريق الشيء لابد ان يكون خارجا عنه فخرج الركن ايضا * وقد جرت العادة بان
 يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر في تعدد الاقسام
 اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الدوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام
 السبب اربعة سبب محض كدالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب
 مجازي كاليمين سبب لوجوب الكفارة وسبب له شبهة العلية كتعليق الطلاق بالشرط * ولما رأى صاحب التوضيح
 ان الرابع هو بعينه السبب المجازي قسم السبب الى ثلاثة اقسام ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة
 العلل فقسمة الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن
 السبب ما هو سبب مجازا اي مما يطلق عليه اسم السبب فالسبب المحض الحقيقي ما يكون
 طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم ولا وجوده ولا تعقل فيه معانى العلل بوجه ما لكن
 تتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب كدلالته انسانا ليسرق مال انسان فانها سبب حقيقي
 للسرقة من غير ان يكون موجبا او موجدا لها وقد تخللت بينها وبين السرقة علة هي فعل السارق المختار
 غير مضافة الى الدلالة اذ لا يلزم من دلالته على السرقة ان يسرقه البتة فان سرق لا يضمن الدال شيئا لانه
 صاحب سبب والسبب في معنى العلة هو الذي اضيفت اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم كسوق
 الدابة فانه سبب لما يتلف بها و علة التلف فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق لان الدابة لا اختيار لها
 في فعلها ولذا يضمن سائقها ما اتلفته لان السبب حينئذ علة العلة والسبب المجازي كاليمين بالله
 او الطلاق والعناق لوجوب الكفارة او لوجود الجزاء فان اليمين شرعت للبر والبر لا يكون طريقا الى الكفارة
 او الجزاء ابدا ولكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا مجازا باعتبار
 ما يؤل ولكن ليس هو بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة هذا * ثم اعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان
 شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان بصنعه
 فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن
 هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف
 وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره يخص

مساويا او اقلها يسمى ذلك السبب سببا اتفاقيا و المسبب غاية اتفاقية * قيل ان كان السبب مسلجما لجميع شرائط التأدي كان التأدي دائما و السبب ذاتيا و المسبب غاية ذاتية و الا امتنع التأدي فلا يكون سببا اتفاقيا * و لا غاية اتفاقية و اجيب بان كل ما هو معتبر في تحقق التأدي بالفعل جزء من السبب ان انتفاء المانع و استعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شئ منهما جزء منه فالسبب اذا انفك عنه بعض هذه الامور انفكاكا مساويا لاقتترانه او انفكاكا راجحا عليه فهو السبب الاتفاقى و المسبب الغاية الاتفاقية و الا فهو السبب الذاتي و المسبب الغاية الذاتية كذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في فصل القوة و الفعل * وعند اطباء هو اخص مما هو عند الحكماء قال في بحر الجواهر و اما اطباء فانهم يخصون باسم السبب ما كان فاعلا و لا كل سبب فاعل بل ما كان فعله في بدن الانسان أولا و لا كل ما كان فعله كذلك فانهم لا يسمون الامراض اسبابا مع انها فاعلة الاعراض في بدن الانسان بل ما كان فاعلا لوجود الاحوال الثلث اي الصحة و المرض و الحالة الثالثة او حفظها سواء كان بدنيا او غير بدني جوهر كان كالغذاء و الدواء او عرضا كالحرارة و البرودة ولذا عرفوه بما يكون فاعلا و لا فيجب عنه حدوث حالة من احوال بدن الانسان او ثباتها وقد يكون الشئ الواحد سببا و مرضا و عرضا باعتبارات مختلفة مثلا السعال قد يكون من اعراض ذات الجنب و ربما استحكم حتى صار مرضا بنفسه و قد يكون سببا لانصداع عرق و لفظ او في التعريف لتقسيم المحدود دون المحد فهو اشارة الى ان السبب على قسمين فالذي يجب عنه حدوث حالة من تلك الاحوال يسمى السبب الفاعل و المغير و الذي يجب عنه ثبوت حالة من تلك الاحوال يسمى السبب المديم و الحافظ * ثم السبب باعتبار دخوله في البدن و خروجه عنه ثلاثة اقسام لانه اما ان لا يكون بدنيا بان لا يكون خلطيا او مزاجيا او تركيبيا بل يكون من الامور الخارجة مثل الهواء الحار او من الامور النفسانية كالغضب فان النفس غير البدن يسمى بادئا لظهوره من حيث يعرفه كل احد من بدأ الشئ اذا ظهر و عرف بانه الشئ الوارد على البدن من خارج المؤثر فيه من غير واسطة و اما ان يكون بدنيا فان اوجب حالة من الاحوال المذكورة بغير واسطة كالاجاب العفونة للحمى و اصلا لانه يوصل البدن الى حالة و ان اوجبها بواسطة كالاجاب الامتلاء للحمى بواسطة العفونة يسمى سابقا لسبقها على الحمى بالزمان * و ايضا السبب ينقسم باعتبار آخر الى ضروري و غير ضروري لانه اما ان تمكن الحيوة بدونه و يسمى غير ضروري سواء كان مضادا للطبيعة كالسموم اولا كالتمرغ في الرمل و اما ان لا تمكن الحيوة بدونه و يسمى ضروريا و هو ستة جنس الحركة و السكون البدنيين و جنس الحركة و السكون النفسانيين و جنس الهواء المحيط و جنس النوم و اليقظة و جنس المأكول و المشروب و جنس الاستفراغ و الاحتباس و يسمى هذه بالاسباب الستة الضرورية و بالاسباب العامة ايضا و باعتبار آخر الى ذاتي و هو ما يكون تأثيره بمقتضى طبعه من حيث هو هو كتبريد الماء البارد و الى عرضي و هو ما لا يكون كذلك

وذلك ان المزاج العرضي اما ان يكون العضو معه قد بطل استعدادا للرجوع الى المزاج بسهولة او لا يكون كذلك والاول هو المتفق كالبرص والثاني هو المختلف كحمى العفن وعلى التفسير الاول يكون البرص من المختلف وحمى العفن من المستوي وبالجمله فالشيخ انما سمى المستقر مستويا لصيرورته كالمزاج الاصلي في عدم ظهور الالم وغير المستقر مختلفا لانه مخالف لمقتضى الاصلي في جانب الالم وجالينوس انما سمى العام مستويا لعمومه البدن كعموم المزاج الاصلي وغير العام مختلفا من حيث انه خلاف مقتضى الاصلي في عدم العموم وقد يكون سوء المزاج خلقيا وهو ما يكون في اصل الخلقة غير معتدل ويسمى مزاجا غير فاضل وقد يكون عارزيا وهو ما يكون في اصل الخلقة معتدلا لكن تغير عن الاعتدال بسبب سوء التدبير *

سوء الهضم عندهم هو ان لا ينهضم الطعام انهضاما تاما ويتغير في المعدة الى بعض الكيفيات الردية *
سوء القنية بالقاف ثم النون عندهم هو مقدمة الاستسقاء وسببه ضعف الكبد وسوء مزاجها فيصير اللون وبييض و ينهمج الاطراف والوجه والاجفان خاصة وربما فشا في البدن كله حتى صار كالعجين ويلزمه كثرة النفخ والقراقر و يخص هذا المرض باسم فساد المزاج كذا يستفاد من بحر الجواهر والاقسرائي * وسوء التاليف وسوء التركيب وسوء اعتبار الحمل عند المنطقيين يذكر جميعها في لفظ المغالطة في فصل الطاء المهملة من باب الغين المعجمة *

فصل الباء الموحدة * السبب بفتح السين والموحدة في اللغة الحبل وفي العرف العام هو كل شيء يتوصل به الى مطلوب كما في بحر الجواهر * [وفي الجرجاني السبب في اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم غير مؤثر فيه * والسبب التام هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط و السبب الغير التام هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط انتهى *] وعند اهل العروض يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما ما يسمى بالسبب الثقيل وهو حرفان متحركان نحو لك وثانيهما ما يسمى بالسبب الخفيف وهو حرفان ثانيهما ساكن مثل من * وعند الحكماء ويسمى بالمبدأ ايضا هو ما يحتاج اليه الشيء اما في ماهيته او في وجوده وذلك الشيء يسمى مسببا بفتح الموحدة المشددة وترادفه العلة فهو اما تام او ناقص والناقص اربعة اقسام لانه اما داخل في الشيء فان كان الشيء معه بالقوة فسبب مادي او بالفعل فسبب صوري و اما غير داخل فان كان مؤثرا في وجوده فسبب فاعلي او في فاعلية فاعله فسبب غائي ويجيء في لفظ العلة توضيح ذلك في فصل اللام من باب العين المهملة وقد صرح بكون هذا المعنى من مصطلح الحكماء هكذا في بحر الجواهر وشرح القانونجة * ثم انهم قالوا تأدي السبب الى المسبب ان كان دائميا او اكثرثيا يسمى ذلك السبب سببا ذاتيا و المسبب غاية ذاتية و ان كان التأدي

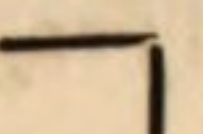
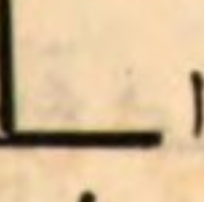
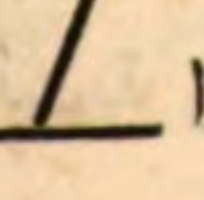
و المراد بالحدود السطوح اذ نهاية الجسم بالذات سطح وهذا اشمل مما قيل الزاوية المجسمة هي ما يحصل عند تلاقي السطحين لانه لايشتمل لمثل زاوية رأس المخروط فعلى هذا هي من الكيفيات المختصة بالكميات * وفي التذكرة الزاوية جسم احاط به سطوح ملتقية عند نقطة يتصل كل سطحين منها عند خط من غير ان يتحدا سطحاً واحداً انتهى فعلى هذا هي من باب الكم * وقد تطلق الزاوية على المقدار ذى الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل كذا في شرح المواقف * و زاوية القطعة عندهم هي التي يحيط بها قوس القطعة وقاعدتها و الزاوية التي في القطعة هي التي يحيط بها خطان يخرجان من طرفي قاعدة القطعة ويتلاقيان على اى نقطة تفرض من قوسها و الزاوية التي يحيط بها خطان يخرجان من نقطة ما على المحيط ويجوز ان قوساً منه يقال لها التي على تلك القوس كذا في تحرير اقليدس في حدود المقالة الثالثة * اعلم ان جيب الزاوية عندهم هو جيب قوس هي اى تلك القوس من مقدار تلك الزاوية و مقدار الزاوية المستقيمة الضلعين قوس بين الضلعين ومركز تلك القوس رأس تلك الزاوية و مقدار زاوية سطح الكرة التي ضلعاها من الدوائر العظام قوس بين الضلعين من دائرة عظيمة قطبها رأس تلك الزاوية والمعتبر من زوايا سطح الكرة زاوية ضلعاها من الدوائر العظام كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب وغيره *

باب السبين

فصل الهمزة * السبئية بالفتح وتخفيف الموحدة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب عبد الله بن سبأ قال عبد الله بن سبأ لعلي انت الله حقا فنفاه علي الى المدائن وقيل انه كان يهوديا فاسلم فظهر الاسلام للافساد في الدين وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى عليهما السلام مثل ما قال في علي وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعب اصناف الغلاة وقال ابن سبأ ان العلي لم يمت ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض ويملاها عدلا ومتبعوه يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين كذا في شرح المواقف *

سوء المزاج بالضم وسكون الواو عند الاطباء هو المرض المختص بعرضه للاعضاء المفردة أولاً وما يعرض للاعضاء المركبة يسمى سوء التركيب * ثم سوء المزاج قد يكون ساذجا وقد يكون ماديا ويجيى في لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم وقد يكون مختلفا وقد يكون مستويا * واختلفوا في تفسيرهما فقال جالينوس المختلف ماخص عضوا والمستوي ماعم جميع البدن وقال الشيخ المستوي هو الذي استقر جوهر العضو و صار في حكم المزاج الاصلي والمختلف ما لا يكون كذلك ولذلك لا يؤلم المستوي لانه بطلت المقاومة بينه وبين الطبيعة و يؤلم المختلف لوجود المقاومة

[الزنا وطى اي غيبة حشفة او اكثر من الرجل في قبل اي فرج انثى خال عن الملك اي ملك النكاح و اليمين وشبهته اي شبهة ملك النكاح وشبهة ملك اليمين كوطى معتدة البائن ومنكوحته نكاحا فاسدا مثل النكاح بلا شهود و النكاح بالمحارم نسبا او رضاعا او صهرا فان الوطى المترتب على عقد لا يكون زنا شرعا و لغة هكذا في جامع الرموز •]

فصل الياء * الزاوية فى اللغة بمعنى كنج و عند المهندسين تطلق بالاشتراك على معنيين •
 احدهما الزاوية المسطحة و تسمى بسيطة ايضا و هي هيئة عارضة للسطح المنحذب عند ملتقى خطين يحيطان به سواء كانا مستقيمين او غير مستقيمين او كان احدهما مستقيما و الآخر غير مستقيم فانه اذا اتصل خطان عند نقطة في سطح من غير ان يتحدا خطا واحدا عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدابية فيما بين الخطين و هي الزاوية هكذا  و قولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة و صارتا قوسا واحدة و امثالها ولا تعتبر في تحقق الزاوية احاطة الخطين بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط مع الخطين المذكورين بذلك السطح و هو المسمى بوتر الزاوية ولا ان يكون الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة [لانه عبارة عن هيئة حاملة باحاطة حد او حدود و المراد بالحدود ما فوق الواحد و احاطة الحد كما فى الدائرة و غيرها] فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة و كل واحد من زواياه يتوقف على خطين فقط و يسمى كل واحد منهما ضلع الزاوية فعلى هذا تكون الزاوية المسطحة من الكيفيات المختصة بالكميات •
 ومنهم من جعلها من باب الكم لقبولها التفاوت و التساوي ولذا عرفها صاحب التذكرة بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا • و منهم من جعلها من باب الاضافة و لذا قال اقليدس هي تماس خطين من غير ان يتحدا و بطلانه ظاهر ان التماس لا يوصف بالصغر و الكبر بخلاف الزاوية • و منهم من جعلها من مقولة الوضع • و ذهب جماعة الى انها امر عدمي اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه خمسة اقوال كذا في شرح المواقف في مبحث الكيفيات المختصة بالكميات • ثم اعلم ان الزاوية المسطحة ان كانت بحيث اذا اخرج احد ضلعيها يحيط مع الضلع الآخر بزاوية متساوية للزاوية الاولى فكل واحد من الزاويتين قائمة سميت بها لكون احد ضلعيها قائما على الآخر و تسمى محدودة ايضا لكونهما غير مختلفة قلة و كثرة و معمودة ايضا ان كل من الضلعين عمود على الآخر هكذا  و ان تفاوتت الزاويتان فالصغرى حادة لقلة الانفرج فيها و الكبرى منفرجة لكثرة الانفرج فيها هكذا  و ثانيهما الزاوية المجسمة و هي هيئة تحدث للجسم المنحذب عند نقطة منه من حيث هو اي الجسم المنحذب ذو حدود متصلة بها اي بتلك النقطة كزايا المكعب او ذوحد كذلك اي متصل بها كزاوية رأس المخروط المستدير

سرمديا والى ما قبل المتغيرات يسمى دهرًا والى مقارنتها يسمى زمانًا ولا استحالة في ان يكون للزمان
 مان عند المتكلمين الذين يعرفون الزمان بالامر المتجدد الذي يقدر به متجدد آخر انتهى من الكليات • [

فصل الواو * الزكوة كالصلوة وزنا وكتابة اسم من التزكية وكلاهما مستعملان وفي المفردات

انها في اللغة النمو الحاصل من بركة الله تعالى وفي الشريعة قدر معين من النصاب الحولي يخرج

الحر المسلم المكلف لله تعالى الى الفقير المسلم الغير الهاشمي ولا مولا مع قطع المنفعة عنه من كل

وجه فالقدر يتناول الصدقة ايضا وقولنا معين يخرج الصدقة ان لاتعين فيها وقولنا يخرج الحر المسلم

المكلف لان شرط وجوبها الحرية والاسلام والعقل والبلوغ وقولنا الى الفقير المسلم الغير الهاشمي ولا مولا

اي مولى الهاشمي يخرج الغني والكافر والهاشمي ومولا فان دفع الزكوة اليهم مع العلم لا يجوز وقولنا

مع قطع المنفعة عنه احتراز عن الدفع الى فروعه وان سفلوا واصوله وان علوا ومكاتبه ودفع احد الزوجين

الى الآخر • [ومعنى قوله من كل وجه اي شرعا وعادة فان انتفاع الاب بمال الابن عند الحاجة جائز شرعا

وانتفاع الابن بمال الاب او احد الزوجين بمال الآخر جار عاده] وقيد لله تعالى لان الزكوة عبادة فلا بد فيها

من الاخلاص هكذا يستفاد من الدرر • وفي جامع الرموز ان الزكوة في الشريعة القدر الذي يخرج الى

الفقير وفي الكرماني انها في القدر مجاز شرعا فانها ابتداء ذلك القدر وعليه المحققون كما في المصنوعات

انتهى • ويؤيده انها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال ويؤيد الاول قوله تعالى وآتوا الزكوة ان ابتداء

الابتداء محال واظهر ان الزكوة في الشرع يجيء بكلا المعنيين كذا في البرجندي [وهكذا لفظ الصلوة فانها

في الافعال المعهودة مجاز شرعا ولغة اتيانها وادائها •] وقد تطلق الزكوة شاملة للعشر وصدقة الفطرو الكفارة

والنذر وغير ذلك من الصدقات الواجبة كما يستفاد من جامع الرموز في فصل مصرف الزكوة وقد تطلق

الزكوة على التزكية كما ستعرف • وفي شرح القصيدة الفارضية الزكوة لغة الطهارة والنمو شرعا طهارة

مال بلغ النصاب باخراج ما فضل عن الحاجة لانسدان خلة المحتاجين به وفي الحقيقة طهارة نفس

بلغت حد الكمال بافاضة ما فضل عن حاجتها من الفيض الرباني على المحتاجين اليه انتهى • وفي الانسان

الكامل واما الزكوة فعبرة عن التزكي بايثار الحق على الخلق اعني يؤثر شهادة الحق في الوجود على

شهود الخلق ويؤيده ما في بعض الرسائل قال زكوة در اصطلاح صوفيه ترك دنيا را گویند و پاك كردن

نفس از خطرات غير •

التذكية في اللغة الذبح و الاسم الذكوة وفي الشريعة تسييل الدم النجس كما في صيد الميسوط

فيخرج المتردية والنطيحة وما قيل ان التذكية قطع الوداج فلا معنى له مع انه يخرج منه ذكوة الضرورة

وهي المسمى بذكوة الاضطراب وهي جرح اذن كان من بدن الذبيحة عند الاصطياد كما ان ذكوة الاختيار

هي قطع الوداج كذا في جامع الرموز •

عليه ولا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بامور منطبقة عليه * وكما ان الزمان لا يجري عليه تعالى كذلك لا يجري على صفاته القديمة وفي التفسير الكبير فعل الله يستغني عن الزمان لانه لو افتقر الى زمان وجب ان يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر فيلزم التسلسل * تنبيه * علم مما ذكر انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأي المتكلمين او بالحدوث الذاتي كما هو رأي الحكماء يتقدم الباري سبحانه عليه لكونه موجودا اياه ليس تقدما زمانيا والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عند الحكماء وعند المتكلمين قسم سادس كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض * و يعلم ايضا ان بقائه تعالى ليس عبارة عن ان يكون وجوده في زمانين بل عن امتناع عدمه ومقارنته للزمّة ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان والا لم يتصف به الباري سبحانه وعلى هذا ما وقع من الكلام الزلي بصيغة الماضي ولو في الامور المستقبل الواقعة فيما لايزال كقوله انا ارسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الزلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي وبعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان ارسال لم يكن واقعا قبل الازل و ايضا انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل و سيوجد في الابد وهو موجود في الان لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات و ايضا لو ثبت وجود مجردات عقلية لم يكن ايضا زمانيا و ايضا اذا لم يكن الباري تعالى زمانيا لم يكن بالنسبة اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه بل انما يلزم ذلك لو دخل فيه الزمان كذا في شرح المواقف * [وفي كليات ابى البقاء الزمان عبارة عن امتداد موهوم غير قار الذات متصل الاجزاء يعني اي جزء يفرض في ذلك الامتداد يكون نهاية لطرف و بداية لطرف آخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف الاعتبارات كالنقطة المفروضة في الخط المتصل فيكون كل آن مفروض في الامتداد الزماني نهاية و بداية لكل من الطرفين قائمة بهما * والزمان عند ارسطو وتابعيه من المشائين هو مقدار الفلك الاعظم الملقب بالفلك الاطلس لخلوه عن النقوش كالثوب الاطلس وبعض الحكماء قالوا ان الزمان من اقسام الاعراض وليس من الشخصات فانه غير قارو الحال فيه اي الزماني قارو البداهة حاكمة بان غير القار لا يكون مشخصا للقار وكذا المكان ليس من الشخصات لان المتمكن ينتقل اليه وينفك عنه والمشخص لا ينفك عن الشخص ومعنى كون الزمان غير قار تقدم جزء على جزء الى غير النهاية لانه كان في الماضي ولم يبق في الحال والزمان ليس شيئا معيننا يحصل فيه الموجود قال افلاطون ان في عالم الامر جوهر ازلما يتبدل ويتغير ويتجدد وينصرم بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات وذلك الجوهر باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى

و يكون باقيا لابد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود * وقال المتكلمون الزمان امر اعتباري موهوم ليس موجودا اذ لا وجود للماضي و المستقبل و وجود الحاضر يستلزم وجود الجزء مع ان الحكماء لا يقولون بوجود الحاضر فلا وجود للزمان اصلا و لان تقدم اجزائه بعضها على بعض ليس الا بالزمان فيتسلسل و لانه لو وجد لامتنع عدمه بعدمه لكونه زمانيا فيلزم وجوده مع تركيبه * و عرفه الاشاعرة بانه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم لازالة ابهامه كما يقال آتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم و مجيئه موهوم فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء زمانا لشيء عند احد و يكون الشيء الثاني زمانا للشيء الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجيئي عمرو و جاء عمرو عند مجيئي زيد و فيه ضعف ايضا و ان شئت ان تعلمه مع زيادة تفصيل ما تقدم فارجع الى شرح المواقف * وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان أحدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط اي كونه بين المبدء و المنتهى و ثانيهما امر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها و غير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار الحركة الوهمية فالموجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيل * قيل فالتحقيق ان القائل بالمعنى الثاني غير قائل بوجوده في الخارج و غير قائل بانه قابل للزيادة و النقصان و بانه كم و غيره قائل بوجوده في الخارج * ثم اعلم ان الزمان عند الحكماء اما ماض او مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو خد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط و ليس جزءا من الزمان اصلا لان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصلة مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح حينئذ ان يقال الزمان الماضي كان حاضرا و المستقبل ما سيحضر و كما انه لا يمكن ان تفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا ينطبق احداهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض في الزمان آنان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية ولا الحركة من اجزاء لا تتجزئ * فائدة * الله تعالى لا يجري عليه زمان اي لا يتعين وجوده بزمان بمعنى ان وجوده ليس زمانيا لا يمكن حصوله الا في زمان هذا مما اتفق عليه ارباب الملل و لا يعرف فيه للعقلاء خلاف و ان كان مذهب المجسمة ينجر اليه كما ينجر الى الجهة و المكان اما عند الاشاعرة فلكون الزمان متغيرا غير متعين و اما عند الحكيم فلانه لا تعلق له بالزمان و ان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ما كان له وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان و هو الآن السيل و الاول يسمى زمانيا و الثاني دفعيا و مثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله و يكون و بين كان زيد و يكون فان وجوده تعالى مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان و منطبق

اصلا و رأسا لكن عدمه بعد وجوده و العدم بعد الوجود اخص من العدم المطلق و امتناع الاخص لا يوجب امتناع الاعم * وقال بعض الحكماء انه الفلك الاعظم لانه محيط بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا و هذا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج كما تقرر على ان الاحاطة المذكورة مختلفة المعنى قطعاً فلا يتحد الوسط ايضا و قيل انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قارة ايضا و هذا الاستدلال ايضا من جنس ما قبله * وقال ارسطو انه مقدار حركة الفلك الاعظم وهو المشهور فيما بينهم و ذلك لان الزمان متفاوت زيادة و نقصانا فهو كم و ليس كما منفصلا لامتناع الجوهر الفرد فلا يكون مركبا من آتات متتالية فهو كم متصل الا انه غير قار فهو مقدار لبيئة غير قارة و هي الحركة و يمتنع انقطاعها للدليل المذكور في المذهب الاول فتكون الحركة مستديرة لان المستقيمة منقطعة لتناهي الابعاد و وجوب سكون بين كل حركتين و هي الحركة الفلكية التي يقدر بها كل الحركات سريعة بطيئها و ليس ذلك الا حركة الفلك الاعظم فهو مقدار لها و رد بانه لو وجد الزمان لكان مقدارا للوجود المطلق حتى للواجب تعالى و التالي باطل و اما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن و منها ما كان موجودا في الماضي و منها ما سيوجد نعلم ايضا بالضرورة ان الله تعالى موجود الآن و كان موجودا و سيوجد و لو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر فوجب الاعتراف بهما قطعاً و اما بطلان اللازم فلان الزمان اما غير قار فلا ينطبق او قار فلا ينطبق على غير القار فاستحال كونه مقدارا للموجودات باسرها فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان و نسبة المتغير الى الثابت هو الدهر و نسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا هذا لاطائل تحته و قد يوجه ذلك القول بان الموجود اذا كانت له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم و متأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار و هو الزمان فتطبق تلك الهوية على ذلك المقدار و يكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم و جزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر و مثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان و المتغيرات الدفعية انما تحدث في آن هو طرف الزمان فهي ايضا لا توجد بدونه * و اما الامور الثابتة التي لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا ولا دفعية فهي و انكنت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حدود انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان تكون موجودة بلا زمان * فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية و القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين و اذا نسب ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في احد جانبيه دون الآخر و اذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان و ان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة عبر عنها بعبارات مختلفة تبيها على تفاوتها * و اذا تَوَمَّلَ فيها حق التأمل اندفع ما ذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان البارئ تعالى لا يتصور بقاؤه الا في زمان و ما لا يكون حصوله في الزمان

كوكبست زعامت برجی را که درو خطی دارد باتصال نظریا باتصال محل و آن کوكب را مزاعم این برج خوانند و شاهد و دلیل نیز کذا فی کفاية التعليم *

الزكام بالضم وفتح الكاف هو تجلب الفضول الرطبة من بطني الدماغ المقدمين الى المنخرين و تجلب الفضول من بطني الدماغ المقدمين الى الحلق و يسمى نزلة * و منهم من يخص النزلة بما كان تجلبها الى الرئة و الصدر و منهم من يسمى الجميع نزلة کذا فی بحر الجواهر * و فی الاقسرائي الزكام و النزلة مشترکان فی ان كل واحد منهما سيلان مادة من الدماغ الا ان المشهور ان النزلة ما ينزل الى الحلق و الزكام ما ينزل من طريق الانف و منهم من يسمى الجميع نزلة و يخص باسم الزكام ما كان منصبا الى مقدم اعضاء الوجه كالانف و العين مع رفته و منعه للشم *

الزمام بالكسر نزد اهل جفر سطر تکسیر را گویند و زمام باب آن سطر باشد که باب ازوي تکسیر کنند کذا فی بعض الرسائل * و در رسالته انواع البسط میگوید که چون اسمي یا کلمه را یکی از اقسام بسط حروف گیرند لازم است که حروف مکرر را ساقط کنند و حروفی را که خالص باشند یعنی غیر مکرر برتوالی یکدیگر ثبت نموده یک سطر سازند و آن سطر را در اصطلاح جفریان زمام گویند و این عمل اسقاط را تخلیص و در بسط تمازج تخلیص نمیکنند بخلاف بسطهای دیگر *

فصل النون * المزبنة بالموحدة فی اللغة المدافعة من الزبن و هو الدفع و شرعا هو بيع تمر مجذون كيلا او مجازفة بمثله اي بمثل المجذون على النخل خرما و المجذون المقطوع و الخرص الخرز و التخمين فهو تمييز عن نسبة المثل الى الضمير و حاصله بيع تمر بما على النخل خرما و فی القاموس الزبن بيع كل تمر على شجرة بتمر كيلا و المزبنة بيع رطب فی النخل بالتمر * و فی الكافي و الهداية هي بيع التمر على النخل بتمر مجذون مثل كيله خرما * و هذا بيع الجاهلية و هو فاسد عند البخليفة رح لانه بيع مكيل بمكيل من جنسه خرما ففيه شبهة الربوا و عند الشافعي تجوز المزبنة فيما دون خمسة اوسق و لا تجوز فيما زاد عليها هكذا يستفاد من جامع الرموز و شرح ابی المكارم فی بیان البیع الفاسد و الباطل *

الزمان بالفتح فی اللغة الوقت قليلا كان او كثيرا كما فی القاموس و فی العرف خصص بسنة اشهر * و فی المحيط اجمع اهل اللغة على ان الزمان من شهرين الى ستة اشهر کذا فی جامع الرموز فی کتاب الايمان * و فی حقيقته مذاهب * قال بعض قدماء الفلاسفة انه جوهر مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها و لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجمع فيها البعد القبل و ذلك هو البعدية بالزمان فمع عدم الزمان زمان فيكون محالا لذاته فيكون واجبا * ثم ان حصلت الحركة فيه و وجدت لاجزائها نسبة اليه يسمى زمانا و ان لم توجد الحركة فيه يسمى دهر و بان هذا ينفي انتفاء الزمان بعد وجوده و لا ينفي عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان

الزلة بالفتح عند اهل الشرع هو وقوع المكلف في امر غير مشروع في ضمن ارتكاب امر مشروع كذا في مجمع السلوك ويؤيده ما في التوضيح في الركن الثاني في بيان افعال النبي عليه السلام الزلة هي فعل من الصغائر يفعلها من غير قصد وفي التلويح وتوضيحه ما قال الامام السرخسي اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها مأخوذة من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق واما يؤخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت * واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته انتهى ما قال الامام ففيه رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصول الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعتدون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل منهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين انتهى * وقد يطلق اسم المعصية على الزلة مجازا كما في بعض شروح الحسامي *

التزلزل نزد بلغاء آنست که دبیر یا شاعر لفظی استعمال کند که از تغییر حرکت یک حرف مدح بدم مبدل گردد مثاله * بیت * روز و شب خواهم همه از کردگار * تا سرت باشد همیشه تاجدار * اگر جیم تاجدار ساکن خوانند مدح باشد و اگر بکسر خوانند هجو گردد * [مثال دیگر * رباعي *
 * گفتم یا شیخ ررق بنیاد مکن * * می نوش و بزه خشک ارشاد مکن *
 * فریاد بر آورد که مستی گفتم * * خاموش آخر نعره و فریاد مکن *
 اگر خای آخر را مکسور خوانند هجو نیست و اگر مفتوح خوانند هجو است کذا في مجمع الصنائع *]
 و در جامع الصنائع گوید متزلزل آنست که بگردانیدن اعرابی معنی بگردانیدن * و ظاهر آنست که مواد تغییر مقید است که از مدح بسوی قدح کشد و لهذا مثال که ذکر کرده است دلالت کند بر همین تغییر مخصوص و مقید *

الزائل در لفظ و تد در باب واو و فصل دال مهمله مذکور خواهد شد و در لفظ بیت در باب بای موحده در فصل تا مذکور شده *

فصل المیم * الزرامية بالراء المهملة فرقة من غلاة الشيعة قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الله في ابي مسلم و انه لم يقتل واستحلوا المحارم وترك الفرائض * و منهم من ادعى الالهية في المقنع كذا في شرح المواقف *
 [**الزعم** هو القول بلا دليل كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني *]

الزعيم بعين مهملة كالكریم ضامن و پیشوا و رئیس قوم و آنکه از جانب ایشان سخن کند * و نزّه منجمان خداوند خطرا گویند یعنی صاحب خانه و مثله و حد و وجه و شرف * و مزاعمت طلب کردن

را کم یا بیش کند پس چون زحاف در اول افتد یعنی در صدر آن را ابتدا گویند و چون در عروض افتد فصل خوانند و چون در میان بیت یا در مصراع آخر بیت بضرب پیوند لقب بغایت یابد و چون در همه بیت افتد اعتدال نام نهند انتهى * و فی بعض رسائل عروض اهل العرب زحاف الصدر ما زوحف لمعاقبة ما قبله و زحاف العجز ما زوحف لمعاقبة ما بعده و زحاف الطرفين ما زوحف لمعاقبة و ما قبله ما بعده انتهى *

[الزيف ما يروى بيت المال من الدراهم والذهبجة ما يروى التجار والستوقه ما يغلب عليها الغش كذا في الهداية *]

فصل القاف * الزرق عند السبعية هو تفرس حال المدعو اهو قابل للدعوة ام لا و يجيى

في فصل العين من باب السين *

الأزارقة فرقة من الخوارج اصحاب نافع بن الأزرق قالوا كفر علي بالتحكيم و ابن ملجم محق في قتله و كفرت الصحابة اي عثمان و طلحة و زبيرو عايشة و عبد الله بن عباس و سائر المؤمنين معهم و قضا بتخليد هم في النار و كفروا القعدة عن القتال و ان كانوا موافقين لهم و قالوا يحرم التقية في القول و العمل و يجوز قتل اولاد المخالفين و نسائهم و لارجم على الزاني المحصن و لاحد للقدف على النساء و اطفال المشركين في النار مع آبائهم و يجوز اتباع نبي كان كافرا و ان علم كفره بعد النبوة و مرتكب الكبيرة كفر كذا في شرح المواقف *

المزلق بكسر اللام عند الاطباء دواء يدل الفضلة المحتبسة في المجرى و يخرج كالإجاص كذا في الموجز * و مزلق بفتح لام نزل بلغاء كلاميست كه بالفاظ درشت مركب شود و معاني سست دارد كذا في جامع الصنائع *

الزنديق بالكسر و سكون النون و كسر الدال ثذوي كه قائل دو صانع است و ازان هر دو بنور و ظلمت و يزدان و اهرمن تعبیر كند خالق خير را يزدان گوید و خالق شر را اهرمن یعنی شیطان و آنكه بحق تعالى و آخرت ایمان نداشته باشد و آنكه ایمان ظاهر كند و در باطن كافر باشد * و بعضی گفته اند معرب زن دین است يعني آنكه دین زنان دارد و صحیح معني اول است و معرب زندي است يعني آنكه اعتقاد بزند کتاب زر دشت دارد و قائل يزدان و اهرمن بود كذا في المنتخب * و در شرح مقاصد میگوید كه زنديق كافر يست كه باوجود اعتراف به نبوت محمد صلعم در عقائد او كفر باشد بالاتفاق * و زناده فرقه ایست متشبهه مبطله و اصل بمجذوبان چنانچه در لفظ صوفي در باب صاد و فصل فا خواهد آمد *

فصل اللام * الزلل بفتح الزاء و اللام نزل اهل عروض اجتماع هتم و خرم است و چون از

مفاع اهتم میم بخرم بیتفد فاع بماند و رکنی كه درو زلل واقع است آن را ازل گویند و زلل در لغت بی گشتي ران و نصف پایان زنان است كذا في عروض سيفي *

[الزناز هو خيط غليظ بقدر الاصبع من الابريسم يشد على الوسط و هو غير الكستيج كذا في اصطلاحات

السيد الجرجاني *]

الزعفرانية بالعين المهملة وبعدها فاء فرقة من النجارية قالوا كلام الله تعالى غير ذاته و كل ما هو غيره فهو مخلوق و من قال كلام الله مخلوق فهو كافر كذا في شرح المواقف *

المزورة لغة اسم مفعول من الزور و هو الكذب و عند الاطباء يطلق على كل غذاء دبر للمريض بدون اللحم و قد يتوسع فيطلق على ما يلقي فيه اللحم ايضا هكذا في بحر الجواهر و الاقسرائي *

المزدارية هي المنسوب الى المزدار و هو من باب الافتعال من الزيارة و هم فرقة من المعتزلة اتباع ابي موسى عيسى بن صبيح المزدار تلميذ بشر قال ان الله تعالى قادر على ان يكذب و يظلم و لو فعل لكان لها كاذبا ظالما تعالى عما قاله علوا كبيرا و قال يجوز ان يقع فعل من فاعلين تولدا لا مباشرة و الناس قادرون على مثل القرآن و الاحسن نظاما و بلاغة كما قاله النظام و هو الذي بالغ في حدوث القرآن و كفر المتأمل بقدمه و قال و من لابس اي لازم السلطان فهو كافر و لا يرث و لا يورث منه و كذا من قال بخلق الاعمال و بالروية فهو كافر كذا في شرح المواقف *

فصل العين المهملة * المزارعة مشتقة من الزرع و هو طرح الزرعة بالضم وهي البذر [فالمزارعة لغة مفاعلة من الزرع و هي تقتضي فعلا من الجانبين كالمناظرة و المقابلة و فعل الزرع يوجد من احد الجانبين و انما سمي بها بطريق التغليب كالمضاربة من الضرب بمعنى السير في الارض و هو لا يكون الا من جانب المضارب دون رب المال كذا في الكفاية] و شرعا عقد على الزرع ببعض الخارج من ذلك الزرع و ذلك بان يقول مالك الارض دفعتهما اليك مزارعة بكذا و يقول العامل قبلت فركنها الاجاب و القبول و الاولى ان يقال عقد حرث ببعض الخارج اي الحاصل مما طرح في الارض من بذر البر و الشعير و نحوهما و الباء في قولنا ببعض متعلق بالزرع * و لا ينتقض بما اذا كان الخارج كله لرب الارض او العامل فانه ليس مزارعة اذ الاول استعانة من العامل و الثاني اعادة من المالك كما في الذخيرة كذا في جامع الرموز * و في المستقصى ان المزارعة مستعملة في الحنطة و الشعير و نحوهما و المعاملة و المساقاة في الاشجار ببعض الخارج منها كذا في شرح ابي المكارم *

فصل الفاء * الزحاف بالكسر و فتح الحاء المهملة بمعنى افتادن و ساقط شدن در شعر حرفي ميان دو حرف و آن شعرا مزاحف بفتح حا خوانند كذا في المنتخب * و در عروض سيفي ميگويد زحاف تغيير يست كه واقع شود در ركن زيادت يا بنقصان و آن ركن كه در آن اين تغيير واقع شود آن را مزاحف و غير سالم خوانند و زحاف بالكسر جمع زحف است بفتح اول و سكون ثاني و در اصطلاح عروضيان استعمال نكند مگر زحاف انتهى * و در جامع الصنائع گوید زحف آنست كه از ركني يك حرف يا دو حرف

فصل الرءاء المهمة * الزبر بضم الزاء والباء الموحدة در علم جفر حرف اول اسمي تهجي است و سواي آن حرف كه در تلفظ مي آيد آنرا بينه خوانند كذا في المنتخب وهكذا في رسائل الجفر و قد سبق في لفظ البسط ايضا *

الزبور بالفتح لفظ سرياني بمعنى الكتاب استعمله العرب حتى قال الله تعالى كل شيء فعلوه في الزبراي في الكتب و انزل الزبور على داود عليه السلام آيات مفصلات لكن لم يخرجه الى قومه الا جملة واحدة بعد ماكمل الله نزوله عليه * و اكثره مواعظ و باقيه ثناء على الله بما هوله و ما فيه من الشرائع الا آيات مخصوصة و لكن يحوي ذلك بالمواعظ و الثناء * و اعلم ان كل كتاب انزل على نبي ما جعل فيه العلوم الا حد ما يعلم به ذلك النبي حكمة الهية لكلا يجهل النبي ما اتى فيه و الكتب يتميز بعضها عن بعض بالافضية بقدر تميز الرسول على غيره عنده تعالى و لذا كان القرآن افضل كتب الله لان محمدا صلى الله عليه وسلم كان افضل المرسلين فان قلت كلام الله لا افضلية في بعضه على بعض قلنا ورد الحديث ان سورة الفاتحة افضل القرآن فاذا صحت الافضية في القرآن بعضه على بعض فلا امتناع في بقيته من حيث الجملة * ثم الزبور في الاشياء عند الصوفية عبارة عن تجليات الافعال و التوراة عن تجليات جملة الصفات و الاسماء الذاتية و الصفاتية مطلقا و القرآن عبارة عن الذات المحض و كون الزبور عبارة عن تجليات صفات الافعال فانه تفصيل للتفاريع الفعلية الاقتدارية الالهية و لذلك كان داود عليه السلام خليفة الله على العالم فظهر باحكام ما اوحى اليه في الزبور و كان يسير الجبال الراسيات و يلين الحديد و يحكم على انواع المخلوقات ثم ورث سليمان ملكه و كان سليمان وارثا عن داود و داود وارثا عن الحق المطلق و كان داود افضل لان الحق اعطاه الخلافة ابتداء و خصه بالخطاب قال يا داود انا جعلناك خليفة في الارض و لم يحصل ذلك لسليمان الا بعد طلبه منه على نوع الحصر و ان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل *

الزاجر بالجميم در اصطلاح صوفيه عبارتست از واعظ الله تعالى در دل مومن و آن نور يست انداخته شده كه داعي است بعبادات حق تعالى كذا في لطائف اللغات و الاصطلاحات الصوفية *

الزحير بالحاء المهمة مثل الامير هو حركة المعى المستقيم لدفع ما يحتبس فيه من المؤذي و لا يوجد في غير المعى المستقيم كذا في بحر الجواهر * و في شرح القانونچه هو حركة المعى المستقيم قدعو الى البراز اضطرارا فيقوم صاحبه و لا يبرز منه شيء الا كالبراق * و عرفه المصنف اي ابن سينا بانه ازعاج البطن ازعاجا متواترا مع خروج رطوبات بلغمية ذات رغو قليلة المقدار و منه حق و يسمى صادقا و منه باطل و يسمى كاذبا يوهم الجاهل ان سببه اسهال و هو في الحقيقة احتباس *

الزرارية بالراء المهمة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب زرار بن اعين قالوا بحدوث صفات الله تعالى و قبل حدوثها له لا حيوة فلا يكون حينئذ حيا و لا عالما و لا قادرا و لا سميعا و لا بصيرا كذا في شرح المواقف *

* هر چند که شاه شهر می بخشد * درگاه * سخا *
 * من بنده بتفویض ز شه میطلبم * یک ذره و بس *
 کذا في مجمع الصنائع وجامع الصنائع * [مثال مستزاد بعد از بيتی که بی فقره مستزاد درست نیست
 هم از امیر خسرو دهلوی است *
 * رباعي *
 * تا خط معنبر ز رخت بیرون جست * * از باد اشک خویش هر عاشق مست * رخ گلگون کرد *
 * در جوی جمال تو مگر آب نماند * * کان سبزه که زیر آب بودی پیوست * سر بیرون کرد *
 و بعضی از متأخرین دو فقره مستزاد زیاده کرده اند و آن لطفی دیگر پیدا کرده مثال آن در سه
 بیت بنظر در آمده *
 * غزل *

* آن کیست که تقریر کند حال گدا را * در حضرت شاهی * با عزت و جاهی *
 * از نغمه بلبل چه خبر باد صبا را * از ناله و آهی * هر شام و پگاهی *
 * هر چند نیم لائق درگاه سلاطین * نومید نیم نیز * از طالع خویشم *
 * شاهان چه عجب گر بنوازند گدا را * گاهی بنگاهی * در سالی و ماهی *
 * زاری زور و زور بود مایه عاشق * یا رحم ز معشوق * یا یارئی طالع *
 * نه زور مرا نه زر و نه رحم شمارا * بس حال تباهی * پامال چو کاهی [*

الزیدية فرقة من الشيعة وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين وهم ثلث فرق الأولى
 الجارودية اصحاب ابي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من
 النبي عليه السلام على امامة علي وصفا لا تسمية والصحابة كفروا لتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي
 والامامة بعد الحسن والحسين شوري في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام *
 واختلفوا في الامام المنتظرا هو محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي وزعموا انه لم يقتل ام هو محمد
 بن القاسم بن علي بن الحسين او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن علي والثانية
 السليمانية اصحاب سليمان بن جرير قالوا الامامة شوري فيما بين الخلق واما تنعقد برجلين من خيار
 المسلمين وتصح امامة المفضل مع وجود الفاضل و ابو بكر و عمر امامان وان اخطأت الامة في البيعة
 بهما مع وجود علي لكنه خطأ لم يفته الى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة وزبير وعايشة والثالثة البتيرية
 اصحاب بتير الثومي وافقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان وهذه فرق الزيدية واكثرهم في زماننا
 مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة رح الا في مسائل قليلة
 كذا في شرح المواقف *

اليزيدية فرقة من الإباضية اصحاب يزيد بن انيسة وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف *

والرمل و مشابه للثاني من حيث عدم المناقاة * ونقل الخطيب عن الجمهور قبول الزيادة من الثقة مطلقا سواء كان الزائد والناقص من شخص واحد ام لا وقيل بل مردودة مطلقا وقيل مردودة منه ومقبولة من غيره و الاول هو الصحيح اذا اسنده و ارسله او وصله و قطعه او رفعه و وقفوه فهو كالزيادة هكذا في خلاصة الخلاصة و الارشاد الساري *

المزید عند الصرفيين كلمة فيها حرف زائد و يسمى منشعبا ايضا ويقابله المجرد * وعند اهل القوافي اسم حرف من حروف القوافي و در منتخب تكميل الصناعة می آرد مزید حرفیست که بخروج پیوندد مانند شین بستمش و پیدوستمش و این اصطلاح فارسیان است و بعضی مزید را زائد نام کنند و رعایت تکرار مزید در قوافی واجب است و وجه تسمیة او بمزید آنست که زیاده کرده شده است برخروج که غایت حروف قافیة فصحاى عرب است * و المزید فی متصل الاسانید عند المحدثین هو الحديث الذي زيد في اثناء اسناده را و من لم يزدہ يكون اتقن ممن زاده و شرطه ان يقع التصريح بالسماع في موضع الزيادة و الا فمتى كان معنعنا مثلا ترجحت الزيادة و يعمل بالاسناد المثبت للزيادة لان زيادة الثقة مقبولة كذا في شرح النخبة و شرحه *

المستزاد نزد شعراء کلامیست که زیاده کرده شود در آخر بیت یا آخر هر مصراع آن و شرط است رعایت قافیہ در نثر مستزاد و ربط آن بحسب معنی بکلام منظوم در سیاق و سباق اما بیت باید که بی فقره مستزاد در نفس خویش تمام باشد چنانچه اگر مستزاد باشد یا نباشد معنی بیت موقوف بران نباشد مثال آنچه مستزاد بعد از بیتی واقع شود *

* رباعي *

[* رفتم به طبیب گفتمش بیمارم * از اول شب تا بسخر بیدارم * درمانم چیست *

* نبض چو طبیب دید گفت از سر لطف * جز عشق نداری مرضی پندارم * معشوق تو کیست *

و مثال آنچه مستزاد در آخر هر مصراع زیاده کرده شود *

* رباعي *

* یک چند پی زینت و زیور گشتیم * در عهد شباب *

* یک چند پی کاغذ و دفتر گشتیم * خواندیم کتاب *

* چون واقف ازین جهان ابتر گشتیم * نقشی است بر آب *

* دست از همه شستیم و قلندر گشتیم * ما را دریاب *

و این طریق متقدمانست اما امیر خسرو تصرفی لطیف کرده و ابیات را موقوف گردانیده و مستزاد را

حامل ساخته مثال هر دو یک رباعي بقلم آمد و مصراع چهارم حامل و موقوف است * رباعي *

* شاهی که بدور دولتش در طربم * چون من همه کس *

* از بهر دوامش بدعا روز و شبم * در جمله نفس *

مرتبة اول زهد در دنيا و اين بر سه قسم است يكى آنكه بظاهر تارك و بباطن مائل و آن را مترهد خوانيم و چنين شخص ممقوت باري تعالى بود دوم آنكه بظاهر و باطن تارك بود ليكن او را بر ترك شعورى باشد و بداند كه من تاركم و او را ناقص گوئيم سيوم آنكه نزديك وي هيچ قدرى و قيمتى نبود تا بداند چيز پرا كه تاركم و او را در ترك دنيا كامل گوئيم و ليكن ترك بجهت آخرت و نعيم وي بود * و مرتبة دوم تارك دنيا و آخرت بود الا نفسه يعنى مولى را بجهت خود ميخواهد و خواست او درينصورت براى خود بود و اين نيز مرتبة كامل نا رسیده باشد و مرتبة سيوم تارك دنيا و آخرت و خودي خود است يعنى او نظر كلي بر مولى دارد و از خود و غير خود غافل بود و همه خود را بمولى دهد و خود را جز براى او نخواهد بدان خواست و نا خواست بى خبر او را در كمال اكمل خوانيم و لكل درجات ماعملوا انتهى * و فرق ميان زهد و فقر در لفظ فقر و در صوفي خواهد آمد *

الزيادة بالياء المثناة التحتانية فى اللغة بمعنى افزوني و افزون شدن كما فى المنتخب و قال الفقهاء الزيادة فى المبيع اما متصلة او منفصلة و كل منهما اما متولدة من المبيع او غير متولدة منه فالمتصلة المتولدة كالسمن و الجمال و غير المتولدة كالصبغ و الخياطة و البناء و المنفصلة المتولدة كالولد و الثمر و الارش و غير المتولدة كالكسب و الغلة و الهبة كذا فى جامع الرموز *

الزائد عند اهل العربية يطلق على الحرف الغير الاصلي و قد سبق فى فصل الفاء من باب الحاء المهملة * و الزوائد الاربع هي حروف المضارعة و هي الالف و النون و الياء و التاء و قد يطلق الزائد على ما لا فائدة له كما فى الاطول فى بيان الغرابة و على كلمة وجودها و عدمها لا يخل بالمعنى الاصلي و ان لها فائدة و منه حروف الزيادة كذا يستفاد من الفوائد الضيائية * [اعلم ان الزائد على قسمين لان اللفظ الذى لا فائدة فيه اما ان لا يكون متعينا كما يراد لفظين مترادفين وهو المسمى بالتطويل نحو وجدت قول فلان كذبا مينا فالكذب والمين بمعنى واحد لا فائدة فى الجمع بينهما فاحدهما زائد لاعلى التعيين و اما ان يكون الزائد متعينا وهو المسمى بالحشو نحو وجدت قول فلان قولا كاذبا فلفظ قولا زائد معين كذا فى المطول *] و قد يطلق على المزيد و هو الحرف الذى يتصل بالخروج كما ستعرف * و عند المحاسبين هو العدد المستثنى منه كما مر * و زوائد نزد اهل رمل چهار اشكال را گویند كه در خانه سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم واقع شوند و اينها را شواهد نيز نامند *

زائد الثقة عند المحدثين ثلاثة اقسام الاول حديث يقع مخالفا لما رواه سائر الثقات و حكمه الرد كالشاذ و الثانى ما لا يكون منافيا لما روى بان يكون زائدا لا منافاة له مع ما روى و هو مقبول بالاتفاق و الثالث ما يتوسط بينهما اى يكون فيه قليل مخالفة بكون ما روى عاما و ذلك خاصا كحديث جعلت لنا الارض مسجدا و طهورا فانه قد روي جعلت تربتها لنا طهورا و هو مشابه للاول من حيث خروج الحجر

والتفكر في الآخرة وهذا ارفع احوال الزهد اذ من وصل اليه انما هو في الدنيا بشخصه فقط واما بمعناه فهو مع الله بالمراقبة والمجاهدة لا ينفك عنه وقيل الزاهد الذي شغل نفسه بما امره مولاه وترك شغله عن كل ما سواه وقيل من يخلو قلبه عن المراد كما يخلو يده من الاسباب وقيل هو من لا يأخذ من الدنيا الا قوتا وجميع الاقوال متقاربة كما لا يخفى * أعلم ان العلماء اختلفوا في تفسير المزهود فيه من الدنيا فقيل الدينار والدرهم وقيل المطعم والمشرب والملبس والمسكن وقيل الحيوة * والوجه كما علم مما سبق انه كل لذة وشهوة ملازمة للنفس حتى الكلام بين مستمعين له مالم يقصد به وجه الله تعالى * وفي حديث مرفوع اخرجه الترمذي وقال غريب وفي اسناده من هو منكر الحديث و ابن ماجه الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال ولا اضعاء المال ولكن الزهادة في الدنيا ان لا تكون بما في يديك اوثق مما في يد الله تعالى و ان تكون في ثواب المصيبة اذا انت اصببت بها ارغب فيها لو انها بقيت لك ولا يعارض مامر من تفسير الزهد لان الترمذي ضعفه ولان احمد رواه موقوفا على ابي مسلم الخولاني بزيادة وان يكون مادحك وذاتك في الحق سواء وقد اشتمل ثلاثة امور كلها من اعمال القلب دون الجوارح ومن ثم كان ابو سليمان يقول لانشهد لاحد بالزهد لانه في القلب ومنشأ اول تلك الامور الثلاثة من صحة اليقين وقوته فانه تعالى يتكفل بارزاق عباده كما في آيات كثيرة وفي حديث مرفوع من سره ان يكون اغنى الناس فليكن بما في يد الله اوثق مما في يده * وقال الفضيل اصل الزهد الرضا عن الله عز وجل والقنوع هو الزهد وهو الغنى فمن حقق اليقين وثق في اموره كلها بالله ورضي بتدبيره له وغنى عن الناس و ان لم يكن له شئ من الدنيا ومنشأ ثانيها من كمال اليقين ومن ثم روي ان من دعائه صلى الله عليه وآله وسلم اللهم اقسم لنا من خشيتك ما تحول به بيننا وبين معصيتك ومن طاعتك ما تبلغنا به جنتك ومن اليقين ما تهون به علينا من مصائب الدنيا وقال علي كرم الله وجهه من زهد في الدنيا هانت عليه المصائب ومنشأ ثالثها من سقوط منزلة المخلوقين من القلب و امتلائه من محبة الحق و ايثار رضاه على رضا غيره و ان لا يرى لنفسه قدر الوجه و من ثم كان الزاهد في الحقيقة هو الزاهد في مدح نفسه وتعظيمها ولذا قيل الزهد في الرياسة اشد منه في الذهب والفضة * وقيل لبعض السلف من معه مال هل هو زاهد فقال نعم ان لم يفرح بزيادته * وقال سفيان الثوري الزهد في الدنيا قصر الامل ليس باكل الغليظ ولا بلبس العباء * ومن دعائه صلى الله عليه وسلم اللهم زهدنا في الدنيا ووسع علينا منها ولا تزوها عنا فترغبنا فيها * وقال احمد هو قصر الامل والياس مما في ايدي الناس اى لان قصره يوجب محبة لقاء الله تعالى بالخروج من الدنيا وهذا نهاية الزهد فيها والاعراض عنها هذا كله خلاصة ما في فتح المبين شرح الاربعين في شرح الحديث الحادي والثلاثين ومجمع السلوك وخلاصة السلوك * ودرر سخائف ميارد زهد را نزديك ما سه مرتبه است

الزيج بالكسر وسكون الياء نزد منجمان اسم كتابيست كه در آن ثبت كند احوال حركات كواكب
و مانند آن كه از رصد معلوم شود و آن معرب زيج است بكاف فارسي و آن ريسمانی است كه نقش بندان
نقش جامها بر آن بزدند و آن قانونيست جامه باف را در معرفت بافتن جامهاي منقش چنانكه زيج
قانونيست منجم را در شناختن نقوش و اوضاع فلكي و خطوط * و جداول او در طول و عرض شبیه است
بآن ريسمانهاي زيك در طول و عرض كه درهم كشيده اند زیراكه كيفيات نقوش ثياب ازان ريسمانها پيدا
شود چنانكه كميات حركات كواكب از جداول زيج ظاهر گردد و آنكه بجيم فارسي خوانند از اغلاط عامه است
كذا في سراج الاستخراج *

فصل الدال * الزهد بالضم و سكون الهاء و قد تفتح الزاء و هو لغة الاعراض عن الشيء احتقارا له
من قولهم شيء زهيد اي قليل و في خبر انك الزهيد و في خبر آخر افضل الناس مؤمن مزهد اي
قليل المال و زهيد الاكل قليله و شرعا اخذ قدر الضرورة من الحلال المتيقن الحل فهو اخص من الورع
اذ هو ترك المشتبه و هذا زهد العارفين و اعلى منه زهد المقربين و هو الزهد فيما سوى الله تعالى من
دنيا و جنة و غيرهما اذ ليس لصاحب هذا الزهد مقصد الا الوصول اليه تعالى و القرب منه و يندرج فيه
كل مقصود لغيرهم كل الصيد في جوف الفرا * و اما الزهد في الحرام فواجب عام اي في حق العارفين
و المقربين و غيرهم و في المشتبه فمندوب عام و قيل واجب قال ابراهيم بن ادهم الزهد فرض في الحرام
و فضل في ترك الحلال ان كان ازيد مما لابد منه و مكرمه في ترك الشبهات فان ترك الشبهات سبب
للكرامة * و قد قسم كثير من السلف الزهد الى ثلاثة اقسام زهد فرض و هو اتقاء الشرك الاكبر ثم اتقاء الاصغر و هو
ان يراى بشيى من العمل قولا او فعلا غير الله تعالى و هو المسمى بالرياء في الفعل و بالسمعة في القول ثم اتقاء
جميع المعاصي و هذا الزهد في الحرام فقط و قيل يسمى هذا المزهد زاهدا و عليه الزهري و ابن عيينة و غيرهما
و قيل لا يسمى زاهدا الا ان ضم ذلك الزهد بنوعيه الآخرين و سواهما ترك الشبهات رأسا و فصول الحلال
و من ثم قال بعضهم لا زهد اليوم لفقد المباح المحض * و قد جمع ابو سليمان الداراني انواع الزهد كلها
في كلمة فقال هو ترك ما شغلك عن الله عزوجل * و قيل قال العلماء الزهد قسمان زهد مقدور
و هو ترك طلب ما ليس عنده و ازالة ما عنده من الاشياء و ترك الطلب في الباطن و زهد غير
مقدور و هو ترك ان يبرد قلبه من الدنيا بالكآبة فلا يحبها اصلا و اذا حصل للعبد القسم الاول يحصل
الثاني ايضا بفضلته تعالى و كرمه و قيل الزهد ترك الحلال من الدنيا و الاعراض عنها و عن شهواتها بترك
طلبها فان طالب الشيء مع الشيء * و قال الجنيد الزهد خلوا ايدي من الاملاك و القلوب من التبع
اي الطلب * و قال السري الزهد ترك حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا اي لا يفرج بشيى منها
ولا يحزن على فقده و لا يأخذ منها الا ما يعينه على طاعة ربه او ما امرني اخذه مع دوام الذكر والمراقبة

* باب الزاء المعجمة *

فصل الجيم * [الانزعاج تحرك القلب الى الله تعالى بتأثير الوعظ و السماع فيه كذا في

الامطلاحات الصوفية *]

الزوج بالفتح و سكون الواو خلاف الفرد قال المحاسبون العدد الصحيح ان كان له نصف صحيح اى غير منكسر فزوج كالعشرة والا ففرد كالثلاثة • و الزوج ان كان يقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الزوج كالثمانية فان تنصيفاتها تبلغ الى الواحد اذ نصفها اربعة ونصف الاربعة اثنان ونصف الاثنان واحد و ان كان لا يقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الفرد سواء قبله مرة كالستة او اكثر منها كاثني عشر كذا في شرح خلاصة الحساب • وقال السيد الشريف في حاشية شرح المطالع الزوج ان انتهى في القسمة الى الواحد فهو زوج الزوج كالاربعة والاثنين و ان لم ينته فلا يخلو من ان ينقسم اكثر من مرة واحدة فهو زوج الزوج و زوج الفرد كالاثنين عشر او لا ينقسم الامرة واحدة فهو زوج الفرد كالستة • و اهل رمل يك نقطة شكل رمل را فرد نامند و دو نقطه را زوج بدینصورت مثلا : : : : : كه اين را لحيان گویند اما بجهت سهولت این دو نقطه را متصل نویسند پس صورت لحيان اینطور نویسند = و برین قیاس در باقی اشکال هكذا في بعض رسائل الرمل • و جمع فرد افراد است و جمع زوج ازواج است و میگویند كه از جمع دو فرد و یا دو زوج زوج حاصل می شود و از جمع فرد و زوج فرد حاصل آید •

المزدوج نزد شعراء مثنوي را گویند چنانكه گذشت در فصل یا از باب ثانی مثلثه • [و فی الجرجانی

المزدوج و هو ان يكون المتكلم بعد رعايته للاسجاع يجمع في اثناء القرائن بين لفظين متشابهين الوزن و الروي كقوله تعالى و جئتک من سبأ بنبأ یقین و قوله صلى الله علیه و سلم المؤمنون هینون لیتنون انتهى •]

المزوجة عند اهل البديع هي ان يزواج بين معنيين في الشرط و الجزاء و ليس معناه ان يجمع بين

معنيين في الشرط و معنيين في الجزاء ان لا يعرف احد يقول بالمزوجة في مثل قولنا اذا جاءني زيد فسلم علي اجلسه فانعمت عليه بل معناه ان يجعل معنيان واقعان في الشرط و الجزاء مزدوجين في ان يرتب على كل منهما معنى على الآخر كقول البخاري • شعر • اذا ما نهى الناهي فليج بي الهوى • اصاغت الى الواشي فليج بها الهجر • يعني اذا منع لي مانع عن حب المعشوقة فليج بي اي لزمني هواها استمعت المحبوبة الى النمام الذي يشي حديثه و يزينه فصدقته فيما افترى علي فلزم لها الهجر • فقد زواج بين نهى الناهي و اصاغت الى الواشي الواقعيين في الجزاء و الشرط في ان رتب عليهما لجاج شيء كذا في المطول • و قال في الاتقان المزوجة ان يزواج بين معنيين في الشرط و الجزاء و ما جرى مجراهما و منه في القرآن آتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين انتهى • و المزوجة من المحسنات المعنوية •

بالحرف الاخير من القافية او الفاصلة * ويقال هو الحرف الذي تبني عليه او اخر الابيات او الفقر و يجب تكرار الروي في كل منها * وقد يطلق الروي على القافية * وجميع الحروف يقع رويها الا حرف المد واللين للاطلاق كالالف في ان يفعلوا والواو في مصروموا والياء في نحوي و كذلك اللواتي بعد هاء الضمير نحو بها و بهي و لهو و كذا اللواتي للتثنية والجمع و ضمير المونث نحو ضربا و اضربوا و اضربي فان انفتح ما قبل بعض هذه الحروف و هو الواو والياء كان رويها نحو اخشوا و اخشي * ومن ذلك التنوين و نون التاكيد كزیدن و اضربن و الالف المبدلة من التنوين نحو رأيت زيدا و الهمزة المبدلة من الالف في الوقف نحو رأيت رجلاً و هو يضربها و كذلك هاء الضمير و هاء التانيث اذا تحرك ما قبلها نحو غلامه و حمزة فان سكن ما قبلها كانت رويها نحو عصاها فهذه ستة احرف حروف المد واللين والنون والالف المبدلة والهمزة المبدلة والهاء على ما فصلت و ما عداها فهو روي هكذا يستفاد من بعض الرسائل و ما ذكر المحقق التفتازاني في المطول و حواشي العسدي * و الروي عند شعراء العجم هو ما ذكره صاحب منتخب تكميل الصناعة قال روي عبارتست از آخرين حروف اصلي از قافيه يعني از لفظي که آن را در عرف قافيه گویند يا آنچه بمنزله آن حرف باشد في الواقع يا آنچه شاعر بتكلف بمنزله آن سازد مثال قسم اول حرف دال فریادم و آزادم و مراد بآنچه بمنزله آن حرف باشد في الواقع حرفیست زائد ظاهر التلفظ که مشهور التركيب نباشد و بكثر استعمال او با کلمه از نفس کلمه نماید مثل الف دانا و بينا و رای مزدور و رنجور و اگر مثل این حرف را روي سازند در چند بيت و این بيتها را نزديک يکديگر آرند عيب نيست اما اولی آنست که زياده از یکبار روي نسازند و اگر سازند نزديک يکديگر نيارند و مراد بآنچه شاعر بتكلف بمنزله آن سازد حرفیست از وسط کلمه که شاعر آنرا بتكلف حرف آخرين سازد چنانچه را در قافيه مصرع دوم این بيت * بيت * دلم شد غرق آب از ياد لعلت دیده شد ترهم * جراحتهای هجران را بوصل خویش کن مرهم * و يا حرفی زائد مشهور التركيب که شاعر آنرا بتكلف از نفس کلمه گرداند و حرف آخرين اصلي سازد چون میم در قافيه مصرع دوم این بيت * بيت * بار قیبان بینمت پیوسته و میرم زغم * میروم زین شهرتاکي چشمها برهم فهم * و مثل این قافيه دوم را زياده از یکبار و بی ضرورت نيارند و اگر آرند نزديک يکديگر نيارند * و تکرار روي در قوافي واجب دانند * بدانکه بعضی روي را دو قسم کرده اند روي مفرد چنانکه گذشت و روي مضاف چنانکه در لفظ ردف مذکور شد در فصل فا * و نیز روي بر دو نوع است مقید و آن آنست که روي ساکن باشد و حرف وصل بدونه پیوندد چون لفظ کار و بار و مطلق و آن آنست که حرف وصل بدو پیوندد چون کارم و بارم و هر يك از روي مقید و مطلق اگر جمع نشده باشد بآن حرفي دیگر از حروف قافيه آن را بمجرد وصف کنند و اگر جمع شده باشد بآن حرف او را نسبت کنند مثلاً روي مقید را در کلمه تن مقید مجرد گویند و در کلمه جان مقید بردف مفرد گویند و در کلمه گداخت مقید بردف مرکب و علی هذا القیاس *

الرياء * الآراء المحموده * ذوالرويتين * الرداء (٧٠٧) مراعاة النظر * الارتقاء * الرواية * الروي

و در كشف اللغات ميگويد رياء در اعمال و عبادت ظاهر و باطن نظر بر خلق داشتن و از حق محجوب كشتن را گویند و اين در اصطلاح سالكان است *

[**الرياء** ترك الاخلاص في العمل بملاحظة غير الله فيه وحده فعل الخير لاراءة الغير و الفرق بين

الرياء و السمعة ان الرياء يكون في الفعل و السمعة تكون في القول هكذا في حاشية الاشياء *]

الآراء المحموده هي المشهورات المطلقة و تجيى في فصل الرء من باب الشين المعجمة *

ذوالرويتين هو مضمون اللغتين و يجيى في فصل النون من باب الضاد المعجمة *

الرداء بالكسر و فتح الدال المهملة و بالمد چادر و نيز نام جامه كه بر سر و قد گیرند * و در اصطلاح

صوفيه عبارتست از ظهور صفات حق بر عبد كه آن اظهار صفات حق است بحق از بنده كذا في لطائف اللغات *

مراعاة النظر هي التناسب و هو مع بيان رعاية التناسب تجيى في فصل الباء الموحدة

من باب النون *

الارتقاء بالقاف در لغت بر آمدن است و در اصطلاح بلغاء آنست كه صفتى آغاز كند و بمراتب

بالا برد مثاله * بيت * در سراب افتد اگر يكقطره خوي از لبث * چشمه را آب حياتش زايد و خيزد

نبات * اول صفت لب معشوق ميكنند و بتريقي آن صفت را بالا برد كه اگر قطره از لب تو بر زمين سراب

افتد ازو چشمه بيرون آيد و ليكن چشمه آبحيات و از آن آب نبات خيزد لفظ نبات دو معنى دارد يكي

سبزه دوم نبات از شكر پس درين بيت درين صفت بسه درجه ارتقا نموده كذا في جامع الصنائع *

الرواية بالكسر و الواو لغة النقل و في عرف الفقهاء ما ينقل من المسئلة الفرعية من الفقيه سواء

كان من السلف او الخلف و قد يخص بالسلف اذا قوبل بالخلف كذا في جامع الرموز * و في مجمع

السلوك الرواية علم يطلق على فعل النبي عليه السلام و قوله و الخبر يطلق على قوله عليه السلام لا على

فعله و الآثار افعال الصحابة و في علم القراءة تستعمل بمعنى يجيى بيانه في لفظ القراءة في فصل الالف

من باب القاف * و المحدثون قسموا الرواية الى اقسام فقالوا ان تشارك الراوي و من روى عنه في السنن

و اللقى فهو رواية الاقران و ان روى كل منهما عن الآخر فهو المديح و ان روى الراوي عن دونه في السنن

او في اللقى او في المقدار اي القدر كقلة علمه او حفظه فهو رواية الاكابر عن الاصاغر و منه رواية الآباء عن

الابناء و ان اشترك اثنان عن شيخ و تقدم موت احدهما على الآخر فهو السابق و اللاحق كذا في شرح

النخبة و شرحه * و الراوي عند المحدثين ناقل الحديث بالاسناد كما مر في المقدمة *

الروي بالفتح و تشديد الياء عند اهل العربية هو الحرف الذي تبني عليه القصيدة و تنسب اليه

فيقال قافية لامية او ميمية كاللام في ان تفعل و الميم في ان تسلم * و بعبارة اخرى هو الحرف الاخير من

القافية الذي تبني عليه القصيدة و تنسب اليه بان يقال قصيدة لامية او ميمية * و قيل الاولى ان يفسر الروي

می شد همچنین در حالت حیات ظاهری آنحضرت بعد از پوشیده شدن بدن مخصوص در روضه مقدسه ابدان مختلفه بر حسب مصلحت وقت و بر طبق مناسب حال رایی آلات و وسائط ادراک روح آنحضرت می شوند پس مرئی نه روح مجرد او است و نه آن جسم و بدن مخصوص چه حضور یک شخص متمکن در مکان مخصوص در یک زمان بصفت متغایره و صورتهای مختلفه در مکانهای متعدده صورت نه بنده الا بطریق تمثیل مثل صورت یک شخص در آئینههای متعدده متمثل می گردد پس مرئی در منامات مثالات روح مقدس او است که حق است و بطلان را در آن مدخل نیست * اما اختلاف امثله بجهت اختلاف احوال مرایای قلوب رائیان است چنانکه تفاوت احوال صورت بر حسب تفاوت حالات آئینها ظاهر میگردد پس هرکه او را در صورت حسن دید از حسن دین او است و هرکه برخلاف آن مشاهده کرد از نقصان دین او است و همچنین یکی پیر دیده و دیگری جوان و کسی کودک و یکی راضی دیده و دیگری غضبان و یکی باکی و یکی ضاحک همه مبنی بر اختلاف احوال رائیان است پس دیدن آنحضرت معیار معرفت احوال باطن بیننده است * و در اینجا ضابطه مفیده است مرسالکان را که بدان احوال باطن خود را بدانند که تا کجاست و در چه مقام اند و علاج آن بکنند و در حقیقت آنحضرت صلی الله علیه و سلم آئینه مصیقل است که همه صورت حال خود را در آنجا می توان دید و بهمین قیاس بعضی از ارباب تحقیق گفته اند که کلامی که از آن حضرت در منام بشنوند آنرا بر سنت قولی و فعلی عرض باید کرد اگر موافق است حق است و اگر مخالفی دارد پس از ممر خللی است که در سامعه اوست * اما دیدن آنحضرت در بیداری بعد از رفتن ازین عالم بعضی از محدثین گفته اند که نقل این از هیچ یکی از صحابه و تابعین نرسیده آری از بعضی صالحین حکایات درین باب آمده و بصحت رسیده و حکایات و روایات از مشایخ بسیار است نزدیک بحد تواتر رسیده انکار این در حقیقت انکار کرامات اولیاء است و امام غزالی در کتاب المنقذ من الضلال گفته که ارباب قلوب مشاهده میکنند در یقظه ملائکه را و ارواح انبیا را و می شنوند از ایشان کلمات را و اقتباس میکنند فوائد را و گفته اند که بحقیقت آن نیز تمثال است اگرچه در یقظه است انتهی من ترجمه المشکوة المسمی باشعة اللغات * [مرآة الكون هو الوجود المضاف الوجودانی لان الاکوان و اوصافها و احکامها لم تظهر الا فیه و هو یخفی بظهورها کما یخفی وجه المرأة بظهور الصور فیه * مرآة الوجود هی التعینات المنسوبة الی الشئون الباطنة التي صورها الاکوان فان الشئون باطنة و الوجود المتعین بتعیناتها ظاهر فمن هذا الوجه كانت الشئون مرایا للوجود الواحد المتعین بصورها * مرآة الحضرتین اعلی حضة الوجوب و الامکن هو الانسان الکامل و کذا مرآة الحضرة الالهية لانه مظهر الذات مع جمیع الاسماء کذا فی کمال الدین *]

الریاء بالکسر و المد هو فعل لا تدخل فیه الذیة الخالصة و لا یحیط به الاخلاص کذا فی خلاصة السلوک *

او را گفتند که محمد در چاهیکه آبش در پائین بود تفت انداخت پس آب آن چاه بجوش آمد تا آنکه برابرسر
 او رسید تونیز همچنان کن آخر اونیز همچنان کرد پس آب آن چاه فرو رفت تا آنکه خشک شد * بدانکه احادیث
 بسیار دلالت میکند بر آنکه هر که آنحضرت را صلی الله علیه و سلم در خواب دید در حقیقت آنحضرت
 را دید و کذب و بطلان را دران راه نیست و شیطان که تمثل و تلبس بصور مختلفه نموده بر آمدن چه در
 خواب و چه در بیداری کار اوست نمی تواند شد که بصورت آنحضرت بر آید و خود را در صورتش نماید
 و دروغ بزند و آنرا در خیال بیننده در آرد و جمهور علماء این را از خصائص آنحضرت شمرده اند * اکنون
 جماعتی بر آن رفته اند که محمل این احادیث آنست که کسی آنحضرت را صلی الله علیه و سلم
 بصورت و حلیه مخصوص که آنحضرت داشت دیده باشد و بس * و بعضی توسعه کرده و گفته که بشکلی
 و صورتی بیند که در وقتی در مدت عمر شریف بران بوده خواه در جوانی یا کهنلت و یا آخر عمر * و بعضی
 تضییق کرده و گفته که لابد است که بصورتی بیند که در آخر عمر بدان صورت از عالم رفته * و جماعتی
 گفته اند که دیدن آنحضرت بحلیه مخصوص و صفات معلومه دیدن آنحضرت بحقیقت و ادراک ذات کریمه
 اوست و دیدن بر غیر آن صفات ادراک مثال است و هر دو رویای حق است و از اغاث احلام
 نه و تمثیل شیطان را در ان مجال نیست لیکن اول حق است و حقیقت و ثانی حق است
 و تمثیل اول را احتیاج به تعبیر نیست از جهت عدم تلبیس و ثانی محتاج است به تعبیر
 پس معنی حدیث مرقوم آنست که بهر صورت که دیده شوم حق است نه باطل و از شیطان نه *
 و امام محی السنه نووی گفته که این قول نیز ضعیف است و صحیح آنست که آنحضرت را بحقیقت
 دیده خواه بر صفت معروفه وی دیده باشد یا جز آن و اختلاف در صفات موجب اختلاف ذات نبود
 پس مرئی در هر لباس و بهر صفت ذات او است * و امام غزالی را درین مقام تحقیقی دیگر است
 مبني بر آنکه حقیقت انسان عبارت از روح است مجرد و بدن آلت است که میرساند دیدن او بادراک
 آن حقیقت و مراد آنحضرت ازان که فرمود مرا دید نه آنست که جسم مرا دید بلکه مثالی دید که آن
 مثال آلتی است که میرسد آن معنی که در نفس من است بوی بواسطه آن آلت و بدن جسمانی
 در یقطه نیز از آلت نفس بیش نیست و آلت گاهی حقیقی است و گاهی خیالی پس آنچه دیده است
 از شکل و صورت مثال روح مقدسه او است که محل نبوت است نه جسم وی و شخص وی * و مثل
 این است دیدن ذات او تعالی در مقام که منزّه است از شکل و صورت و لیکن منتهی میشود تعریفات
 الهی بر بندگان خود بواسطه مثال محسوس نورانی یا جز آن از صور جمیله و این مثال آلت میگردد
 در تعریف همچنین دیدن پیغمبر که ذات پاک او روح مجرد است از شکل و صورت و لون لیکن چنانکه
 او را در حالت حیات بدنی بود که روح مقدس او بدان متعلق بود و آلت ادراک روح و رویت آن

سایه نبوت است و پرتوی است از آن * اما وجه تخصیص بعدد ستة و اربعین آن است که زمان نبوت بیست و سه سال است و ابتدای وحی برویای صالحه بود و آن در مدت شش ماه بوده و نسبت شش ماه بایست و سه سال نسبت یکی بچهل و شش است و توریشی گفته که حصر مدت وحی در بیست و سه سال مسلم است چه وارد است در روایات معتد بها اما بودن زمان رویا درین مدت شش ماه چیزی است که قائل آن در نفس خود اندازه کرده بی مساعدت نص و روایت انتهى * حاصل آنکه برای تعیین مدت مذکوره اصلی نیست و سندی صحیح نه آری مذهب اکثر محدثان آن است که آنحضرت صلی الله علیه و سلم در مدت شش ماه بمرتبه نبوت مخصوص بود و مکلف بود به تہذیب نفس خود خاصه پس از آن مأمور گشت بدعوت و ابلاغ که نزد ایشان عبارت از رسالت است و بمذهب ایشان لازم نیست که نبی داعی و مبلغ باشد بلکه اگر وحی کرده شود بسوی وی خاصه برای تہذیب نفس وی کافی است در باب تحقق درجه نبوت پس اگر ثابت شود که وحی درین مدت در منام بود ثابت شود مقصود قائل اما این محل کلام بر حسب مذهب ایشان باشد پس احتیاط در باب تخصیص عدد مذکور تفویض است بعلم نبوت چه امثال این علوم از خواص انبیاست و بقیاس عقل بکنه آن نتوان رسید * و همچنین است حکم اعداد در جمیع مواضع مثل اعداد رکعات و تسبیحات و اعداد نصاب زکوة و مقادیر زکوة و اعداد افعال حج مانند اعداد طواف رمی جمار و سعی و امثال آنها * و در مواهب لدنیه میگوید که بعض علماء مراتب وحی و طریقهای آن را چهل و شش نوع ذکر کرده اند و رویای صادق یکی از آنها است * قال النبی صلی الله علیه و آله و سلم من رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لايتمثل في صورتي متفق علیه * بعضی از ارباب تحقیق گفته اند که شیطان بمثال حق تعالی میتوان نمود و دروغ میتوان گفت و رائی را در وسواس میتوان افکند که این تمثال حق تعالی است اما بصورت آنحضرت صلی الله علیه و سلم هرگز نتواند بر آمد و بر وی دروغ نتوان بست چه آنحضرت مظهر هدایت است و شیطان مظهر ضلالت و میان هدایت و ضلالت ضد است و حضرت او تعالی مطلق است جامع صفت اضلال و هدایت و جمیع صفات متضاده و نیز دعوی الوهیت از مخلوقات صریح البطلان است و محل اشتباه نیست بخلاف دعوی نبوت و لهذا اگر یکی دعوی الوهیت کند صدور خوارق عادت از وی متصور است چنانچه از فرعون و امثال او شده بود و نیز از مسیح دجال خواهد شد و اگر بدروغ دعوی نبوت کند معجزه ظاهر نگردد و اگر گاهی خرق عادت ظاهر شود پس بر عکس دعوی او و برخلاف طلب معتقدان او واقع خواهد شد و لهذا هر خارق عادت که بر دست کاذب مدعی نبوت ظاهر گردد آنرا اهانت میگویند چنانکه از مسیله کذاب ظاهر شده بود که هرگاه معتقدان او گفتند که محمد بر چشم رمد رسیده تف انداخت پس چشم او شفا یافت تو نیز همچنان کن او نیز همچنان کرد پس چشم آنکس کور شد دیگر بار

اکثر در فکر و خیال آن باشد و گاهی بجهت امراض نیز صور مناسب حال او دیده شود چنانچه دُموی مزاج رنگهای سرخ ببیند و صفراوی آتشها و اخگرها ببیند و در حالت غلبه ریاخ پریدن خود را ببیند و سوداوی مزاج کوهها و دودها ببیند و بلغمی آبها و بارانها و رنگهای سفید ببیند و دیدن این هر دو قسم در خواب اعتبار ندارد و تعبیری نشاید و این را اضغاث احلام خوانند * و طائفة صوفیه که قائل اند بعالم مثال درین مقام تحقیقی دیگر دارند و آن مذکور است در کتب ایشان * و اکثر اطلاق رویا بر خواب نیک آید و خواب بد را حلم گویند بضم حا و این تخصیص شرعی است و در لغت بمعنی مطلق خواب است * قال رسول الله صلی الله علیه و سلم الرُّویا الصالحة جزء من ستة و اربعین جزء من النبوة متفق علیه درین حدیث بچند وجوه اشکال وارد می شود یکی آنکه جزء نبوت یا نبوت باشد پس باید که غیر نبی را نباشد و حال آنکه رویای صالحه غیر نبی را نیز می باشد دیگر آنکه نبوت نسبتی و صفتی است پس بودن رویای صالحه جزء آن چه معنی دارد دیگر آنکه رویای صالحه مثل معجزات و کشف و دیگر صفات و حالات انبیا را است که از نتایج و آثار نبوت است نه اجزای آن پس وجه جزئیت وی از نبوت چیست دیگر آنکه دور نبوت گذشت و رویای صالحه باقی است پس جزئیت وی از نبوت چگونه درست بود زیراچه وجود جزء بدون کل محال است چنانچه وجود کل بدون جزء * دیگر آنکه وجه تجزیه نبوت به چهل و شش جزء و اعتبار کردن رویا یک جزء از آن چیست * جواب از اشکال اول آنکه مراد آن است که جزء است از نبوت در حق انبیا چه ایشان را وحی در مقام می باشد و این جواب منتقض است بآنکه در حدیث دیگر آمده است که رُویا المؤمن جزء من ستة و اربعین جزء الحديث و جواب از اشکال دوم و سیم و چهارم آنکه رویا جزوی است از اجزای علوم نبوت بلکه اجزای طرق علوم نبوت و علوم نبوت باقی است چنانکه در حدیث آمده است ذهبت النبوة و بقيت المبشرات و هي الرويا الصالحة * و بعضی گفته اند که مراد آن است که رویای صالحه اثری است از آثار نبوت که بمحض از فیضان الهی و الهام ربانی است و این اثر باقی است از آثار نبوت و جزء بی کل می باشد اما در آن حالت وصف جزئیت نمی باشد مگر باعتبار ماکان * و بعضی گفته اند که نبوت اینجا بمعنی انباء است یعنی رویای صالحه اخبار صدق است که کذب در وی نیست و در بعضی حدیث تصریح باین معنی آمده است * و بعضی گفته اند که مراد بجزئیت متعارف اهل معقول نیست بلکه مراد آنست که رویای صالحه صفتی از صفات نبوت است و فضیلتی است از فضائل نبوت و بعضی از صفات انبیا در غیر انبیا نیز یافته می شود چنانچه در حدیث دیگر آمده است که راه روشن و نیکو و حلم و میانه روی از نبوت است * حاصل آنکه اصل جمیع صفات کمال نبوت است و ماخوذ از آنجا است و تخصیص رویا بجهت مزید اختصاص است در باب کشف و صفائی قلب و شلک نیست که جمیع کرامات و تمامی مکاشفات

و جماعت در باب حواس خمسۀ ظاهریه است که عادت او تعالی جاری است که وقت استعمال حواس ادراک را پیدامی کند نه آنکه حواس موجب است در ادراک بلکه بمحض خلق او تعالی است نه بتأثیر حواس و خلق این ادراکات در نائم علامت نهاده است بر امور دیگر که عارض می شود در ثانی الحال که تعبیر آن می باشد چنانکه ابر دلیل است بر وجود باران و بر این قول رو یا حقیقت ادراک است و میان نوم و یقظه در باب تحقق ادراک باطنی فرق نیست آری در باب ادراک حواس ظاهری البته فرق است زیرا که در حالت نوم حواس ظاهریه باطل و معطل می باشد اما حواس ظاهریه را در ادراکاتیکه در حالت نوم حاصل می شود اصلاً دخل نیست چنانچه در حالت یقظه در ادراکاتیکه از کیفیات باطنیه حاصل میشود اصلاً دخل نیست مانند ادراک جوع و عطش و حرارت باطنی و برودت باطنی و حاجت بول و براز و امثال آنها و تحقیق حکماء که در باب رو یا است موقوف است بر تحقق حواس باطنه و ثبوت آنها مبني است بر قواعد ایشان و حسب اصول اسلامیه نا تمام است چنانچه تفصیل آنها در کتب کلامیه است مجمل در اینجا بیان نموده میشود که در آدمی قوتی است که آنرا متصرفه میگویند و از شان اوست ترکیب صور و معانی پس اگر در صور تصرف و ترکیب کند باین طور که بعضی را با بعضی دیگر ضم کند مانند انسانی صاحب دو سر یا چهار دست و مانند آنها و یا بعضی را از بعضی فصل کند چون انسانی بی سر و یا بی دست و امثال آنها آنرا متخیله می خوانند * و اگر در معانی تصرف و ترکیب کند چنانچه در صور تصرف میکند متفکره می نامند و این قوت در حالت یقظه و نوم همیشه در کار خود مشغول است خصوصاً در حالت نوم زیاده تر اشتغال میدارد * و نفس ناطقه انسانی را بعالم ملکوت اتصالی معنوی روحانی است و صور جمیع کائنات از ازل تا بابد در جواهر مجردۀ آن عالم مرتسم و ثابت است و چون نفس را در حالت نوم از تدبیر بدن و از مشغله بعالم جسمانی و از اشتغال با ادراک محسوسات فراغی حاصل می شود پس بجهت اتصالی که بآن جواهر مجردۀ عالیه می دارد بعضی صور که در آنها مرتسم است در نفس ناطقه نیز انطباع می پذیرد چنانچه در آئینه صورت مقابله منعکس می شود و از نفس ناطقه در حس مشترک می افتد و قوت متصرفه از حس مشترک گرفته تفصیل و ترکیب می دهد پس گاهی آن صور را لباسی و کموتی دیگر می پوشاند و بعلاقۀ تماثل و تشابه از نظیری به نظیری دیگر انتقال می کند چنانچه صورت مروارید را مثلاً لباس دانهای انار دهد و گاهی بعلاقۀ تضاد و مبادینت از ضدی به ضد دیگر رجوع کند چنانکه خنده را کسوت گریه بخشد و بالعکس و درین قسم احتیاج بتعبیر افتد و گاهی بجنسه بی تعبیر و تلبیس بیرون آرد و این نوع را احتیاج بتعبیر نبود پس آنچه دیده است بعینه بوقوع آید و گاهی قوت متخیله این همه صور را از صور مخزونه خیالی گیرد که در حالت یقظه در روی محفوظ شده اند و لهذا در اکثر احوال در خواب همان بیند که در بیداری

تلك كما جعل الله تعالى انتهى * ثم قال في شرح المواقف وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد ويرتسم في الحس المشترك وذلك الارتسام على وجهين الأول ان يرد ذلك المدرك على الحس المشترك من النفس الناطقة التي تأخذه من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات يرتسم فيه ثم ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس يلبسه ويكسوه الخيال صوراً جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلي او بعيدة منه فيحتاج الى التعبير وهو ان يرجع المعبر رجوعاً قهقرياً مجرداً له اي للمدرك في النوم عن تلك الصور التي صورها الخيال حتى يحصل المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة ما اخذته النفس من العقل الفعال فيكون هو الواقع * وقد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه اي لا يكون هناك تفارقات الا بالكلية والجزئية فيقع من غير حاجة الى التعبير والثاني ان يرد على الحس المشترك لا من النفس بل اما من الخيال مما ارتسم فيه في اليقظة ولذلك من دام فكرة في شيء يراه في منامه * وقد تركيب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الامور الخارجة وقد تفضل ايضا بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل واما مما يوجب مرض كثوران خلط او بخار ولذلك الدموي يرى في المنام الحمر والصفراوي النيران والاشعة والسوداوي يرى الجبال والدخنة والبلغمي المياه والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة تحاكي كل خلط او بخار بما يناسبه وهذا المدرك بقسميه من قبيل اضغاث احلام لا يقع هو ولا تعبيرة بل لا تعبيرة له انتهى * [شيخ عبد الحق دهلوي در شرح مشکوة فرموده بدانکه در تحقيق رؤيا اختلاف است درميان عقلاء بجهت اشکالی که وارد می شود در اینجا و آن این است که نوم ضد ادراک است پس آنچه دیده می شود چیست اکثر متکلمين از اشاعره و معتزله میگویند که آن خیالی است باطل نه حقیقت ادراک اما نزد معتزله از جهت آنکه دیدن را شرائط است مثل مقابله و خروج شعاع از باصره و توسط هوای شفاف و امثال آنها و این جمله مفقود است در منام پس نباشد مگر خیالات فاسده و اوهام باطله * واما نزد اشاعره از جهت آنکه نوم ضد ادراک است و جاری نشده عادت الهی تعالی بخلق ادراک در نائم پس آنچه دریافته می شود حقیقت ادراک نباشد بلکه خیالی بود باطل اما مراد ایشان ببطلان آن همین است که حقیقت ادراک نیست نه عدم صحت اعتبار آن بتعبیر یا بی تعبیر زیراچه بر صحت روایی صالحه و حقیقت و حقیقت آن اجماع است مراهل حق را پس اشاعره میگویند که در رؤیا حقیقت ادراک نیست ولیکن باوجود آن ثبوتی دارد و مر آنرا تعبیری هست و طیبی گفته که حقیقت رؤیا پیدا کردن حق تعالی است در دل نائم علوم و ادراک را چنانچه در دل یقظان و روی سبحانه تعالی قادر است بر آن نه یقظه موجب آن و نه نوم مانع از آن چنانچه مذهب اهل سنت

فقد رأى الحق أي رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حقيقة وليس المراد أنه إذا رأى شخصا يوهم أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن الشيطان لا يتمثل بي أي في صورتني * وقيل برهر صفتي كه بيزد صحيح باشد * وذكر في المطالب واختلف في رؤيته صلى الله عليه وسلم في خلاف صورته * قيل لا يكون رؤية له والصحيح أنه حقيقة سواء رآه على صفته المعروفة أو لم يكن ورويته عليه السلام حال كون الرائي جنبا صحيحة أعلم أن رؤية الله تعالى في المنام أمر محقق وتحقيقه أنه تعالى مع كونه مقدسا منزها عن الشكل والصورة ينتهي تعريفاته تعالى إلى العبد بواسطة مثال مخصوص من نور وغيره من الصور الجميلة يكون مثلا للنور الحقيقي المعنوي لاصورة فيه ولا لون هكذا في العثور على دار السرور * أعلم أن السالك قد يكون في عالم النفس والهوى فيرى في المنام أو الحال أنه الرب فيكون الرؤيا صحيحا محتاجا إلى التعبير وتعبيره أن ذلك الشخص بعد نفسه يحبه ويعمل له ما يحب فيكون بعد ممن اتخذ آلهة هواء فيرى في الواقعة أنه الرب المعبود له فيجب عليه أن يجتنب من طاعة النفس والهوى والقيام بما يشتهي ويهوى ويكرها بالمجاهدة والرياضة ولا يظن أن ما رآه هو عينه تعالى إذ ليس له تعالى حلول فهذه الرؤية مثل ما يرى سائر العوام في منامهم حيث يرى أنه آدم أو نوح أو موسى أو عيسى أو جبرئيل أو ميكائيل من ملائكة الله تعالى وأنه طيرة أو سبع أو ما أشبه ذلك ويكون لذلك الرؤيا تعبير صحيح وإن لم يكن كما رأى يعني عامة مردمان اگر در خواب پیغامبر صلى الله عليه وآله وسلم را یا فرشته یا پرنده یا دد را بینند نه آنست که عین ایشان را می بینند بلکه این دیدن را تعبير صحيح بود كذلك حال سالك المذكور که پروردگار را در خواب بیند انتهى ما ذكر في مجمع السلوك في مواضع ويجيء هذا ايضا في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو * أعلم أنه قال في شرح المواقف في المقصد العاشر من مرصد القدرة واما الرؤيا فخيال باطل عند جمهور المتكلمين قيل هذا بناء على الغلب والاكثر أن الغالب منه اضغاث الاحلام أو المراد أن رؤيا من لا يعتاد الصدق في الحديث اصدقكم رؤيا اصدقكم حديثا أو لمن كثر معاصيه لأن من كان كذلك اظلم قلبه * اما عند المعتزلة فلفقد شرائط الادراك حال النوم من المقابلة وغيرها واما عند الاصحاب فلان النوم ضد للادراك فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل * وقال الاستاذ ابو اسحاق أنه أي المنام ادراك حق بلا شبهة انتهى وهذا هو المذهب المنصور الموافق للقرآن والحديث ويؤيده ما وقع في العيني شرح صحيح البخاري في شرح قوله أول مبدء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة الحديث * أن قيل ما حقيقة الرؤيا الصالحة اجيب بان الله تعالى يخلق في قلب النائم أو في حواسه الاشياء كما يخلقها في اليقظان وهو سبحانه يفعل ما يشاء ولا يملعه نوم ولا غيره عنه فربما يقع ذلك في اليقظة كما رآه في المنام وربما جعل ما رآه علما على أمور آخر يخلقها في ثانی الحال أو كان قد خلقها فتقع

اما در كيفيت ديدن مصطفى صلى الله عليه وآله وسلم اختلاف است قال عليه السلام من رأى في المنام فقد رأى النبي * قال القاضي الباقلاني معناه رؤيا عليه السلام صحيحة ليست باضغاث احلام ولا من تشبيهات الشيطان فانه قد يراه الرائي على خلاف صفته المعروفة كمن يراه ابيض اللحية و قد يراه شخصان في زمان واحد احدهما في المشرق والآخر في المغرب و يراه كل منهما في مكانه * و قال آخرون بل الحديث على ظاهره وليس لمانع ان يمنعه فان الفعل لا يستحيله حتى يضطر الى التاويل واما قوله فانه قد يرى على خلاف صفته او في مكانين فانه تغير في صفاته لا في ذاته فتكون ذاته مرئية والرؤية امر يخلقها الله تعالى في الحي لا بشرط لا بمواجهة ولا تحديق الابصار ولا كون المرئي ظاهرا بل الشرط كونه موجودا فقط حتى جاز رؤيته اعمى الصين بقعة اندلس و لم يبق دليل على فناء جسمه صلى الله عليه وآله وسلم بل جاء في الحديث ما يقتضي بقاءه * وقال ابو حامد الغزالي ليس معناه انه رأى جسمي وبدني بل رأى مثلا صار ذلك المثال آلة يتأدى بها المعنى الذي في نفسي اليه بل البدن في اليقظة ايضا ليس الا آلة النفس فالحق ان ما يراه مثال حقيقة روحه المقدسة التي هي محل النبوة فما رآه من الشكل ليس روح النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا شخصه بل هو مثال له على التحقيق اقول فله ثلث توجيهات وخير الامور اوساطها قوله عليه السلام فان الشيطان لا يستطيع ان يتمثل بي اي لا يتمثل ولا يتصور بصورتي * قال القاضي عياض قال بعضهم خص الله تعالى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بان رؤيته الناس اياه صحيحة وكلها صدق و منع الشيطان ان يتمثل في خلقه لئلا يكذب على لسانه في النوم كما خرق الله تعالى العادة للانبياء بالمعجزة وكما استحال ان يتصور الشيطان في صورته في اليقظة * قال محيي السنة رؤيا النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المنام حق لا يتمثل الشيطان به وكذلك جميع الانبياء والملائكة عليهم السلام انتهى * فان قلت اذا قلنا انه رأى حقيقة فمن رآه في المنام هل يطلق عليه الصحابي ام لا * قلت لا ان لا يصدق عليه حد الصحابي وهو مسلم رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا المراد منه الرؤية المعهودة الجارية على العادة او الرؤية في حياته في الدنيا لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو المخبر عن الله تعالى وهو ما كان مخبرا للناس عنه الا في الدنيا لا في القبر ولذا يقال مدة نبوته ثلث وعشرون سنة على انا لو التزمنا اطلاق لفظ الصحابي عليه لجاز وهذا احسن واولى * فان قلت الحديث المسموع عنه في المنام هل هو حجة يستدل بها ام لا * قلت لا ان يشترط في الاستدلال به ان يكون الراوي ضابطا عند السماع والنوم ليس حال الضبط كما في كرماني شرح صحيح بخاري و قال عبد الله قوله من رأى في المنام اي رأى على نعتي التي انا عليه فلو رآه على غير نعتي لم يكن رآه لانه قال رأى وهو انما يقع على نعتي * وفي مفتاح الفتوح وسراج المصابيح ايضا قيل المعنى والله اعلم انه اذا رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الصورة التي كان عليها

و آن واقعه رباني صرف بود که المؤمن ينظر بنور الله تعالى و خواب آن باشد که حواس بکلي از کار رفته باشد و خيال بر کار آمده باشد و در غلبات مغلوبی حواس چیزی در نظر خيال آید و آن بر دو نوع است یکی اضغاث احلام و آن خوابیست که نفس بواسطه خيال ادراک کند و وساوس شیطاني و هواجس نفساني که از القاي نفس و شیطان باشد و آن را خيال نقش بندي مناسب کند آن را تعبیری نباشد دوم خواب نيلک است که آن را رویاي صالحه گویند و آن جزویست از چهل و شش جزء از نبوت چنانکه پیغمبر علیه السلام فرموده و توجیه او اینست که مدت ایام نبوت آنحضرت علیه الصلوٰة والسلام بیست و سه سال بود از آنجمله ابتداء تا بشش ماه و حی بخواب می آمد پس خواب صالح بدین حساب یک جزء باشد از چهل و شش جزء نبوت و خواب صالح بر سه نوع است یکی بتاویل و تعبیر حاجت ندارد مثل خواب ابراهیم علیه السلام که صریح بود اني اری فی المنام اني اذبحك دوم آنکه محتاج تاویل بود و بعضی همچنان شود که دیده شده چنانچه خواب یوسف علیه السلام که اني رأيت احدا عشر كوكبا و الشمس والقمر رائتهم لي ساجدين یازده ستاره و آفتاب و ماهتاب محتاج تاویل بود اما سجده بعینه ظاهر شد بتاویل حاجت نیامد فخر و اله سجد سیوم آنکه جمله محتاج تاویل بود چون خواب ملك مصر اني اری سبع بقرات سمان الآية و بحقیقت رویاي صالحه مطلقانه آنست که او را تاویل راست باشد و اثر آن ظاهر گردد که این مومن و کافر هر دو را باشد بلکه رویاي صالحه آنست که موید بنور الهی بود و این جز مومن یا ولی یا نبی را نباشد و یک جزء است از اجزاء نبوت پس اگر نظر نفس باشد موید بتایید نور روح و بی تایید نور الهی رویاي صالحه نبود • صاحب مرصاد العباد گوید که رویا بر دو نوع است رویاي صالح و رویاي صادق رویاي صالح آنست که مومن یا ولی یا نبی بیند و راست باز خواند یا تاویلی راست دارد و همچنان که دیده است بعینه باز آید اما از نمایش حق بود و رویاي صادق آنست که بی تاویل راست باز خواند و یا تاویلی راست دارد و از نمایش روح بود و این کافر و مومن هر دو را باشد • بدانکه وقائع چنانکه مومن سالک را باشد نیز بعضی فلاسفه و رهّاب و براهمه را بسبب غایت ریاضت و تصفیة دل حاصل شود تا باشد که غلبات روحانیه ظاهر شود و انوار روحانیه بر نظر ایشان مکشوف گردد و گاه باشد که از کارهای دنیایي آینده خبر دهند و از بعضی احوال خلق واقف گردند اما ایشان را بدان قربی و قبولی نباشد و سبب نجات ایشان نشود بلکه داعی بر کفر و ضلال بود و باعث بر ابقای ضلالت باشد و واسطه استدراج شود اما سالک موحّد را وقائع بسبب ظهور حق شود • بدانکه دیدن پیغامبر را صلی الله علیه و سلم و کذلک همه پیغامبران و آفتاب و ماهتاب و ستارگان روشن را در خواب حق است شیطان بدانها تمثّل کردن فتواند و گفته اند و کذلک ابر که در و باران باشد دیدن آن در خواب حق است شیطان تمثّل آن نتواند و کذلک شیخی که موصوف باشد بشریعت و طریقت و حقیقت • اما شیخی که چنین نبود شیطان بدان تمثّل کردن تواند

يتوحشون برد هداياهم فلا يمكن فيه معنى الرشوة فلماذا كانوا يقبلونها قال عليه الصلوة والسلام تهادوا وتحابوا انتهى من الاحتساب قال مصحح هذا الكتاب و المطنب فيه في كل الابواب اصغر الطلاب محمد وجيه عفى الله عنه و عن ابيه وهداه و بنيه اقول و بالله التوفيق و منه التحقيق انه علم من هذا كله ان حد الرشوة هو ما يؤخذ عما وجب على الشخص سواء كان واجبا على العين كما في القاضي و امثاله او على الكفاية كما في شخص يقدر على دفع الظلم او استخلاص حق احد من يد ظالم او اعانة ملهوف و سواء كان واجبا حقا للشرع كما في القاضي و امثاله و في ولي امرأة لا يزوجها الا بالهدية و في شاعر يخاف منه الهجولان الكف عن عرض المسلم واجب ديانة او كان واجبا عقدا فيمن آجر نفسه لاقامة امر من الامور المتعلقة بالمسلمين فيما لهم او عليهم كاعوان القاضي و اهل الديوان و امثالهم *]

الرضاء بالكسر و بالضاد المعجمة عند المعتزلة هو الارادة * و عند الاشاعرة ترك الاعتراض فالكفر مراد الله تعالى و ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه * و اما عند المعتزلة ليس مرادا له لانه تعالى لا يرضى لعبادة الكفر كذا في شرح المواقف في خاتمة بحث القدرة اعلم انه يجب الرضاء و التسليم على القضاء محبوبا كان اثره او مكروها لان القضاء صفة الرب تعالى و يجب الرضاء و التسليم على صفته سواء كان القضاء قضاء الكفر و العصيان او قضاء التوحيد و الطاعة * فاما الرضاء بالمقضي الذي هو اثر القضاء فانما يجب الرضاء به اذا كان محبوبا كالتوحيد و الطاعة دون ما هو مكروه كالكفر و العصيان و مع هذا لا ينبغي وصف القضاء بالسوء الا ان يراد به المقضي و منه قوله عليه السلام اعوذ بك من سوء القضاء كذا في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله و انا اليه راجعون * و في شرح الطواع الرضاء من العباد عند الاشاعرة ترك الاعتراض و الرضاء من الله تعالى ارادة الثواب انتهى * و عند اهل السلوك الرضاء هو التلذذ بالبلوى كذا في مجمع السلوك * و في اسرار الفاتحة رضا خروج است از رضاي نفس و بدر آمدن است در رضاي حق * **الرفو بالفتح و سكون الفاء هو تضمين المصراع فما دونه و يجيء في فصل النون من باب الضاد * والتجنيس المرفو قد سبق ***

(**الراعي** هو المتحقق بمعرفة العلوم السياسية المتعلقة بالمدينة المتمكن على تدبير النظام الموجب

لصلاح العالم كذا في الامتلاحات الصوفية *]

فصل الياء * الرويا بالضم و سكون الهمزة بمعنى خواب دیدن و آنچه در خواب بیند كما في المنتخب * و در مجمع السلوك ميگويد فرق درميان خواب و واقعه بدو وجه است يكي از راه صورت دوم از راه معنى واقعه از راه صورت آن باشد كه ميان خواب و بيداري يا صرف در بيداري بيند و از راه معنى واقعه آن باشد كه از حجاب خيال بيرون آمده باشد و غيبي صرف بود چنانچه روح در مقام تجرد كه مجرد از اوصاف بشري است مدرك آن شود و اين واقعه روحاني مطلق باشد و گاه بود كه نظر روح موبد شود بنور الهي

الراشي والمرتشي * وفي الحموي حاشية الاشباه والنظائر الرشوة لاتملك ولو اخذ مورثه رشوة او ظلما ان علم بذلك بعينه لا يحل له اخذه وان لم يعلمه بعينه له اخذه حكما و اما في الديانة فيصدق به بذية الخصماء انتهى * وفي دستور القضاة وان ارتشى القاضي او احد من اصحابه ليعين للراشي عند القاضي ولم يعلم القاضي بذلك وقضى للراشي نفذ قضائه ويجب على القابض رد ما قبض ويأثم الراشي وان علم القاضي بذلك فقضاء مردود وهو كما ارتشى بنفسه وقضى للراشي انتهى * وفي نصاب الاحتساب الرشوة على اربعة اوجه اما ان يرشوة لانه قد خوفه فيعطيه ليدفع الخوف عن نفسه او يرشوة ليسوي بينه وبين السلطان او يرشوة ليتقلد القضاء من السلطان او يرشوة للقاضي ليقضي له في الوجه الاول لا يحل الاخذ لان الكف عن التخويف كف عن الظلم وانه واجب حقا للشرع فلا يحل اخذه لذلك ويحل للمعطي الاعطاء لانه جعل المال وقاية للنفس وهذا جائز موافق للشرع فلذلك نقول في المحتسب اذا خوف انسانا بظلم واعطاه ذلك الانسان ليدفع عنه ذلك الخوف فهو جائز للمعطي ويحرم على المحتسب وفي الوجه الثاني ايضا لا يحل للاخذ لان الاقامة بامور المسلمين واعانة الملهوفين عند القدرة عليها واجب على الكفاية ديانة وحقا للشرع بدون المال فهو يأخذ المال عما وجب عليه الاقامة بدونه فلا يحل له الاخذ فاذا اخذ المال من المظلوم بالشرط فهو حرام لكن لما لم يكن واجبا عليه عينا بل يسع له تركه في الجملة اني اذا باشرة احد غيره لكفاه فبئذ على هذا لو اخذ شيئا بعد انجاحه مرامه بلا شرط اصلا فهو على الاختلاف المذكور فقال بعضهم انه حلال نظرا الى عدم الوجوب عليه عينا والى جواز الترك في الجملة * وقال بعضهم انه حرام نظرا الى نفس الوجوب وان كان على الكفاية ولانه اذا اداء كان اداء للواجب فكان اعتياضا عن الواجب وهو حرام بخلاف القاضي وامثاله فانه واجب عليه عينا فلهذا يحرم عليه مطلقا اي سواء كان بشرط او لا بشرط وسواء كان قبل الحكم او بعده وهذه الحرمة بالاجماع بخلاف احدى الوجه الثالث لا يحل الاخذ والاعطاء وهكذا في اصحاب محتسب الملك اذا اخذوا شيئا من الذائبين على الاحتساب في القصبات ليسوا امرهم في نيابتهم ليتقروا على عهدة الاحتساب فهو حرام كما في الرشوة في باب السعي بين القضاة وبين السلطان ليوليهم على القضاء وفي الوجه الرابع حرم الاخذ سواء كان القضاء بحق او بظلم اما بظلم فلوجهين الاول انه رشوة والثاني انه سبب للقضاء بالحرام واما بحق فلوجه واحد وهو انه اخذ المال لاقامة الواجب * اما الاعطاء فان كان لجور لا يجوز وان كان لحق اي لدفع الظلم عن نفسه او عن ماله جاز لما بينا فعلى هذا المحتسب او القاضي اذا أهدي اليه فممن يعلم انه يهدي لاحتياجه الى القضاء والحسبة لا يقبل ولو قبل كان رشوة واما ممن يعرف انه يهدي للتودد والتحبب لا للقضاء والحسبة فلا بأس بالقبول منه لان الصحابة كانوا يتوسعون في قبول الهدايا منهم وهذا لان الهدية كانت عادتهم وكانوا لا يلتزمون منهم شيئا وانما كانوا يهدون لاجل التودد والتحبب وكانوا

الاسترخاء عند الأطباء ترهل و ضعف يظهر في العضو عن عجز القوة المحركة وهو مرادف للفالج عند القدماء * واما المتأخرون فيطلقون الفالج على استرخاء يحدث في احد شقي البدن طولا ويضاف الاسترخاء بكل موصوحدث فيه كاللثة و اللهاة واللسان وغيرها كذا في حدود الامراض *

المرخي عند الأطباء دواء يلين العضو عند فعل الحرارة الغريزية بحرارته و رطوبته كالماء الحار كذا في الموجز *

الرشوة بالكسر و الضم و سكون الشين المعجمة كما في المنتخب هي اسم من الرشوة بالفتح كما في القاموس فهما لغة ما يتوصل به الى الحاجة بالمضايقة بان تصنع له شيئا ليصنع لك شيئا آخر * قال ابن الاثير و شريعة ما يأخذه الآخذ ظلما بجهة يدفعه الدافع اليه من هذه الجهة و تمامه في صلح الكرماني فالمرتشي الآخذ و الراشي الدافع كذا في جامع الرموز في كتاب القضاء * وفي البرجندي الرشوة مال يعطيه بشرط ان يعينه و الذي يعطيه بلا شرط فهو هدية كذا في فتاوى قاضيخان (و في البحر الرائق في القاموس الرشوة مثلثة الجعل و ارشاه اعطاه اياها و ارتشى اخذها و استرشى طلبها انتهى * وفي المصباح الرشوة بالكسر ما يعطيه رجل شخصا حاكما او غيره ليحكم له او يحمله على ما يريد و الضم لغة * وفي الخانية الرشوة على وجوه اربعة منها ما هو حرام من الجانبين و ذلك في موضعين احدهما اذا تقلد القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا وهي حرام على القاضي و الآخذ و الثاني اذا دفع الرشوة الى القاضي ليقضي له حرام على الجانبين سواء كان القضاء بحق او بغير حق و منها اذا دفع الرشوة خوفا على نفسه او ماله فهذه حرام على الآخذ غير حرام على الدافع و كذا اذا طمع ظالم في ماله فرشاه ببعض المال و منها اذا دفع الرشوة ليسوي امره عند السلطان حل للدافع و لا يحل للآخذ و هذا اذا اعطى الرشوة بشرط ان يسوي امره عند السلطان و ان طلب منه ان يسوي امره و لم يذكر له الرشوة و لم يشترط اصلا ثم اعطاه بعد ما سوي امره اختلفوا فيه * قال بعضهم لا يحل له * و قال بعضهم يحل و هو الصحيح لانه من المجازاة الاحسان بالاحسان فيحل و لم ارقسما يحل الآخذ فيه دون الدفع و اما الكلال من الجانبين فان هذا للتودد و المحبة وليس هو من الرشوة * و في القنية الظلمة تمنع الناس من الاحتطاب في المروج الا بدفع شيء اليهم فالدفع و الآخذ حرام لانه رشوة الا عند الحاجة فيحل للدافع دون الآخذ و حد الرشوة بذل المال فيما هو مستحق على الشخص و مال الرشوة لا يملك و التوبة من الرشوة برد المال الى صاحبه و ان قضى حاجته و من الرشوة المحرمة على الآخذ دون الدافع ما يدفع شخص الى شاعر خوفا من الهجاء و الذم و قالوا بذل المال لاستخلاص حق له على آخر رشوة و منها اذا كان ولي امرأة لا يزوجها لا ان يدفع اليه كذا فدفع له فزوجه اياها فللزوجة ان يسترده منه قائما او هالكا لانه رشوة و على قياس هذا يرجع بالهدية ايضا في المسئلة المتقدمة اذا علم من حاله انه لا يزوجه الا بالهدية و الا لا انتهى من البحر) (و في فتاوى ابراهيم شاهي و عن يوبان رضي الله عنه لعن الله

دروغ است و فرق میان رجاء و تمنا آنست که یکی کار نکند و کاهلی پیش گیرد این را متمنی گویند و این مذموم است و رجاء آنست که کار بکند و امید دارد و این محمود است * و فی احیاء العلوم ینبغي للعبد ان یحسن الظن بکرم الله و اما التمني للمغفرة فحرام و الفرق ان حسن الظن بعد التوبة و فعل الحسنات و التمني بان لا یتوب و یتمنی المغفرة انتهى * و عند الاطباء هو حالة تحدث للنساء شبیهة بالحبل من احتباس الطمث و تغییر اللون و سقوط الشهوة و انضمام فم الرحم و يقال له الحبل الکاذب سمیت به لان صاحبته ترجو ان يكون بها حبل صادق * و قيل بالحاء المهملة لانه یتقل بطن صاحبته اثقال الرحلا استدارتها و هذا اصح لان اسم هذه القطعة باليونانية مولى و هو اسم للرحی کذا فی بحر الجواهر *

الترجي ارتقاب شیئی لا وثوق بحصوله فمن ثم لا يقال لعل الشمس تغرب و یدخل فی الارتقاب الطمع و الشفاق فالطمع ارتقاب المحبوب نحو لعلک تعطينا و الشفاق ارتقاب المكروه نحو لعلی اموت الساعة و بهذا ظهر ان الترجي ليس بطلب لظهور ان العاقل لا یتطلب ما یرکبه * و الفرق بينه و بین التمني ان فی التمني لا یشترط امکان التمني فهو قد يكون ممکنا كما تقول لیت زیدا یجیی و قد يكون محالا نحو لیت الشباب يعود بخلاف الترجي فانه یشترط فيه امکان المرجو کذا فی المطول و الجلی فی بحث الانشاء * و منهم من جعل الترجي داخلا فی الطلب كما یجیی فی الاتقان و من اقسام الانشاء الترجي و نقل القرانی فی الفروق الاجماع علی ان الترجي انشاء و فرق بينه و بین التمني فی البعید و بان الترجي فی المتوقع و التمني فی غیره و بان التمني فی المعشوق للنفس و الترجي فی غیره و سمعت شیخنا العلامة الکافیجی یقول الفرق بین التمني و بین العرض هو الفرق بینه و بین الترجي و حرف الترجي لعل و عسی انتهى فظهر من هذا ان الترجي هو الکلام الدال علی الارتقاب المذكور و الا لم یصح جعلهم الترجي من اقسام الانشاء اذ الانشاء من اقسام الکلام فالظاهر ان تفسیر الترجي بالارتقاب مبني علی المسامحة و المراد به الکلام الدال علی الارتقاب او يقال انه مشترك بین الارتقاب و الکلام الدال علیه علی قیاس الطلب فانه قد یطلق علی المعنی المصدري و قد یطلق علی الکلام الدال علیه كما یجیی *

الرحاء بالحاء المهملة قد عرفت فی الرجاء بالجیم *

التراخي بالحاء المعجمة لغة التباعد * و شرعا جواز تاخیر الفعل عن وقته الاول الی ظن الفور فیشتمل تمام العمر * (و التراخي ضد الفور و هو لغة الغلیان ثم استعیر للسرعة ثم سمي به الساعة التي لا لبث فیها كما فی قولهم یمین الفور و المراد من الفور فی الحج ان یعیّن اشهر الحج من العام الاول للاداء عند تحقق شرائط الوجوب و المراد من التراخي فی الحج ان لا یعیّن هذه الاشهر من العام الاول للاداء عند تحققها کذا فی جامع الرموز فی کتاب الحج *]

و في الكافي انه قد يكتب بالواو وهذا اقبح من كتابة لفظ الصلوة لانها في الطرف متعرضة للوقوف واقبح
منهم انهم زادوا بعد الواو الفاتشبيها بواو الجمع وخط القرآن لا يقاس عليه فالاول اوجه * وهو لغة الفضل وشرعا
مشترك بين معان الاول كل بيع فاسد والثاني عقد فيه فضل والقبض فيه مفيد للملك الفاسد والثالث فضل
شرعي خال عن عوض شرط لاحد المتعاقدين في عقد المعاوضة * والفضل الشرعي هو فضل الحلول على
الاجل والعين على الدين كما في ربا النسا او افضل احد المتجانسين على الآخر بمعيار شرعي اي
الكيل والوزن كما في ربا النقدين وهذا للاحتراز عن بيع ثوب بربنسنة وبيع كربر وشعير بكري وبروشعير
وحفنته بحفنتين وذراع من الثوب بذراعين نقدا فان الفضل فيهما لم يعتبر شرعا وقلنا خال عن عوض
للاحتراز عن نحو بيع كري بر بكر بر وفلس وقلنا شرط لاحد المتعاقدين للاحتراز عما اذا شرط لغيرهما
وقلنا في عقد المعاوضة للاحتراز عن الهبة بعوض زائد بعد العقد ويدخل فيه ما اذا شرط فيه من الانتفاع بالرهن
كالاستخدام والركوب والزراعة واللبس وشرب اللبن واكل الثمر فان الكل ربا حرام كذا في جامع الرموز *
وفي البحر الرائق شرح كنز الدقائق الربا شرعا فضل مالي بلا عوض في معاوضة مال بمال شرط
لاحد المتعاقدين * وفي البداية قال علماء نا هو بيع فيه فضل مستحق لاحد المتعاقدين خال عما يقابله من
عوض شرط في هذا العقد * وعلى هذا سائر انواع البيوع الفاسدة من قبيل الربا * وفي جمع العلوم الربا
شرعا عبارة عن عقد فاسد وان لم تكن فيه زيادة لان بيع الدرهم بالدرهم نسنة ربا وان لم تتحقق فيه زيادة
انتهى ولا يرد على المصنف ما في جمع العلوم من ربا النسنة لان فيه فضلا حكما والفضل في عبارته
اعم منه ومن الحقيقي انتهى كلامه *

الرجاء بالفتح والجيم والقصر والمد ايضا في اللغة الطمع كما في المنتخب * وفي بعض شروح
هداية النحو الرجاء مصدر رجي يرجو من حد نصر واصله رجا وفصارت الواو همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة
كدعاء وهو بمعنى الطمع وجاء ايضا بمعنى الخوف لقوله تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا كذا في القاموس
والصراح * وعند اهل السلوك عبارة عن اسكان القلب بحسن الوعد * وقيل الرجاء الثقة بالجد من الكريم
الودود * وقيل توقع الخير عن بيده الخير * وقيل قوت الخائفين وفاكة المحرومين * وقيل هو من جملة
مقامات الطالبين و احوالهم وانما سمي الوصف مقاما اذا ثبت و اقام وانما سمي حالا اذا كان
عارضا سريع الزوال * وقيل هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب فاسم الرجاء انما يصدق على
انتظار محبوب تمهدت جميع اسبابه الداخلة تحت اختيار العبد والفرق بينه وبين الامل ان الامل
يطلق في مرضي والرجاء في غير مرضي ايضا انتهى فالامل اخص من الرجاء لانه مخصوص برجاء
محمود * وفي مجمع السلوك وقيل الرجاء رؤية الجلال بعين الجمال * وقيل قرب القلب من ملاطفة
الرب ورجاء بر قبول توبه وقبول كار نيكو پسندیده است ورجای مغفرت با وجود اصرار بر معصیت رجای

واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة الجزء فسمي ركنا مجازا هكذا يستفاد من التلويح من اول
مبحث القياس ومن باب الحكم •

الرهن بالفتح وسكون الهاء لغة اسم ما وضع وثيقة للدين كما في المفردات وهو مصدر رهنه وقد
قالوا رهنه اي جعله رهنا وارتهن منه اي اخذه كما في القاموس فالراهن المالك والمرتهن آخذ الرهن
لكن في اكثر الكتب انه لغة الحبس مطلقا وشرعا حبس مال متقوم بحق يمكن اخذه منه فالمال المتقوم
يشتمل الحيوان والجماد والعروض والعقار والمذروع والمعدود والمكيل والموزون وفيه اشارة الى ان
الحبس الدائم غير مشروط ولذا لو اعارة من الراهن او من غيره باذنه لم يبطل والى انه يجوز بطريق
التعاطي والمتبادر ان يكون الحبس على وجه الشرع فلو اكره المالك بالدفع اليه لم يكن رهنا
كما في الكبرى فليس يجب ذكر قيد الاذن كما ظن فقهاء المال خرج رهن الحر فانه لا يصح وبالمتقوم
خرج الخمر فلو رهن المسلم خمرا من الذمي لم يصح فان الخمر ليس ما لا متقوما في حق المسلم
بخلاف ما اذا رهن الخمر ذمي عند ذمي فانه يصح فالمراد التقوم في حق الراهن والمرتهن جميعا
وقولنا بحق اي بسبب حق مالي ولو مجهولا واحتترزه عن نحو القصاص والحد واليمين والمراد
ما يكون مضمونا فخرج الحبس بجهة الوديعة او العارية او بجهة المبيع في يد البائع وقوله يمكن اخذه
منه اي استيفاء هذا الحق كله او بعضه من ذلك المال فيتناول ما اذا كان قيمة المرهون اقل من الدين
واحتترزه عن نحو ما يفسد وعن نحو الامانة وعن رهن المدبر وام الولد والمكاتب وانما زيد لفظ الامكان
ليتناول المرهون الذي لم يسلط على بيعه كذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي (وكثيرا ما يطلق على
الشيء المرهون تسمية المفعول باسم المصدر كالخلق بمعنى المخلوق •)

فصل الواو • الربو بالفتح وسكون الموحدة عند الاطباء علة حادثة في الرئة خاصة بها لا يجد
صاحب السكون معها بدا من نفس متواتر ويقال له البهر ايضا كذا قال الشيخ نجيب الدين
كما في بحر الجواهر • وفي الاقسرائي الربو عسر في النفس يشبهه نفس صاحبها نفس المتعب وهولا يخلو
عن سرعة وتواتر وصغر سواء كان معه ضيق اولا هذا كلام الشيخ • والسمرقندي لم يفرق بين ضيق النفس
والبهر وجعل البهر والربو وضيق النفس اسما مترادفة انتهى • وقد فرق البعض بينه وبين البهر
كما قال في بحر الجواهر وقال العلامة الفرق بين الربو والبهر ان الربو مادية تحتبس داخل العروق الخشنة
والبهر مادية في الشرايين وان في البهر يكون ملمس الصدر حارا وفي الربو لا يكون كذلك وان في
البهر يحمر الوجه عند السعال اكثر من احمراره في الربو لاحتباس الاخرة الدخانية في الشرايين •

الربا بالكسر والقصر اسم من الربو بالفتح والسكون كما قال ابن الاثير فلامه واو ولذا قيل
في النسبة ربوي ويكتب بالالف كالعصا والياء كالدجى والواو كالصلوة كما في التهذيب لكن الياء كوفية •

فلا يقبل التبعض كذا في الاتقان في بحث الوقف •

فصل النون * (الران) هو الحجاب الحائل بين القلب وبين عالم القدس باستيلاء الهيدات النفسانية عليه ورسوخ الظلمات الجسمانية فيه بحيث يحتجب عين انوار الربوبية بالكلية كذا في (اصطلاحات الصوفية •)

الرعونة بضم الراء والعين المهملة هي الحق • وقيل هي نقصان الفكر والحق بطلانه وقد سبق في لفظ الحق •

الركن بالضم وسكون الكاف في اللغة الجزء • ولذا يقال لعله الماهية ركن وجزء على ما يجيء في محله لكن الأطباء خصوه باحدى العناصر الاربع فالركان عندهم اجسام بسيطة هي اجزاء اولية للمواليد الثلاثة اي الحيوانات والنباتات والمعدنيات • قال العلامة الجسم باعتبار كونه جزءاً للمركب بالفعل يسمى ركناً وباعتبار انقلاب كل واحد من الاجسام الى الآخر يسمى اصلاً لان كلا منهما كالاصل لغيره وباعتبار ابتداء التركيب منه يسمى عنصراً وباعتبار انتهاء التحليل اليه يسمى اسطقساً لان معنى الاسطقس في اليونانية ما ينحل اليه الشيء كذا في بحر الجواهر والسديدي شرح الموجز • وعند اهل العروض هو المركب من الاصول ويسمى بالجزء وقد سبق في فصل الالف من باب الجيم • وعند الاصوليين قد يراد به نفس ماهية الشيء اي جميع الاجزاء وقد يراد به ما يدخل في الشيء اي بعض الاجزاء وهو قسمان اصلي وزائد فالركن الزائد هو الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقياً بحسب اعتبار الشارع لا ما يكون خارجاً عن الشيء بحيث لا ينتفى الشيء بانتفائه واصلّي بخلافه فالتصديق في الايمان ركن اصلي والاقرار ركن زائد وجه التسمية بالزائد بان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي بانتفائه حكم المركب كان شبيهاً بالامر الخارج فسمي زائداً بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان حتى لو اجري كلمة الكفر على لسانه عند الاكراه وقلبه مطمئن بالايمان لا يصير كافراً او باعتبار الكمية كالقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل • واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان • واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقة الايمان حتى ان الفاسق لا يكون مؤمناً عندهم وقد مثّلوا ذلك باعضاء الانسان وقالوا ان الرأس مثلاً جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب وهو الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص ينتفي بانتفاء كل واحد منهما • وبالجمله فالركن الاصلي هو ما ينتفي بانتفائه الشيء وحكمه جميعاً والزائد ما ينتفي بانتفائه الشيء لا حكمه فعلى هذا يكون لفظ الزائد مجازاً وهو اوفق لكلام القوم • وقيل التجوز في لفظ الركن فان بعض الشرائط والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق

الترخيم بالخاء المعجمة لغة قطع الذنب • وعند النحاة هو حذف آخر الاسم تخفيفا اي من غير علة توجبه سوى التخفيف وهو جائز في غير المنادى عند الضرورة وفي المنادى بشروط وهي ان لا يكون المنادى مضافا ولا مضارعا له ولا مستغاثا ولا مندوبا ولا جملة ويكون علما زائدا على ثلاثة احرف او يكون بتاء التانيث نحو يا حار في يا حارث ويا مرو في يامروان وتصغير الترخيم هو ان يحذف الزوائد من الحروف ثم يصغر كحميد في تصغير احمد كذا في الضوء والعباد وغيرهما •

الرسم بالفتح وسكون السين المهملة في اللغة العلامة • وعند المنطقيين قسم من المعروف مقابل للحد ومنه تام وناقص (فارسم التام ما يتركب من الجنس القريب والخاصة كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك • والرسم الناقص ما يكون بالخاصة وحدها او بها وبالجنس البعيد كتعريف الانسان بالضاحك او بالجسم الضاحك او بعرضيات تختص بملتها بحقيقة واحدة كقولنا في تعريف الانسان انه ماش على قدميه عريض الاظفار بادي البشرة مستقيم القامة ضاحك بالطبع هكذا في الجرجاني وغيره) ويجيء في فصل الفاء من باب العين • وعند الاصوليين اخص من الحد لانه قسم منه وقد عرفت في فصل الدال من باب الحاء • وعند الصوفية هو العادة در كشف اللغات ميگويد در اصطلاح سالكان رسم عادت را گویند كه هر عبادتى كه بى نيت بود آن رسم و عادت باشد پس مرد بايد كه اول نيت خود را از شائبه نفساني و داعيه شيطاني خالص گرداند و اين بقوت علم مى شود • مصراع • هر كرا علم نيست نيت نيست • (وفي الاصطلاحات الصوفية الرسم هو الخلق وصفاته لان الرسوم هي الآثار وكل ما سوى الله آثاره الناشئة من افعاله واياه عنى من قال الرسم نعت يجري في الابد بما جرى في الازل انتهى •)

(**رسوم العلوم ورسوم العلوم** هي مشاعر الانسان لانها رسوم الاسماء الالهية كالعليم والسميع والبصير ظهرت على ستور الهياكل البدنية المرخاة على باب دار القرار بين الحق والخلق فمن عرف نفسه وصفاتها كلها بانها آثار الحق وصفاته ورسوم اسمائه وصورها فقد عرف الحق انتهى من الاصطلاحات •)

الارتسام في اللغة الامثال واستعمله المنطقيون بمعنى الانطباع والانتقاش وهذا لتصوير المعقول بالمحسوس كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية (الرقم في الاصل الكتابة والنقش والختم ثم قيل للنقش الذي يرقم التاجر على الثياب علامة على ان ثمنها كذا والبيع بالرقم ان يقول البائع بعثك هذا الثوب برقمه فيقول المشتري قبلت من غير ان يعلم مقداره فانه ينعقد البيع فاسدا ثم لو علم المشتري قدر ذلك الرقم في المجلس وقبله ينقلب البيع جائزا هكذا في الكفاية •)

الروم بالفتح وسكون الواو عند القراء والصرفيين عبارة عن النطق ببعض الحركة • وقال بعضهم تضعيف الحركة وتنقيصها حتى يذهب معظمها • قال ابن الجزري وكلا القولين واحد ويختص بالمرفوع والمجرور والمضموم والمكسور بخلاف المفتوح لان الفتحة خفيفة اذا خرج بعضها خرج ساورها

بالسعادة الآخروية و الرحمن هو العطوف على عباده بالايجاد اولا و الهداية ثانيا و الاسعاد في الآخرة ثالثا و الانعام بالنظر الى وجهه الكريم رابعا و الأقوال للمفسرين في الفرق بينهما كثيرة فان شئت الاطلاع عليها فارجع الى اسرار الفاتحة * (و قال ابو البقاء الكفري الحنفي في كلياته اعلم ان جميع اسماء الله تعالى ثلثة اقسام اسماء الذات و اسماء الافعال و اسماء الصفات و البسملة مشتملة على افضل الاقسام الثلثة فلفظ الله اسم للذات المستجمع لجميع الكمالات و لفظ الرحمن اسم لفعل الرحمة على العباد في الدنيا و الآخرة شيئا فشيئا من حيث حدوث المرحومين و حدوث حاجاتهم فمتعلقه اثر منقطع فيشتمل المؤمن والكافر و لفظ الرحيم اسم لصفة الرحمة الثابتة الدائمة فيختص في حق المؤمن فمتعلقه اثر غير منقطع فعلى هذا الرحيم ابلغ من الرحمن انتهى) • قال الصوفية الرحمانية هي الظهور لحقيقة الاسماء والصفات وهي بين ما يختص به في ذاته كالاسماء الذاتية و بين ماله وجه الى المخلوقات كالعلم و القادر و نحوهما مما له تعلق الى الحقائق الوجودية فالرحمانية اسم لجميع المراتب الحقيقية دون الخلقية فهي اخص من الالهية لانفرادها بما يتفرد الحق سبحانه و الالهية جميع الاحكام الحقيقية و الخلقية فالرحمانية جمع بهذا الاعتبار اعز من الالهية لانها عبارة عن ظهور الذات في المراتب العلية و تقدسها عن المراتب الدنيئة و ليس للذات في مظاهرها مظهر يختص بالمراتب العلية بحكم الجمع الا المرتبة الرحمانية فنسبتها الى الالهية نسبة النبات الى القصب فالنبات على مرتبة توجد في القصب و القصب توجد فيه النبات و غيره فان قلت بافضلية النبات بهذا الاعتبار فالرحمانية افضل و ان قلت بافضلية القصب لعمومه و جمعه له و لغيره فالالهية افضل و الاسم الظاهر في المرتبة الرحمانية هو الرحمن و هو اسم يرجع الى الاسماء الذاتية و الاوصاف النفسية و هي سبعة الحيوة و العلم و القدرة و الارادة و الكلام و السمع و البصر و الاسماء الذاتية كالحدية و الواحدية و الصمدية و نحوها و اختصاص هذه المرتبة بهذا الاسم للرحمة الشاملة لكل المراتب الحقيقية و الخلقية فانه لظهورها في المراتب الحقيقية ظهرت المراتب الخلقية فصارت الرحمة عامة في جميع الموجودات فان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل * (و في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الرحمن اسم للحق باعتبار الجمعية الاسماوية التي في الحضرة الالهية الفائض منها الوجود و ما يتبعه من الكمالات على جميع الممكنات و الرحيم اسم له باعتبار فيضان الكمالات المعنوية على اهل الايمان كالعرفة و التوحيد و الرحمة الامتنانية هي الرحمانية المقضية للنعم السابقة على العمل وهي التي وسعت كل شيء في قوله تعالى و رحمتي سبقت غضبي و الرحمة الوجوبية هي الرحمة الموعودة للمؤمنين و المحسنين في قوله تعالى فساكتبها للذين يتقون و في قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين انتهى) •

ذو الرحم بفتح الراء و كسر الحاء او سكونها لغة ذو القربة • و عند اهل الفرائض و هو القريب الذي ليس بذئ سيم مقدور و لا عصبه ذكرا كان او انثى كذا في الشريفة •

روزم قرار * مثال دیگر * شعر * تعاليت كي اشجی و مابلک علة * تربدين قتلي قد ظفرت بذلك * ترجمه فارسي * بيت * مي نمائي خویش را بيمار تا غمگين شوم * قصد قتل بنده داري فتح يابي اندران * (

الرحمة بالفتح وسكون الحاء المهملة لغة رقة القلب و انعطاف يقتضى التفضل و الاحسان وهي من الكيفيات التابعة للمزاج و الله سبحانه منزه عنها فاطلاقه عليه مجاز عما يترتب عليه من انعامه على عباده كالغضب فانه لغة ثوران النفس و هيجانها عند ارادة الانتقام فاذا اسند الى الله تعالى اريد به المنتهى و الغاية و لذا قيل اسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي التي تكون انفعالات * و ذكر بعض المحققين ان الرحمة من صفات الذات وهي ارادة ايصال الخير و دفع الشر فالباري سبحانه رحمن و رحيم لان ارادته ازيلية و معنى ذلك انه تعالى اراد في الازل ان ينعم على عبده المؤمنين فيما لايزال * وقال آخرون هي من صفات الفعل وهي ايصال الخير و دفع الشر و نسبتها اليه سبحانه عبارة عن عطاء الله تعالى العبد ما لا يستحقه من المثوبة و دفع ما يستوجب من العقوبة * و قيل هي ترك عقوبة من يستحق العقوبة * و ذكر الامام الرازي في مفاتيح الغيب ان الرحمة لا تكون الا لله تعالى لان الجود هو افادة ما ينبغي للغرض و كل احد غير الله انما يعطي ليأخذ عوضا الا ان العوض اقسام منها جسمانية كمن اعطى دينارا ليأخذ كرباسا و منها روحانية وهي اقسام اَحدها اعطاء المال لطلب الخدمة و الثاني اعطائه لطلب الثناء الجميل و الثالث اعطائه لطلب الاعانة و الرابع اعطائه لطلب الثواب الجزيل و الخامس اعطائه لدفع الرقة الجنسية عن القلب و السادس اعطائه ليزيل حب المال عن قلبه فكل من اعطى انما يعطي لغرض تحصيل الكمال فيكون ذلك في الحقيقة معارضة و اما الحق سبحانه فهو كامل في نفسه فيستحيل ان يعطي ليستفيد به كمالا * اعلم ان الفرق بين الرحمن و الرحيم ان الرحمن اسم خاص بصفة عامة و الرحيم اسم عام بصفة خاصة و خصوص اللفظ في الرحمن بمعنى انه لا يجوز ان يسمى به لما سوى الله تعالى و عموم المعنى من حيث انه يشتمل على جميع الموجودات من طريق الخلق و الرزق و النفع و الدفع و عموم اللفظ في الرحيم من حيث اشتراك المخلوقين في التسمية به و خصوص المعنى لانه يرجع الى اللطف و التوفيق المخصوصين بالمؤمنين و في الرحمن مبالغة في معنى الرحمة ليست في الرحيم وهي اما بحسب شموله للدارين و اختصاص الرحيم بالدنيا كما وقع في الاثر يا رحمن الدنيا و الآخرة و يا رحيم الدنيا و اما بحسب كثرة افراد المرحومين و قلتها كما ورد يا رحمن الدنيا و يا رحيم الآخرة فان رحمة الدنيا تعم المؤمن و الكافر و رحمة الآخرة تخص المؤمن و اما باعتبار جلالة النعم و دقتها فيقصد بالرحمن رحمة زائدة بوجه ما و على هذا يحمل في قولهم يا رحمن الدنيا و الآخرة و رحيمها فالمراد بالرحمن نوع من الرحمة ابعد من مقدرات العباد وهي ما يتعلق

الرمل بالفتح و سکون المیم بمعنی ریک و نیز علم نیست پیدا کرده دانیال پیغمبر علیه السلام که جبرئیل علیه السلام آن را نقطه چند بنموده کذا فی المنتخب و يعرف بانه علم يبحث فيه عن الاشكال الستة عشر من حيث انها كيف يستعلم منها المجهول من احوال العالم و موضوعه الاشكال الستة عشر و غرضه الوقوف على احوال العالم و صاحب هذا العلم يسمى رملا بالفتح و تشدید المیم *

الرمل بفتحین عند الشعراء هو الشعر المجزؤ رباعیا كان بحره او سداسیا و قائل ذلك يسمى راملا سمي به لانه قصر عن الاول فشبه بالرمل فی الطواف و قد يسمى هذا الاسم ايضا قصيدا کذا فی بعض رسائل القوافی العربیة و یجئ فی لفظ الشعر ایضا و یطلق ایضا علی بحر من البحور المشتركة بین العرب و العجم و زنه فاعلاتن ستة مرار و لم يستعمل عروضه تامة و هو مسدس و مربع هكذا فی بعض رسائل عروض العربی * (این بحر را از آن جهت رمل گویند که رمل در لغت حصیر بافتن است و چون ارکان این بحر را و تدی در میان دو سبب است و دو سبب در میان دو و تد پس گویا که اوتاد او را با اسباب بافته اند همچنان که حصیر را بر سمانها می بافند و اصل این بحر هشت بار فاعلاتن است مثالش * شعر * شکل دل بردن که تو داری نباشد دلبری را * خواب بندیهای چشمت کم بود جادو گری را *) و در عروض سیفی می آید که بحر رمل مثنی و مسدس و سالم و غیر سالم می آید و غیر سالم مسبع می آید و مخبون نیز * و بعضی رمل مخبون را بو شانزده رکن بنا کرده چنانچه عصمت بخاری گوید با صنعت لف و نشر مرتب * شعر * رنگ رخسار و در گوش و خط و خد و قد * عارض و خال و لب و ای سرو پری روی سمن بر * شفق و کوکب و شام و سحر و طوبی و گلزار * بهشت است و هلال و طرف چشمه کوثر * و محذوف و مقصور و مشکول و مشبوع و مخبون مسبع و مخبون مقصور و مخبون محذوف و مخبون مقطوع و مخبون مسبع نیز می آید و مسدس غیر سالم مقصور می آید و محذوف و مخبون مقصور و مخبون محذوف و مخبون مقطوع مسبع نیز می آید *

فصل المیم * الترجمة بفتح التاء و الجیم ملحق فعلة کما يستفاد من الصراح و کنز اللغات در لغت بیان کردن زبانی بزبانی دیگر و زبانی که بیان زبان دیگر شود و قائل را ترجمان گویند کما فی المنتخب * و در اصطلاح بلغاء عبارت است از آنکه معنی بیت عربی را بفارسی نظم کند یا بالعکس یعنی بیت فارسی را بعربی ترجمه کند مثاله * شعر * لولم یکن نية الجوزاء خدمته * لما رايت علیها عقدا منطقا * ترجمه آن * بیت * گرنمودی عزم جوزا خدمتش * کس ندیدی بر میان او کمر * و شعری که آنرا ترجمه کند آنرا مترجم خوانند کذا فی مجمع الصنائع و جامع الصنائع و معمای مترجم در لفظ معمی مذکور خواهد شد (مثال دیگر * شعر * قال لي كيف انت قلت علیل * سهر دائم و حزن طویل * ترجمه بفارسی این است * بیت * گفت چونی گفتمش بیمار و زار * نه شبم خواب است نه

كذا وسكت ونحو ذلك مما يضيفه اليه صلى الله عليه وسلم هذا هو المشهور وهو المعتمد * وحاصله ان المرسل حديث رفعه التابعي مطلقا * وبعضهم قيد التابعي بالكبير وقال لا يكون حديث صغار التابعين مرسلا بل منقطعا لانهم لم يلقوا من الصحابة الا الواحد او الاثنين فاكثر روايتهم عن التابعين * واما قول من دون التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فاختلفوا في تسميته مرسلا فقال الحاكم وغيره من اهل الحديث المرسل مختص بالتابعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمعروف في الفقه واصول الفقه ان كل ذلك يسمى مرسلا واليه ذهب الخطيب لكن قال ان اكثر ما نوصفه بالارسال من حيث الاستعمال رواية التابعي عن النبي صلى الله عليه وسلم ويؤيده ما في العضدي من ان المرسل هو ان يقول عدل ليس بصحابي قال صلى الله عليه وآله وسلم كذا انتهى فحينئذ يتحد المرسل والمنقطع * وقال في التلويح وفي اصطلاح المحدثين انه ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل انتهى * وفي شرح النخبة وشرحه اختلف المحدثون في المرسل والمنقطع هل هما متغايران اولا فاكثر المحدثين على التغاير لكنه عند اطلاق الاسم عليهما حيث عرفوا بالمنقطع بما سقط من رواته واحد غير الصحابي والمرسل بما سقط من رواته الصحابي فقط * وبعضهم على انهما واحد وعرفوا المرسل بانه ما سقط من رواته واحد فاكثر من اي موضع كان واما عند استعمال الفعل المشتق فيستعملون الارسال فقط فيقولون ارسله فلان سواء كان ذلك مرسلا او منقطعا ومن ثم اطلق غير واحد ممن لا يلاحظ مواقع استعمالهم على كثير من المحدثين انهم لا يغيرون بين المرسل والمنقطع وليس كذلك لما حررنا انهم غيروا في اطلاق الاسم وانما لم يغيروا في استعمال المشتق * اعلم ان المرسل اما جلي ظاهر وهو ما يكون الارسال فيه ظاهرا واما خفي باطن وهو ما لا يكون الارسال فيه ظاهرا والفرق بين المرسل الخفي والمدلس قد سبق في فصل السين من باب الدال * فائدة * المرسل ضعيف لا يحتج به عند الجمهور والشافعي واحتج به ابو حنيفة ومالك واحمد لان الارسال من جهة كمال الوثوق والاعتماد فان الكلام في الثقة فلو لم يكن عنده صحيحا لما ارسله *

الترفيل بالفاء كما في عنوان الشرف عند اهل العروض زيادة سبب خفيف على متفاعل كذا في بعض رسائل العروض العربي * وفي رسالة قطب الدين السرخسي هو زيادة السبب الخفيف على التعرية والتعرية كون الجزء سالما من الزيادة * ودر جامع الصنايع گوید ترفیل زیاده کردن سبب خفیف است در عروض و ضرب تا مستفعّل و مفتعلن سالم و غیر سالم مستفعلاتن و مفتعلاتن گردد * (وفي الجرجاني زيادة سبب خفيف مثل متفاعل زیدت فيه تن بعد ما ابدلت نونه الفا فصار متفاعلاتن ويسمى مرفلا *)

على من قبله و امر بدعوة الناس اليه ام لم يكن له ذلك بان امر بتبليغ الموحى اليه من غير كتاب
ولذلك كثرت الرسل اذ هم ثلثمائة وثلثة عشر وقلت الكتب اذ هي التوراة والانجيل والزبور وصحف آدم
وشيث وادريس و ابراهيم * وهو اخص من النبي فانه انسان حر ذكر من بني آدم اوحى اليه بشرع
وان لم يؤمر بتبليغه * وقال ابن عبد السلام بتفضيل النبوة لتعلقها بالحق على الرسالة لتعلقها بالخلق *
ورن بان الرسالة فيها التعلقان كما هو ظاهر والكلام في نبوة الرسول مع رسالته والا فالرسول افضل
من النبي قطعا وليس من الجن رسول عن الله عند جماهير العلماء انتهى وكذا من غير الحر
وكذا من النساء على ما يشعر به قوله حر ذكر وكذا الحال في النبي في الكل * وبعضهم على
ان من الجن رسل كما مر في لفظ الجن * وبعضهم على ان مريم أم عيسى عليه السلام من الانبياء
كما ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية * (وفي اصطلاح الفقه وهو الذي امره المرسل
باداء الرسالة في عقد من العقود او في امر آخر كتسليم المبيع وقبض الثمن في البيع او اخذ المبيع
واداء الثمن في الشراء * وصورة الارسال في البيع ان يرسل البائع شخصا فيقول بعث هذا من فلان
الغائب بالف درهم فاذهب اليه فقل مني له هذا * فهو لا يضيف العقد الى نفسه ولا يرجع حقوق العقد
اليه بل اذا جاء الى المرسل اليه يقول قال لك فلان بعث هذا منك الخ فاذا قال المرسل اليه
في مجلس البلوغ اشتريته منه تم البيع فلا يملك القبض والتسليم اذا كان رسولا في البيع ولا يكون
خصما حتى لا يرد بالعيب اذا كان رسولا في الشراء ولا يرد عليه اذا كان رسولا في البيع ولا يقبل بينة
الاداء او الابرأ اذا كان رسولا في قبض الثمن او في الدين لان الرسول معبر وسفير لنقل كلامه اليه
فلا يملك شيئا وانما اليه تبليغ الرسالة لا غير بخلاف الوكيل في البيع والشراء و امثالهما فانه لا يجب
عليه اضافة العقد الى موكله بل لو اضاف العقد الى نفسه وقال بعث منك هذا الشيء بكذا يجوز
ويرجع حقوق العقد اليه ويكون خصما فيما للموكل وفيما عليه من الامور التي تتعلق بالفعل المأمور به
هكذا في العناية والكفاية *)

المرسل على صيغة اسم المفعول من الارسال يطلق على معان منها ما عرفت قبيل هذا ومنها
ما هو مصطلح الاصوليين وهو وصف مناسب لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم اصلا اى لا ينص
ولا اجماع ولا يترتب الحكم على وفقه ويجيء في لفظ المناسب مع بيان اقسامه في فصل الباء الموحدة
من باب النون ومنها التشبيه الذي ذكر اداته نحو كان زيدا لاسد ومنها المجاز الذي تكون العلاقة فيه
غير المشابهة كاليد في النعمة وقد سبق في موضعه ومنها ما هو مصطلح المحدثين وهو الحديث
الذي سقط من آخر اسناده من بعد التابعي راو واحد او اكثر وذلك السقوط يسمى ارسالا وصورته
ان يقول التابعي صغيرا كان او كبيرا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا او فعل كذا او فعل بحضرته

لكل من المعاني ابتداء بلا مناسبة بينها و يفسر المشترك بما يكون وضعه لكل من المعاني ابتداء اي من غير تخلل نقل بينها سواء كان الوضعان من واضع او واضعين في زمان واحد او في زمانين و سواء وجدت المناسبة اولا فان المعتبر في المشترك ان لا يلاحظ في احد الوضعين الوضع الآخر لا ان يلاحظ المعنيان معا اي في زمان واحد بخلاف النقل فان الملاحظة المذكورة معتبرة فيه مع المناسبة بين الوضعين هكذا يستفاد من التلويح و السلام و حواشي شرح الشمسية و شرح المطالع * و قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجعفي الارتجال هو ان ينتقل لفظ من معناه الموضوع له الى معنى آخر لا مناسبة بينهما و قد يطلق الارتجال على وضع لفظ لمعنى من غير مناسبة بينهما سواء كان منقولاً او غير منقول كغطفان اسم قبيلة و المعنى الاول اخص انتهى *

الرسالة في الاصل الكلام الذي ارسل الى الغير وخصت في اصطلاح العلماء بالكلام المشتمل على قواعد علمية و الفرق بينها و بين الكتاب على ما هو المشهور انما هو بحسب الكمال و النقصان و الزيادة و النقصان فالكتاب هو الكامل في الفن و الرسالة غير الكامل فيه كذا ذكر الجلي في حاشية الخيالي و يستعمل في الشريعة بمعنى بعث الله تعالى انسانا الى الخلق بشريعة سواء امر بتبليغها اولا و يساقها النبوة و قد تخص الرسالة بالتبليغ او بنزول جبرئيل عليه السلام او بكتاب او بشريعة جديدة او بعدم كونه مأمورا بمتابعة شريعة من قبله من الانبياء * و بالجملة فالرسول بالفتح اما مرادف للنبي و هو انسان بعثه الله تعالى بشريعة سواء امر بتبليغها ام لا و اليه ذهب جماعة و اما اخص منه كما ذهب اليه جماعة اخرى و اختلفوا في وجه كونه اخص ف قيل لان الرسول مختص بالمأمور بالتبليغ الى الخلق بخلاف النبي * و قيل لانه مختص بنزول جبرئيل عليه السلام بالوحي * و قيل لانه مختص بشريعة خاصة بمعنى انه ليس مأمورا بمتابعة شريعة من قبله * و قيل لانه مختص بكتاب هكذا يستفاد من العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و بعض شروح مختصر الاصول * و قال بعضهم ان الرسول اعم و فسر بان الرسول انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بحث خبر الرسول * و في اسرار الفاتحة النبي هو الذي يرى في المنام و الرسول هو الذي يسمع صوت جبرئيل عليه السلام و لا يراه و المرسل هو الذي يسمع صوته و يراه انتهى * و المفهوم من مجمع السلوك عدم الفرق بين الرسول و المرسل حيث قال المرسل عند البعض ثلثمائة و ثلثة عشر و عند البعض ثمانمائة عشر و الالعزم منهم ستة نفر آدم و نوح و ابراهيم و موسى و عيسى و محمد صلوات الله عليهم اجمعين انتهى و لا شك في اطلاق الرسل عليهم ايضا و الفرق بين الرسول و المرسل عند الكرامية يذكر في لفظ المشبهة في فصل الهاء من باب الشين * و في فتح المبين شرح الاربعين للنووي الرسول انسان حر ذكر من بني آدم يوحى اليه بشرع و امر بتبليغه سواء كان له كتاب انزل عليه ليبلغه ناسخا لشرع من قبله او غير ناسخ له او انزل

فصل اللام * الترتيل بالباء الموحدة عند الأطباء انتفاخ يعرض للأطراف وغيرها لانصباب بلغم

رقيق بسبب ضعف الهضم كما يحصل في الاستسقاء يقال ترتلت المرأة اذا كثرت لحمها كذا في بحر الجواهر *

الترتيل بالتاء المثناة فوقانية عند القراء هو التمهّل في القراءة كما في البرجندي * (وفي الجرجاني

الترتيل رعاية مخارج الحروف وحفظ الوقوف والواصل والآي والمد * وقيل هو خفض الصوت والتخزين

بالقراءة وتحسين الصوت انتهى) وقد سبق مستوفى في لفظ التجويد في فصل الدال من باب الجيم *

الرجل بالفتح وضم الجيم لغة مقابل المرأة * وفي اصطلاح الفقهاء يطلق على الذكر الذي بازائه

انثى من احد الثقلين قال الله تعالى وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن والصبى والخصي

داخلان في آية المواريث في قوله تعالى و ان كان رجل يورث كلاله كذا في البزازية في آخر كتاب الحلف *

رجال الغيب نجباء را گویند چنانچه در لفظ صوفي در فصل فاء باب صاد مهملة مذکور خواهد شد *

المرتجل بفتح الجيم اسم مفعول من الارتجال هو عند اهل العربية والميزان لفظ نُقل من معناه

الموضوع له الى معنى آخر لا لمناسبة بينهما كجعفر علما بعد وضعه للنهر على ما هو مذهب الجمهور فانهم قالوا

الاعلام تنقسم الى منقول ومرتجل وخالفهم سيديويه وقال الاعلام كلها منقولة فاللفظ بمنزلة الجنس

وقيد النقل احتراز عن المشترك وقيد عدم المناسبة احتراز عن المنقول والمجاز فالمرتجل قسم من

الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في غير ما وضع له بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع

له فيكون حقيقة وانما جعل صاحب التوضيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه

اولى بالاعتبار * ان قيل الاستعمال للعلاقة لا يوجب عدم العلاقة في الواقع فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا

في المعنى الثاني * قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو

وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا ومجازا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول

والمجاز وجودها لكن للصحة الاستعمال بل الاولية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى * ان قيل من

اين يعلم ان في المرتجل نقلا وفي المشترك لا * قلت اذا علم تقدم الوضع لاحدهما على الوضع الآخر حمل

على ان الواضع كانه غصب لفظ المعنى الاول للمعنى الثاني ونقل منه اليه بخلاف ما جعل مشتركا فانه

لما لم يعلم تقدم وضعه لاحدهما على وضعه لآخر حمل على انه وضع لكل منهما من غير ان يلاحظ ان له

وضعا آخرام لا * واعلم ان هذا الاستعمال لا يشترط في المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين ويشترط

في الحقيقة والمجاز كما مر في محله وهذا الذي ذكر على مذهب من لم يعتبر قيد المناسبة في

النقل وقال ان تعدد معنى اللفظ فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل

لمناسبة فهو المرتجل وان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والافى الاول حقيقة وفي الثاني

مجازا وما من اعتبار قيد المناسبة في النقل فيجعل المرتجل داخلا في المشترك ويفسره بما يكون وضعه

باید که بداند که آنچه کفاف است بالقطع خواهد رسید و توکل کند انتهى کلامه * و في خلاصة السلوك قال اهل الحقيقة الرزق ما قسم للعبد من صنوف ما يحتاج اليه مطعم و مشروب و ملبوسا * وقال حكيم الرزق ما يعطي المالك لمملوكه قدر ما يكفيه و هو لا يزيد و لا ينقص بالترك انتهى و الفرق بين الرزق و بين العطية و الكفاية مع بيان معانيه الآخر يجيء في لفظ العطية في فصل الواو من باب العين *

الترافق نزد شعراء عبارت است از انشای شعری بروجهی که اگر هر مصراع اول را با مصراع دیگر ضم کنند بیتی مستقیم باشد از همان شعرو در لفظ و معنی و قافیه و وزن هیچ خلل نیفتد مثاله * شعر *

از زلف برون کنی اگر تاب شوم * بر لب ننهی اگر می ناب شوم * در چشم نیادری اگر خواب شوم *

از دست بریزی ام اگر آب شوم * کذا في مجمع الصنائع *

الرق بالكسر و التشديد في اللغة الضعف يقال رق فلان اي ضعف و ثوب رقيق اي ضعيف النسيج ومنه رقة القلب * وفي الشرع عجز حكمي للشخص بقاء وان شرع في الاصل جزاء للكفر به يصير الشخص عرضة للملك و احتراز بالحكمي عن الحسي فان العبد قد يكون اقوى من الحر و ذلك الشخص الذي ثبت له ذلك العجز يسمى رقيقا و عبدا * و الحاصل ان الرق عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعل الشخص اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة و القضاء و الولاية بجميع اقسامها اي الولاية على النفس و المال و الاولاد و النكاح و الانكاح و غيرها و هو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى و الحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر و التأمل في اثبات التوحيد و في آيات الله تعالى جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتدلين بمنزلة البهائم و لهذا لا يثبت الرق ابتداء على المسلم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء و جهة العقوبة حتى يبقى رقيقا و ان اسلم و اتقى و ضد الرق العتق و ان شئت الزيادة فارجع الى التوضيح و التلويح *

(**الرقيقة** هي اللطيفة الروحانية و قد تطلق على الوسطة اللطيفة الرابطة بين الشئيين كإمداد الواصل من الحق الى العبد و يقال لها رقيقة النزول كالوسيلة التي يتقرب بها العبد الى الحق من العلوم و الاعمال و الاخلاق السنية و المقامات الرفيعة و يقال لها رقيقة العروج و رقيقة الارتقاء و قد تطلق الرقائق على علوم الطريقة و السلوك و كل ما يلطف به سر العبد و تزول كثافات النفس كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين *)

(**المراهق** صبي قارب البلوغ و تحركت آله و اشتبهت و يجمع مثله كذا في الجرجاني *)

فصل الكاف * الركة نزد بلغاء آنست که در نظم از جهت استقامت وزن متحرک را ساکن کنند و ساکن را متحرک و یا متحرکی را که مشدد باشد ساکن کنند و یا مخفف را مشدد گردانند کذا في جامع الصنائع *

الاول هو المعول عليه عندهم وبالجمله فهذان التعريفان يشتملان المطعوم والمشروب والملبوس وغير ذلك * ويرد على كليهما العارية ان لا يقال في العرف للعارية انه مرزوق * وقيل انه يصح ان يقال ان فلانا رزقه الله تعالى العواري * وقال بعضهم الرزق ما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير فيلزم على هذا خروج الملبوس والخلو عن الاضافة الى الله تعالى * وقيل هو ما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله ويلزم خروج المشروب والملبوس وان اريد بالاكل التناول خرج الملبوس وايضا يلزم على هذين القولين عدم جواز ان يأكل احد رزق غيره مع ان قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون يدل على الجواز واجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدد اي بصدده ان يكون رزقا قبل الانفاق ولا يرد هذا على التعريفين الاولين لجواز ان ينتفع بالرزق احد من جهة الانفاق على الغير وينتفع به الآخر من جهة الاكل فاطلاق الرزق على المنفق حقيقة عندهم * اعلم ان قولهم مباحا كان او حراما في التعريفين ليس من تنمة التعريف ولذا لم يذكر في التعريفين الاخيرين بل انما ذكر للتنبيه على الرد على المعتزلة القائلين بان الحرام ليس برزق فملخص التعريفين ان الرزق هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به سواء كان متصفا بالحلة او الحرمة او لم يكن فانفع ما قيل من انه يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة كذا يسنه بخاطري * وعند المعتزلة هو الحلال ففسره تارة بمملوك يأكله المالك والمراد بالمملوك المجعل ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والا لحلا التعريف عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر عندهم ايضا ولا يرد خمر المسلم وخنزيرة اذا اكلهما مع حرمتها فانهما مملوكان له عند ابي حنيفة رح فيصدق حد الرزق عليهما لانهما ليسا من حيث الاكل مملوكين له فقيد الحيثية معتبر وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا * ويرد على الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا ان لا يتصور في حقها حل ولا حرمة مع ان قوله تعالى وما من دابة الا على الله رزقها يعمها * ويرد على التفسيرين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا وهو خلاف الاجماع هكذا يستفاد من شرح المواقف وشرح العقائد وحواشيه * وقال في مجمع السلوك في فصل اصول الاعمال في بيان التوكل * مشايخ رزق را چهار قسم کرده اند رزق مضمون و آن آنچه بدو رسد از طعام و شراب و آنچه او را كفاف است و اين را رزق مضمون گویند چرا كه خداي ضامن اوست و مامن دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقها و رزق مقسوم و آن آنست كه در ازل قسمت شده است و در لوح محفوظ نوشته شده است و رزق مملوك و آن آنست كه ذخيره او باشد از درم و جامه و اسباب ديگر و رزق موعود و آن آنست كه حق تعالى مرصالحان و عابدان را بدان وعده کرده است و من يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب * وتوكل در رزق مضمونست و در رزقهاي ديگر نه پس

بحسب متعارف اهل اللغة والاستعمال هي من عوارضها التي تصح في بعض الالفاظ دون الآخر فهذه العوارض هي المانعة في بعض الالفاظ وفي بعض المقام كما مر في لفظ صلى ودعا هكذا في شرح السلم للمولوي مبین) * بدانکه ترادف نزد بلغاء دو نوع است یکی هنر و آن آنست که دو لفظ بیک معنی بیارند و لیکن میان هر دو در استعمال فرقی باشد و یا معنی دوم خاص باشد و یا بصفتی مخصوص موصوف شده باشد چنانچه در ارجو و آمل ترادف است و هنر است چرا که امل اگرچه بمعنی رجا است لیکن مخصوص بر جای محمود است دوم عیب و آن آنست که هر دو لفظ بیک معنی بی فرقی آرد و بعضی این را حشو قبیح نامند کذا فی جامع الصنائع * (و بعضی آنرا از قسم تطویل می شمارند کما فی المطول فی بحث الاطناب و احتراز بقوله لفائدة عن التطویل و هو ان يكون اللفظ زائداً علی اصل المراد لا لفائدة و لا يكون اللفظ الزائد متعیناً فحقول عدي بن الابرش يذكر غدر الزباء التي كانت ملكة غدرت بجذيمة بن الابرش فقال اخوه عدي المذكور * شعرا * و قدّدت الاديمة لرا هشيّة * و الفی قولها کذبا و مینا * فالکذب و المین بمعنی واحد و لا فائدة فی الجمع بينهما و التقديد التقطيع و الراهشان العرقان فی باطن الزراعیین و الضمیر فی راهشيّة و فی الفی لجذيمة و الضمیر فی قدّدت و قولها للزباء انتهى *) و نزد اهل تعمیم عبارت است از ذکر کردن لفظی و اراده کردن ازان لفظ مترادف آن و یجیی فی لفظ المعمی فی فصل الیاء من باب العین *

المترادف قسم من القافية كما یجیی فی فصل الیاء من باب القاف *

الرشف بالفتح و سکون الشین المعجمة در اصطلاح اهل جفر عبارت است از استخراج اسماء از زمام کذا فی بعض الرسائل * و در بعضی رسائل گوید اطلاع مغیبات را در اصطلاح اهل جفر رشف گویند که در مقابل کشف است *

فصل القاف * الرتق بالفتح و سکون المثناة الفوقانية هو ان یخرج علی فم فرج امرأة شیء زائد عضلي او غشائي يمنع الجماع کذا فی الموجز * و رتق نزد صوفیه اجماد ماده وحدانیت است که آن را عنصر اعظم مطلق گفته اند که مرتوق بود قبل از آفریدن آسمان و زمین و مفتوق بعد از تعین او بخلق کذا فی کشف اللغات (و قد یطلق علی نسب الحضرة الواحدية باعتبار لا ظهورها و علی کل بطون و غیبة کالحقائق المکنونة فی الذات الاحدية قبل تفصيلها فی الحضرة الواحدية مثل الشجرة فی النواة کذا فی الاصطلاحات الصوفية لکمال الدین *)

الرزق بالكسر و سکون الزاء المعجمة عند الاشاعرة ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به بالتغذي او غيره مباحا كان او حراما و هذا اولی من تفسیرهم بما انتفع به حی سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان او حراما لخلو هذا التفسیر من معنی الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر فی مفهوم الرزق فالتعريف

وضعه عبثا فلا يقع عن الواضع الحكيم هكذا في حواشي السلم) والحق وقوعه بدليل الاستقراء نحو قعود وجلوس للهيئة المخصوصة واسد وليث للحيوان المخصوص وغيرها ولا نسلم التعري عن الفائدة بل فوائد كثيرة كالتوسع في التعبير وتيسر النظم والنثر إذ قد يصلح احدهما للروي والقافية دون الآخر ومنها تيسير انواع البديع كالتجنيس والتقابل (وغيرها مثال السجع قولك ما بعد مافات وما اقرب ما آت فانه لو قيل بمرادف مافات وهو ما مضى او بمرادف ما آت وهو جاء او يجيء او غيرهما لفات السجع ومثال المجانسة قولك اشتري بالبُر وانفقه في البر الاول بالضم والثاني بالكسر فانه لو اتى بمرادف الاول وهو الحنطة او بمرادف الثاني وهو الخير او الحسنة لفات المجانسة والقلب نحو قوله تعالى ربك فكبر فانه لو ارد بمرادف كبر وهو عظم مثلا لفات صنعة القلب وغيرها من الفوائد هكذا في الحاشية المنهية على السلم) * فائدة * قد اختلف في وجوب صحة وقوع كل واحد من المترادفين مكان الآخر والاصح وجوبها * وقيل لا يجب والا لصح خدای اكبر كما يصح الله اكبر والجواب بالفرق بان المنع ثمة لاجل اختلاط اللغتين ولا نسلم المنع في المترادفين من اللغة الواحدة * قيل والحق ان المجوز ان اراد انه يصح في القرآن فباطل قطعاً وان اراد في الحديث فهو على الاختلاف وان اراد في الاذكار والادعية فهو اما على الاختلاف او المنع رعاية لخصوصية الالفاظ فيها وان اراد في غيرها فهو صواب سواء كانا من لغة واحدة او اكثر * واكثر ما ذكرنا مستفاد مما ذكره المحقق الشريف في حاشية العضدي وبعضها من كتب المنطق * (اعلم ان الاختلاف ليس في صحة قيام احدهما مقام الآخر في صورة التعدد من غير تركيب فان كلهم متفقون على صحته بل انما الاختلاف في حال التركيب فقال البعض وهو ابن الحاجب واتباعه انه يصح واستدل بان امتناع القيام ان كان لمانع فالمانع اما المعنى واما التركيب والمعنى واحد فلا يكون مانعا اصلا والتركيب ايضا مفيد للمقصود ولا حرج فيه اذا صح فاذ لم يوجد المانع عن القيام صح القيام * وقيل يصح اذا كان من لغة واحدة والا فلا يصح مكان الله اكبر خدای بزرگ لكونهما من لغتين بخلاف الله اعظم فانه يصح * وقيل لا يجب في كل لفظ بل يصح في بعضها ولا يصح في البعض الآخر لعارض وان كان من لغة واحدة وهذا مذهب الامام الرازي لان صحة التركيب من العوارض ولا شك ان بعض العوارض يكون مختصا بالمعروض ولا يوجد في غيره فيجوز ان يكون تركيب احد المترادفين مع شيء صحيحا ومفيدا للمقصود ومختصا به بخلاف المرادف الآخر لجواز ان يكون غير مفيد لذلك المقصود لاجل الاختصاص كما يقال صلى الله عليه ولا يقال دعا عليه فضم صلى مع عليه يفيد المقصود وهو دعاء الخير بخلاف ضم دعا مع عليه فلفظ دعا وان كان متحد المعنى مع صلى لكن ضمه مع عليه لا يفيد المقصود بل عكس المقصود وهو دعاء الشر وملخص الدليل ان نفس المعنى واللفظ في المرادف لا يمنع صحة اقامة احدهما مقام الآخر لكن صحة الضم والتركيب

على الجودي وحقيقة ذلك جلست فعدل عن اللفظ الخاص بالمعنى الى مرادفه لما فى الاستواء من
الاشعار بجلوس متمكن لا زيغ فيه ولا ميل وهذا لا يحصل من لفظ الجلوس وكذا فيهن قاصرات الطرف
والاصل عفيفات وعدل عنه للدلالة على انهن مع العفة لا تطمح اعينهن الى غير ازواجهن ولا يشتهين غيرهم
ولا يؤخذ ذلك من لفظ العفة * قال بعضهم الفرق بينه وبين الكناية ان الكناية انتقال من لازم الى ملزوم
والاراداف من مذكور الى متروك كذا فى الاتقان في نوع الكنايات *

المردف على صيغة اسم المفعول من الاراداف هو القافية المشتملة على الردف وقد سبق والمردف
على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل هو الشعر المشتمل على الرديف وقد سبق ايضا *

الترادف لغة ركوب احد خلف آخر * وعند اهل العربية والاصول والميزان هو توارد لفظين
مفردين او الفاظ كذلك فى الدلالة على الانفراد بحسب اصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة
وتلك الالفاظ تسمى مترادفة ببقيد اللفظين خرج التأكيد اللفظي لعدم كون المؤكد منه والمؤكد لفظين
مختلفين وبقيد الانفراد التابع والمتبوع نحو عطشان بطشان وان قال البعض بترادفهما وبقيد اصل الوضع
خرج الالفاظ الدالة على معنى واحد مجازا والتي يدل بعضها مجازا وبعضها حقيقة وبوحدة المعنى
خرج التأكيد المعنوي والمؤكد وبوحدة الجهة الحد والمحدود * قيل فلا حاجة الى تقييد الالفاظ بالمفردة
احترازا عن الحد والمحدود وقد يقال ان مثل قولنا الانسان قاعد والبشر جالس قد تواردا فى الدلالة
على معنى واحد من جهة واحدة بحسب اصل الوضع استقلالاً فان سميا مترادفين فذلك والا احتيج
الى قيد الافراد وهو الظاهر * ويقابل الترادف التباين * واللفظان اللذان يكون معناهما اثنين واتفقا
فيه مترادفان من وجه ومتباينان ومتخالفان من وجه ففيهما اجتماع القسمين * فائدة * من الناس من
ظن ان المتساويين صدقاً مترادفان وهو فاسد لان الترادف هو الاتحاد فى المفهوم لا فى الذات وان كان
مستلزماً له * وابعده منه توهم الترادف في شيئين بينهما عموم من وجه كالحيوان والابيض ومنهم من زعم
ان الحد الحقيقي والمحدود مترادفان وليس بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات مفصلة باوضاع متعددة
بخلاف المحدود فانه يدل عليها مجمل بوضع واحد فقد خرجا بوحدة الجهة * نعم الحد اللفظي والمحدود
مترادفان ودعوى الترادف فى الرسمي بعيد جدا * فائدة * زعم البعض ان المرادف ليس بواقع فى اللغة
وما يظن منه فهو من باب اختلاف الذات والصفة كالانسان والناطق او اختلاف الصفات كالماشي
والكاتب او الصفة وصفة الصفة كالمتكلم والفصيخ او الذات وصفة الصفة كالانسان والفصيخ او الجزء والصفة
كالناطق والكاتب او الجزء وصفة الصفة وامثال ذلك وقال لوقع المترادف لعربى الوضع عن الفائدة
(لان الغرض من وضع الالفاظ ليس الافادة التفهيم في حق المتكلم واستفادة التفهيم في حق السامع فاحد
اللفظين يكون غير مفيد لان الواحد كاف للفهام والمقصود حاصل من احدهما فلا فائدة فى الآخر فصار

و این منافی قول اول او است مگر آنکه گوئیم که مراد تعریف رديف بی عیب است نه مطلق رديف * بدانکه شعر مشتمل بر قافیه را مقفی گویند و مشتمل بر قافیه و رديف را مقفی مردف بفتح را و تشدید دال گویند و در شعر مقفی مردف چنانچه عدم اختلاف قافیه واجب است همچنین عدم اختلاف رديف اگرچه در اصل ذکر رديف واجب نیست بلکه مستحسن انتهای کلامه *

الرديف المتجانس نزد شعراء دو معنی دارد یکی آنکه شاعر بعد قافیه رديف لفظی را آورد که ذو معنيين باشد و آنرا بر طریق تجنیس دارد مثاله * شعر * ستوده خان کریم آن سحاب گوهر بار * که برد از در او خلق اشتر زر بار * لفظ بار که رديف است در مصراع اول از باریدنست و در مصراع دوم از بار کردنست دوم آنکه لفظی را در شعری یا غزلی رديف سازد در مصراع اول و در ابیات دیگر لفظی آورد که از آن لفظ قافیه و رديف هر دو خیزد مثاله * شعر * آن یار دلر با که رخس را هر آئینه * چون مه نموده راست نماید هر آئینه (* مثال دیگر * بیت * ای خنک جانی که در هر آئینه * دید روی یار خود هر آئینه *) لفظ آئینه رديف است در مصراع اول از هر آئینه لفظ هر قافیه است و لفظ آئینه رديف و در مصراع دوم قافیه و رديف از یک لفظ هر آئینه آورده است کذا فی جامع الصنائع و وجه تسمیه ظاهر است چرا که رديف بالحقیقه کلمه یست مکرر بیک معنی و این جامع معنی مختلف است لیکن بسبب مجانست لفظی بر رديف متجانس موسوم گشت *

الرديف المحجوب نزد شعراء لفظی است مکرر که در دو قافیه شعری ذی القافیتین افتد مثاله * بیت * ستوده خان کریم آن غمام گوهر بار * که هست بر کف دستش حسام گوهر دار * لفظ گوهر رديف محجوب است کذا فی جامع الصنائع * و در مجمع الصنائع آورد اگر کلمه در میان قوافی شعر ذی القافیتین مکرر واقع شود آن را متوسط نامند چنانچه در لفظ ذو القافیتین خواهد آمد *

رديف المعنيين نزد شعراء آنست که از یک لفظ رديف دو معنی تام و مفید حاصل شود مثاله * بیت * پرد چون کرگس تیرت کند سیمرغ را پر کم * پرد چون طوطی کلکت شود طاوس جان پرور * پر کم دو معنی دارد یکی بیکار دوم پر او کم شود و طاوس جان صاحب پر شود و یا جان پرورد کذا فی جامع الصنائع و مقصود در اینجا لفظ پرور است که رديف است و جان قافیه *

الارداف عند اهل البیان هو ان یرید المتکلم معنی فلا یعبر عنه بلفظه الموضوع له ولا بدالة الاشارة بل بلفظ یرادفه کقوله تعالى وقضي الامر و هلك من قضی الله هلاکه و نجی من قضی الله نجاته و عدل عن ذلك الى لفظ الارداف لما فيه من الايجاز والتنبیه علی ان هلك الهالك و نجات الناجي کان بامر امر مطاع و قضاء من لا یرد قضاؤه و الامر يستلزم الامر فقضاؤه يدل علی قدرة الامر به وقهره و ان الخوف من عقابه و الرجاء من ثوابه یخصان علی طاعة الامر و لا یحصل ذلك کله من اللفظ الخاص و کذا قوله و استوت

بینهما و يجوز فی الردف دخول الواو علی الیاء و الیاء علی الواو ولا يجوز دخول الالف علیهما و يجوز دخول الضمة علی الکسرة و الکسرة علی الضمة لانهما اختان ولا يجوز ان تدخل فتحة علیهما فان دخلته فهو شاذ کذا فی عنوان الشرف و قد وقع ذلك کثیرا فی قصيدة بانث سعاد و هذا فی اصطلاح اهل العربية و اما اصطلاح اهل العجم فیخالفه و در منتخب تکمیل الصنعة میگوید ردف بر قول مشهور عبارتست از حرف مد ولین که پیش از روی باشد بی واسطه متحرکی خواه هیچ حرف واسطه نباشد چون الف در خراب و شراب و خواه حرف ساکن واسطه باشد چون فاء قافت و یافت که واسطه است میان الف که ردف است و میان تاء که رویست و درین هنگام این حرف ساکن را ردف زاید نامند و آن حرف مدولین را ردف اصلی و رعایت تکرار ردف مطلقا واجب است * و هر قافیه که مشتمل باشد بر ردف آنرا مردف خوانند بسکون راء و فتح دال و آنکه مشتمل بر ردف اصلی است فقط آنرا مردف بر ردف مفرد گویند و آنکه مشتمل باشد بر ردف اصلی و زائد آنرا مردف بر ردف مرکب گویند و صاحب معیار الاشعار ردف زاید را چون باروی جمع شود داخل روی داشته و گفته که بعرف شعراء عجم مجموع را روی مضاعف نام است *

الردیف مثل الکَریم نزد شعراء عجم عبارت است از یک کلمه یا زیاده که بعد از قافیه در ابیات بیک معنی مکرر شود و شعریکه مشتمل باشد بر ردیف آنرا مردف گویند بفتح راء و دال مشدده و شعراء عرب ردیف را اعتبار نکرده اند و این بردو نوع است یکی کلمه تام مثاله * شعر * ای دوست که دل زبنده برداشته * نیکوست که دل زبنده برداشته * دوم حرفیکه بجای کلمه تام باشد اعنی حرف مفید المعنی چون تاء خطاب و شین غایب و میم متکلم مثاله * شعر * سپهر مرتبه شاهاتوئی که پیش درت نهاده مهر سر و چرخ گشت گرد سرت * کذا فی جامع الصنائع و رساله الجاسمی * و در منتخب تکمیل الصنعة گوید این تعریف مذکور بقول مشهور است * و صاحب معیار الاشعار گفته که اختیار در تعریف ردیف بتکرار الفاظ است و بمعنی اعتباری نیست چه اگر ردیف در همه قصیده بیک معنی بود یا بمعانی مختلفه یا بعضی را معنی و بعضی را نبود بسبب آنکه بعضی بانفراده لفظی باشد و بعضی جزء از لفظی روا بود و گفته که در ردیف مقدار اعتبار ندارد چه اگر تمام مصراع مشتمل بر قافیه و ردیف باشد روا است و در قلت هم اعتبار ندارد و نیز گفته هر چه بعد از روی و وصل بود اولی آنست که جمله را از حساب ردیف شمرند و این خلاف متعارف است و شمس قیس گفته در تعریف ردیف میباید که شعر در وزن و معنی بدر محتاج باشد و این محل بحث است زیرا که خود در آخر مبحث گفته که چون کلمه ردیف در موضع خویش متمکن نیفتد معنی شعر را از روی معنی بدان احتیاج نبود عیب است پس معلوم شد که بر تقدیر عدم احتیاج هم ردیف است غایتش آنکه عیبی دارد

الارتفاع قوس اقل من تسعين درجة دائما فلو كان المعتبر الافق الحسي بالمعنى الثاني لزم ان يكون تمام الارتفاع اكثر من تسعين فيما اذا رأي الكوكب فوق تلك الافق و تحت الافق الحقيقي لكن لا يخفى انه اذا رأي الكوكب تحت الافق الحقيقي و فوق الافق الحسي فاطلاق الانحطاط عليه مستبعد و التحقيق ان عند اهل الهيئة المعتبر في الارتفاع ان يكون فوق الافق الحقيقي و عند العامة ان يكون فوق الافق الحسي بالمعنى الثاني و اعلم ايضا انه اذا كان الكوكب على الافق فلا ارتفاع له ولا انحطاط * و ثانيهما ما يسمى بالارتفاع المرئي و هو قوس من دائرة الارتفاع بين الافق و بين طرف خط خارج من بصر الناظر الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب من جانب لا اقرب منه * والارتفاع المرئي ابدا يكون اقل من الارتفاع الحقيقي الا اذا كان الكوكب على سمت الرأس فانهما حينئذ يتساويان و على هذا فقس حال الانحطاط المرئي اعلم ان الارتفاع و الانحطاط بالحقيقة هو بعد نقطة مفروضة على سطح الفلك الاعلى عن الافق و ذلك البعد هو خط مستقيم في سطح دائرة الارتفاع يصل بين تلك النقطة و محيط الافق ان كان المراد بدائرة الافق محيطها او عمود يخرج من تلك النقطة على سطح الافق ان كان المراد سطحها و هذا ارتفاع النقطة و انحطاطها * و اما ارتفاع مركز الكوكب و انحطاطه فهو خط مستقيم خارج من مركز الكوكب اما واصل الى محيط الافق و سطح دائرة الارتفاع او عمود على سطح الافق لكن القوم اعطوا على اخذ الارتفاع و الانحطاط من الخطوط المفروضة على سطح الفلك الاعلى و لا يمكن فرض الخط المستقيم على سطحه و لم تكن في سطحه قوس تصل بين تلك النقطة و الافق اقصر من قوس الارتفاع و الانحطاط فلذلك اقامهما اهل الصناعة مقام البعد هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في تصانيفه كشرح التذكرة و شرح بيست باب و حاشية الجغمني *

ارتفاع الخصية عند اطباء هوان يرتفع احدهما او كليهما من كيسهما الى العانة فتوئم و تمنع اكثر الحركات و يخرج البول بالعسر و التقطير و سببها استيلاء المزاج البارد و الضعف عليها فان كان السبب ضعيفا تنقص و تنصغر الخصية في نفسها كما يكون عند الخوف الشديد و الغوص في الماء البارد و ان كان السبب قويا ترتفع و تغيب الى المراق يكون ذلك كلها ليكتسب حرارة من الاحشاء و الاعضاء الباطنة و كذلك قد يرتفع القضيب بتمامه الى فوق باسباب مذكورة كذا في حدود الامراض *

الركوع في اللغة الانحناء و شرعا انحناء الظهر و لو قليلا فان خر كالجمل فقد اجزى كذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوة * و عند الصوفية اشارة الى شهود انعدام الموجودات الكونية تحت وجود التجليات الالهية كما يجيء في لفظ الصلوة *

فصل الفاء * الردف بالكسر و سكون الدال المهملة عند المنطقيين هو النتيجة و يجيء في لفظ القياس في فصل السين من باب القاف * و عند اهل القوافي حرف مدولين يكون قبل الروي و لا شيء

الارتفاع عند المهندسين يطلق على عمود من رأس الشيء على سطح الافق او على سطح مواز
 للافق بشرط ان يكون قاعدة الشيء على ذلك السطح ولذا قيل ارتفاع الشكل هو العمود الخارج من
 اعلى الشكل مسطحا كان ذلك الشكل او مجسما على قاعدة ذلك الشكل ومسقط الحجر قد يطلق على
 الارتفاع مجازا كما يجيء كذا في شرح خلاصة الحساب * وعند اهل الهيئة يطلق على معنيين احدهما
 ما يسمى ارتفاعا حقيقيا وهو قوس من دائرة الارتفاع محصورة بين الكوكب وبين الافق من جانب
 لا اقرب منه اذا كان الكوكب فوق الافق * ودائرة الارتفاع عظيمة تمر بقطبي الافق وبكوكب ما والمراد
 بالكوكب رأس خط يخرج من مركز العالم مارا بمركز الكوكب الى سطح الفلك الاعلى * وقيل
 المراد بالكوكب مركز الكوكب والامر فيه سهل وقيد الكوكب انما هو باعتبار الغلب والا فقد
 تعتبر نقطة اخرى غير مركز الكوكب كالقطب والمراد من جانب لا اقرب منه وهو الجانب الذي ليس
 فيه قطب الافق * والقيد الاخير احتراز عن الانحطاط فانه قوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب و الافق
 من جانب لا اقرب منه اذا كان الكوكب تحت الافق * ثم القوس المذكورة ان كانت من جانب الافق
 الشرقي فهي ارتفاعه الشرقي وان كانت من جانب الافق الغربي فهي ارتفاعه الغربي وعلى هذا القياس
 الانحطاط الشرقي والغربي يعني ان القوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب و الافق تحت الارض من جانب
 الشرق هو الانحطاط الشرقي ومن جانب الغرب هو الانحطاط الغربي * ثم ان الارتفاع الشرقي قد يخص باسم
 الارتفاع ويسمى الغربي حينئذ انحطاطا وهذا اصطلاح آخر مذكور في كثير من كتب هذا الفن وبالنظر الى
 هذا قال صاحب المواقف والقوس الواقعة من دائرة الارتفاع بين الافق و الكوكب الذي فوق الارض من
 جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه فلا يرد عليه تخطية المحقق الشريف في شرحه *
 ثم القوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب وبين سمت الرأس تسمى تمام ارتفاع الكوكب فان انطبقت
 دائرة الارتفاع على نصف النهار و الكوكب فوق الافق فتلك القوس المحصورة من دائرة الارتفاع بين الافق
 و الكوكب هي غاية ارتفاع الكوكب فان مر الكوكب بسمت الرأس فارتفاعه في ربع الدور وليس هناك
 تمام ارتفاع وان لم يمر به كان ارتفاعه اقل من الربع وكان له تمام ارتفاع وعلى هذا القياس تمام
 الانحطاط فانه قوس منها بين الكوكب وبين سمت القدم فان انطبقت دائرة ارتفاعه على نصف
 النهار و الكوكب تحت الافق فتلك القوس منها بين الافق وبين الكوكب فانه انحطاطه الى آخر
 ما عرفت فالكوكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية
 ارتفاعه عن الافق و اذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى غروبه و اذا غرب ينحط عن الافق متزايدا انحطاطه
 الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه يأخذ في التقارب منه متناقصا
 انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا ثم الظاهر ان المراد بالافق الافق الحقيقي لانهم صرحوا بان تمام

والرفع عند المحدثين اضافة الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم قولاً او فعلاً او همّة تصريحاً او حكماً سواء كانت اضافة الصحابي او التابعي او من بعد هما فالمرفوع حديث اضيف اليه صلى الله عليه وسلم قولاً او فعلاً او همّة وهو المشهور وقال صاحب النخبة قولاً او فعلاً او تقريراً فمثال المرفوع من القول تصريحاً ان يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او حدثني بكذا او يقول الصحابي او غيره قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او عن صلى الله عليه وسلم انه قال كذا ونحو ذلك ومثال المرفوع من الفعل تصريحاً ان يقول الصحابي رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فعل كذا او يقول هو او غيره كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعل كذا ونحو ذلك ومثال المرفوع من التقرير تصريحاً ان يقول الصحابي فعلت بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم كذا او يقول هو او غيره فعل فلان بحضرة صلى الله عليه وسلم كذا ولا يذكر انكاره لذلك ومثال المرفوع من القول حكماً ما يقول الصحابي الذي لم يأخذ عن كتب بني اسرائيل ما لا مجال للاجتهاد فيه ولا له تعلق ببيان لغة او شرح غريب كالاخبار عن المغيبات ومثال المرفوع من الفعل حكماً ان يفعل الصحابي ما لا مجال للاجتهاد فيه فينزل ان ذلك عنده عن النبي صلى الله عليه وسلم تحسينا للطن ومثال المرفوع من التقرير حكماً ان يخبر الصحابي انهم كانوا يفعلون في زمانه صلى الله عليه وسلم كذا * واما الهمّة فلا يطلع عليها حقيقة الا بقول او فعل ولذا تركها صاحب النخبة من تعريف المرفوع وقال الخطيب المرفوع ما اخبر فيه الصحابي عن قول الرسول او فعله فاخرج ما يضيفه التابعي ومن بعده الى النبي صلى الله عليه وسلم لكن المشهور هو القول الاول الذي اختاره صاحب النخبة الا انه ذكر قيد التقرير بدل قيد الهمّة لما عرفت هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه وفي خلاصة الخلاصة المرفوع حديث اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم خاصة سواء كان متصلاً او منقطعاً ثم قال فبين المرفوع والمتصل عموم من وجه لوجود المتصل بدونه فيما انتهى اسناده الى غير النبي صلى الله عليه وسلم والمرفوع بدونه في غير المتصل واما على المشهور فمرادف للمتصل انتهى * فائدة * يلتحق بقولتي حكماً ما ورد بصيغة الكناية في موضع الصيغ الصريحة بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم كقول التابعي عن الصحابي يرفع الحديث او يرويه او ينميه او يبلغ به وقد يقتصرون على القول مع حذف القائل ويريدون به النبي صلى الله عليه وسلم كقول ابن الاسير عن ابي هريرة قال قائل يقاتلون قوماً الحديث * وقيل انه اصطلاح خاص باهل البصرة ومن الصيغ المحتملة للرفع قول الصحابي من السنة كذا فالاكثر على ان ذلك مرفوع * ونقل عبد البر الاتفاق فيه واذا قالها غير الصحابي فكذلك ما لم يصفها الى صاحبها كسنة العمرين وعلى هذا الخلاف قول الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا فهذا من الصيغ المحتملة للرفع ايضاً * ومن ذلك ايضاً قوله كذا نفعل كذا فله حكم الرفع * ومن ذلك ان يحكم الصحابي على فعل من الافعال بانه طاعة لله او لرسوله او معصية كذا في شرح النخبة *

الرادع بالدال المهملة عند الأطباء ضد الجاذب وهو الدواء الذي من شأنه لبردة ان يحدث في العضو بردا فيكثفه و يضيق مسامه و يكثر حرارته الحادثة ويجمد السائل اليه فيمنعه من السيالان الى العضو و يمنع العضو عن قبوله و خصوصا اذا كان غليظ القوام كدهن الورد كذا في بحر الجواهر والاقسرائي *

الترصيع در لغت نشان دادن گوهر و مروارید است در چیزی * وعند اهل البديع من انواع المطابقة وهو اقتران الشيء بما يجتمع معه في قدر مشترك كقوله تعالى ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعري وانك لا تطمأ فيها ولا تضحي جاء بالجوع مع العري وبابه ان يكون مع الظمأ والضحي مع الظمأ وبابه ان يكون مع العري لان الجوع والعري اشتراكا في الخلو فالجوع خلو الباطن من الطعام والعري خلو الظاهر من اللباس والظمأ والضحي اشتراكا في الاحتراق فالظمأ احتراق الباطن من العطش والضحي احتراق الظاهر من حر الشمس كذا في الاتقان و يطلق ايضا عندهم على قسم من السجع ويسمى مرصعا وهو ان يتفق الفاصلتان وزنا وتقفية ويكون ما في الفاصلة الاولى من الالفاظ مقابلة لما في الثانية كذلك نحو قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وكقوله تعالى ان اليينا ايا بهم ثم ان علينا حسابهم ونحو قولهم فهو يطبع الاسجاع بظواهر لفظه ويقرر الاسماع بزواجر وعظه) ويجيء في لفظ السجع مثال دیگر در فارسي * شعر * آرایش آفاق شد رخسار بزم آرای تو * آسایش عشاق شد دیدار روح افزای تو * وترصيع مع التجنيس مثاله * شعر * من نیازم ارتو آرای * من نیاز آرم ارتو نازاری * هكذا في مجمع الصنائع * چون ازو کشتي همه چیز از تو کشت * چون ازو کشتي همه چیز از تو کشت * **الرضاع** بكسر الراء وفتحها وبالضاد المعجمة مصدر رضع يرضع كسمع يسمع * ولا هل النجد رضع يرضع رضعاً كضرب يضرب ضرباً وهو لغة شرب اللبن من الضرع او الثدي كما في المقالس و شريعة شرب الطفل حقيقة او حكماً للبن خالص او مختلط غالباً من آدمية في وقت مخصوص وذلك الوقت عند ابي حنيفة رح حولان ونصف و عندهما حولان فقط ولا يباح الارضاع بعد الوقت المخصوص هكذا في جامع الرموز والدرر *

الرفع بالفتح وسكون الفاء عند النحاة اسم لنوع من الاعراب حركة كان او حرفاً وما اشتمل على الرفع يسمى مرفوعاً * وعند المحاسبين عبارة عن جعل الكسور صحاحاً والحاصل يسمى مرفوعاً وذلك بقسمة عدد الكسر على المخرج فمرفوع خمسة عشر ربعاً ثلثة وثلثة ارباع * وقال المنجمون اذا بلغ عدد الدرجات الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد ويقال له المرفوع مرة ويكتب رقمه على يمين رقم الدرجة وان بلغ عدد المرفوع مرة الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد ويقال له المرفوع مرتين ومثاني ورقمه يكتب على يمين رقم المرفوع مرة وان بلغ عدد المرفوع مرتين الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد ويقال له المرفوع ثلث مرات ومثلثا وعلى هذا القياس بالغاً ما بلغ كذا ذكر الفاضل القوشجي في رسالة الحساب *

- * بر سر کوی عاشقی شاه و گدا یکی بود * * باد شهی کند کسی کوست گدای چونتوی *
- * گرندهم بعشق تو جان نه ز قدر جان بود * * زان ندهم که دامنش نیست سزای چونتوی *
- * خود نبود جفا روا خاصه بران که او بود * * بنده شاه و می زند لاف هوای چونتوی *
- * هست ز آبروی او بر لب جوی سلطنت *
- * سرو جلال و جاه را نشو و نمای راستین *
- مثال قسم دوم ترکیب بند که ابیات بند مختلف القوافی باشد و هر کدام مطلعی بون حضرت خواجه حافظ فرموده *
- * ای سایه رحمت الهی * * وی غنچه باغ پادشاهی *
- * هم چرخ جمال را تو مهری * * هم برج جلال را تو ماهی *
- * بر سلطنت تو بی تکلف * * تمکین تو میدهد گواهی *
- * بر نام تو مهر کرده گردون * * منشور اوامر و نواهی *
- * نام تو یقین که می برآرد * * آوازه ز ماه تا بماه *
- * گردون که لطیفها بر آرد *
- * دری چو تو در صدف ندارد *
- * ای خلعت ملک بر تو زیبا * * وی غره دولت از تو غرا *
- * ای آمده نو عروس دولت * * بر شکل و شمائل تو شیدا *
- * انوار شکوه شهر یاری * * از روی مبارکت هویدا *
- * بر قامت حشمت تو کوتاه * * این اطلس نیلگون خضرا *
- * بگذشت صدای صیت عدلت * * از سقف نهم رواق خضرا *
- * در قصر تو چرخ آستانی *
- * کیوان بدر تو پاسبانی *
- * تا باد خدای باد یارت * * جز عیش مباد هیچ کارت *
- * هر آرزوی که در دل آید * * ایام نهاده در کنارت *
- * توفیق رفیق درمینت * * تأیید ندیم در یسارت *
- * تا چرخ بپاست دور دورت * * تا دهر بجاست کار کارت *
- * آسوده چو حافظند خلقان * * در سایه تخت کامکارت *
- * کارت همه حفظ ملک و دین باد *
- * تا باد همیشه همچنین باد *

* چون نیست امید آنکه روزی * * برعاشق خسته رحمت آری *

* آن به که ز صبر رخ نقابم *

* باشد که مراد دل بیابم *

* ای ساقی ازان می شبانه * * در ده دوسه جام عاشقانه *

* تادر سر من ز عقل باقی است * * از دست مده می مغانه *

* دیری است که آتش غم دل * * در سینه همی کشد زبانه *

* می نوش تو حافظا بشادی * * تا چند خوری غم زمانه *

* چون نیست بهیچ گونه پیدا * * دریای فراق را کرانه *

* آن به که ز صبر رخ نقابم *

* باشد که مراد دل بیابم *

* در سختی عشق اگر بمیرم * * من دل ز غم تو بر نگیرم *

* پیوسته کمان ابروانش * * از غمزه همی زند به تیرم *

* نتوان قلم نوشت شوقش * * گر پیر فلک شود دبیرم *

* دارم سر آنکه همچو سعدی * * بنشینم و صبر پیش گیرم *

* چون کرد زمانه ستمگار * * دور از توبه بند غم اسیرم *

* آن به که ز صبر رخ نقابم *

* باشد که مراد دل بیابم *

مثال ترکیب بند از قسم اول که ابیات بند موافق باشند در قوافی خواجه سلمان ساروجی گفته * شعر *

* آئینه جمال جان گشت لقای روتو * * آئینه ندیده ام من بصفای روتو *

* برگ گل است در نظر کو برخ تواند کی * * ماند و گر نماند او باد بقای روتو *

* درد جهان بجان ترا خلق همی خرد و من * * هر دو جهان نهاده ام نیم بهای روتو *

* روتو دیده چشم من در پی دیده رفت دل * * هست گناه چشم من نیست جفای روتو *

* چون بر بیع روی ابر از کف پادشاه ما * * در عرق است دمبدم گل ز حیای روتو *

* کسری و جم بجانب او هر دو شه دروغي اند *

* حاتم و معن بر درش هر دو گدای راستین *

* وه چه شود اگر شوم کشته برای چونتوی * * صد چو من ار فنا شود باد بقای چونتوی *

* جور تو هست دولتی کان نرسد بهر کسی * * کی بچو من رسد گهی جور و جفای چونتوی *

گفتم بچشم * خاك بر میدارم از رخ پرده گفتم لطف تست * گفت چشم خویش را گوا این خبر گفتم بچشم *
 گفت جائی من کجا لائق بود گفتم بدل * گفت خواهم غیر از آن جائی دگر گفتم بچشم * مثال آنچه سوال در
 مصراعى و جواب در مصراعى دیگر باشد حضرت خواجه حافظ شمس الدین فرمود * غزل * گفتم که خطا کردی
 تدبیر نه این بود * گفتا چه توان کرد که تقدیر چنین بود * گفتم که بسی خط جفا بر تو کشیدند * گفتا همه آن
 بود که بر لوح جبین بود * گفتم که بسی جام طرب خوردی ازین پیش * گفتا که شفا در قدح باز پسین
 بود * گفتم که قرین بدت افکند بدین روز * گفتا که مرا بخت بد خویش قرین بود * گفتم که ز حافظ
 بچه حجت شده دور * گفتا که بسی وقت مرا داعیه این بود * مثال آنکه در بیتی سوال و در بیت
 دیگر جواب چنانچه حضرت خواجه حافظ قدس سره ارشاد نمود * غزل * باز گفتم ماه من آن عارض گلگون
 مپوش * ورنه خواهی ساخت مارا خسته و مسکین غریب * گفت حافظ آشنایان در مقام حیرت اند *
 دور نبود گر نشینند خسته و مسکین غریب * و نیز فرمود * بلا به گفتمش ای ماه رو چه باشد اگر *
 بیک شکر ز تو دل خسته بیاساید * بخنده گفت که حافظ خدا را مپسند * که بوسه تو رخ ماه را بیالاید *

الترجیع عند الفقهاء هو ان یأتی المؤذن کلاً من الشهادتین مرتین خافضاً بهما صوته و مرتین
 رافعاً بهما صوته کذا فی الدرر جندی فی باب الاذان * و ترجیع نزد شعراء آنست که شاعر شعرا را بچند قسم
 منقسم کند و شرطست که ابیات اقسام بشمار ابیات قسم اول بود اگر آن پنج بیت بود این نیز پنج بیت
 باید و اگر آن هفت بیت است این نیز هفت بیت شاید و کم از پنج روا نیست و لطافت تا یازده
 است و ابیات هر قسمی موافق ابیات قسم اول باشد در وزن نه در قافیه بلکه قافیه هر قسم مخالف قافیه قسم
 دیگر باشد و هر کدام را مطلع علیحدّه بود و بعد تمام هر قسم بیتی اجنبی بقافیه یا ردیف دیگر بیارد
 و یا همان را که التزام نموده است بیارد و این بیت را عقده نامند پس اگر آن عقده همان یک بیت
 بعینه مکرر شود آنرا ترجیع بند نامند و اگر ابیات مختلف باشند ترکیب بند گویند و این دو قسم است
 یا آنکه بیت‌های بند هر کدام علیحدّه است جملگی بر یک قافیه باشد چنانکه اگر آن ابیات یکنه یکنه را
 جمع کنند یکقسم گردد یا آنکه ابیات بند هر کدام بقافیه خاص باشد مخالف دیگری و در همه اقسام باید
 که عقده مرتبط باشد بحسب معنی بمقابل خود هذا کله خلاصه ما فی جامع الصنائع و مجمع الصنائع
 مثال ترجیع بند از حضرت خواجه حافظ شیرازی قدس سره * شعر *

- * ای داده بباد دوستداری *
- * این بود وفا و عهد یاری *
- * آخر دل ریش و درد مندم *
- * تا چند بدام غم سپاری *
- * از زلف تو حاصلی ندیدم *
- * جز شیفتگی و بیقراری *
- * ای جان عزیز برضعیفان *
- * تا چند کنی جفا و خواری *

هي استباحة الوطى • وعند المنجمين واهل الهيئة عبارة عن حركة غير حركة الكواكب المتغيرة الى خلاف توالي البروج وتسمى رجوعا وعكسا ايضا وذلك الكوكب يسمى راجعا كما في شرح الملخص • وعند اهل الدعوة عبارة عن رجوع الوبال و النكال و المال على صاحب الاعمال بصدور فعل قبيح من الافعال او بتكلم قول سخييف من الاقوال وسبب أن ترك شرائط عمل و اجازت است و رجعت در اعمال منسوب بشمس و قمر نباشد چه شمس و قمر را رجعت نمی باشد و از منسوبات شمس است مثل دفع امراض و ادوية و مانند آن و از منسوبات قمر است مثل كشف حجاب و ثبوت نور ايمان و ازالة شك و صلاح عقيدة و روزي شدن عفت و حسن نتاج مواشي و مانند آن پس درينچنين اعمال رجعت نمی شود و در اعمال منسوب ببقية كواكب رجعت ميتوان شد هكذا في بعض الرسائل •

الرجوع عند اهل الهيئة هو الرجعة كما عرفت • و عند اهل البديع هو العود الى الكلام السابق بالنقض اي بنقضه وابطاله لنكته وهو من المحسنات المعنوية كقول زهير • شعر • قف بالديار التي لم يعفها القدم • بلى و غيرها الارواح و الديم • دل الكلام السابق على ان تطاول الزمان لم يعف الديار اي لم يغيرها ثم عاد اليه ونقضه بانه قد غيرها الرياح و الامطار لنكته هي اظهار الكآبة والحزن و الحيرة حتى كأنه اخبر اوليا بمالم يتحقق ثم رجع اليه عقله و افاق بعض الافاق فتدارك كلامه قائلا بلى عفاها القدم و غيرها الارواح و الديم و مثله فاق لهذا الدهر بل لاهله كذا في المطول و مثله في الفارسي على ما في مجمع الصنائع • دلم رفت آنکه باصبر آشنا بود • خطا گفتم مرا دل خود کجا بود • دو چشم شوخ ني خفته نه بيدار • غلط گفتم که ني مست و نه هوشيار •

الراجع عند المنجمين ما عرفت و عند اهل السلوك يجيى بيانه في لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين •

المراجعة عند اهل البديع على ما قال ابن ابي الاصبع هي ان تمكن المتكلم مراجعة في القول يمزج بينه وبين مجاور له باوجز عبارة واعدل سبك و اعذب الفاظ و منه قوله تعالى قال اني جاعلك للناس اماما قال و من ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين جمعت هذه القطعة و هي بعض آية ثلث مراجعات فيها معاني الكلام من الخبر و الاستخبار و الامر و النهي و الوعد و الوعيد بالمنطوق و بالمفهوم • قال صاحب الاتقان قلت احسن من هذا ان يقال جمعت الخبر و الطلب و الاثبات و النفي و التأكيد و الحذف و البشارة و النذارة و الوعد و الوعيد • و در مجمع الصنائع گوید مراجعة را سوال و جواب نیز گویند و آنچه دانست که شاعر در هر مصراع جواب و سوال بیارد و یا در مصراع سوال بیارد و در مصراع جواب و یا در بیتي سوال و در بیتي جواب مثال آنچه در هر مصراع واقع شود فخري گفته باز يادتي ايها • غزل • گفت جانان سوي من بگذر بسر گفتم بچشم • گفت ترك جان كن و در مانگر گفتم بچشم • گفت آبي زن بخاك رهگذر

صغارا و یسمى و فقا رباعیا ایضا و علی کل وفق لانه مشتمل علی اربعة اضلاع سواء كان مشتملا علی ستة عشر مربعا صغارا او علی ازید منها او علی انقص منها و لهذا یقولون هذا مربع ثلثة فی ثلثة و ذاك مربع اربعة فی اربعة او خمسة فی خمسة الی غیر ذلک * و مربع نزد اهل عروض بحریرا گویند که درو چهار ارکان باشند نه زیاده نه کم و قد سبق * و مربع نزد شعراء قسیمیست از مسسط چنانچه در فصل طأ از باب سین خواهد آمد و نیز عبارتست از چهار بیت یا چهار مصراع که بروشی باشند که هم از عرض توان خواند و هم از طول مثاله * * شعر *

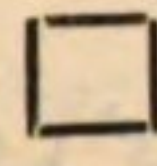
از فرقت	آن دلبر	من دائم	بیمارم
آن دلبر	کز عشقش	بادردم	و بیدارم
من دائم	با دردم	وبی مونس	وبی یارم
بیمارم	و بیدارم	وبی یارم	و غمخوارم

از غالیه	صد سلسه	دارد	دلبر
صد سلسه	برعارض	روشن	چو قمر
دارد	روشن	سمنبر	لب چو شکر
دلبر	چو قمر	لب چو شکر	دل چو حجر

کذا فی مجمع الصنائع * رباعیات الغزل نزد شعراء آنست که غزلی بنویسد چنانکه اگر ردیف غزل حذف کنند و از دو ردیف یا سه بعضی حذف کنند و از مصراع اول مطابق محذوف حذف کنند رباعیها خیزد مثاله * شعر * تا چند دل غمگین دیوانه کنی هر دم * و آنکه من مسکین را دیوانه کنی هر دم * ز افسون لب جاد و بکشیده شومن مارا * پس حالت مسکین را دیوانه کنی هر دم * و این غزل طویل است بر دو بیت او اختصار نموده شد پس اگر لفظ هر دم را دور کنند و مطابق او لفظ ما را از مصراع سیوم نیز دور کنند باقی رباعی ماند کذا فی مجمع الصنائع و شومن بر وزن سوزن بزبان ژند و پا ژند بمعنی پیداشانی باشد و بعربی ناصیه خوانند کذا فی البرهان و مراد در اینجا موی پیداشانی است مجازا بقربینه لفظ کشیدن چنانچه در قرآن واقع است یوم یؤخذ بالنواصي و الاقدام *

الرجعة بالكسر وسكون الجیم وفتح الراء افصح فی اللغة الاعادة * و شرعا عبارة عن رد الزوج الزوجة واعادتها الی النکاح كما كانت بلا تجدید عقد فی العدة لابعدها ان هی استدامة الملك ولا ملک بعد انقضائها و المراد عدة الطلاق الذي يكون بعد الوطی حتی لو خلا بالمنكوحة و اقترانه لم يطأها ثم طلقها فلا رجعة له علیها کذا فی البرجندی و هی علی ضربین سنی و بدعی فالسنی ان یراجعها بالقول و یشهد علی رجعتها شاهدین و یعلمها بذلك فاذا راجعها بالقول نحو ان یقول لها راجعتک او راجعت امرأتی و لم یشهد علی ذلک او اشهد و لم یعلمها بذلك فهو بدعی مخالف للسنة کذا فی مجمع البرکات * و فی المسکینی شرح الكنز الرجعة عند اصحابنا هی استدامة النکاح القائم فی العدة و عند الشافعی

لموافقة الموصوف وهو القضية ورباعي نزد شعراء عبارت است از دو بيتی که متفق باشند در قافیه و وزنی که مختص بدانست و مصراع سيوم او را قافیه شرط نيست و رباعي را خصي و دو بيتي و چهار مصراعي و ترانه نیز نامند مثاله • شعر • هم داغ نهم بر دل و هم خون كنمش • فارغ ز گل و شراب گلگون كنمش • دست دل خود در كمر دوست زنم • مفتون كنم و بهيچ ممنون كنمش • مثال ديگر كه دران در مصراع سيم نیز قافیه است • شعر • با ما بخماري بحريفان چو ميدي • با جمله بهاري و بما همچو ديدي • از بخت منست اين همگي سست پيدي • ورنه تو چنين سست كمان نیز نبي • كذا في مجمع الصنائع و در جامع الصنائع گفته قافیه در مصراع سيوم شرط نيست و ليكن صنعت است و اصل وضع او بر آنست كه در بيت دوم مقصود را بي لطيفه و بي نکته و بي مثلی نيارند و بحكم استقراء از متقدمين و متاخرين معلوم گشته كه هر چهار مصراع بر وزن هزج اخرب يا هزج اخرم باشد و بر اوزان ديگر نه •

التربيع على وزن التفعيل لغةً چهار گوشه كردن چيز را • و عند المنجمين يطلق على قسم من اقسام النظر ويجيء في فصل الرأ من باب الفون • والتربيع الطبيعي يجيء في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو • و عند المهندسين يطلق على كون الشكل مسطحاً متساوي الاضلاع الاربع المستقيمة القائمة الزوايا و ذلك الشكل يسمى مربعاً بفتح الموحدة المشددة • و عرف المربع ايضاً بانه شكل مسطح يتوهم حدوثه من توهم خط قائم على طرف خط يساويه الى ان يقوم على طرفه الآخر هكذا  و هو قسم من ذي اربعة اضلاع • و قد يطلق المربع على المستطيل ايضاً وفي حاشية تحرير اقليدس المربع يطلق على مربع العدد ويراد به الحاصل من ضرب ذلك العدد في نفسه ويكون الحاصل من جنسه و يطلق على مربع الخط بالاشتراك ويراد به السطح الذي ذلك الخط ضلعه فالحاصل من تربيع الخط هو السطح لا الخط ولا يطلق المربع على الخط الحاصل من ضرب الخط في نفسه و اذا قيل مربع الخط في خط يراد به السطح الذي هما ضلعا وفيها ايضاً السطوح على قسمين مربع على الحقيقة ومربع مطلقاً فالحقيقي هو الذي يحيط به خطان متساويان بضرب احدهما في الآخر مثل سطح تسعة ازرع اذا احاط به خطان كل منهما ثلاثة ازرع • وقيل سطح يحيط بطرفيه خطان مجموعهما نحو سبعة اجزاء مفروضة ثم يحيط بطرفيه الاخرين خطان آخران مجموعهما نحو خمسة اجزاء هكذا ::::: والمربع المطلق هو الذي يحيط به خطان مختلفان نحو ستة اذا احاط به خطان احدهما ثلاثة والاخر اثنان انتهى • وقد يطلق المربع على ذي اربعة اضلاع ايضاً وعلى هذا وقع في شرح اشكال التأسيس •

وقد يقال لما عدا هذه الاربعة الاشكال الاربعة من المربعات ان كان ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين منكرفا • وقد يطلق على الحاصل من ضرب العدد في نفسه فانهم قالوا كل عدد يضرب في نفسه يسمى جذراً في المحاسبات و ضلعا في المساحة وشيئاً في الجبر والمقابلة والحاصل يسمى مجذوراً ومربعاً ومالا • وقد يطلق على عمل من اعمال الضرب • والمربع عند اهل التفسير يطلق على وفق يكون مشتملاً على ستة عشر مربعاً

رباط كوكب * الربع * الربع المسكون والربع المعمور (٥٢٥) * الربيع * الاربعة الاحرف * الاربعة المتناسبة
ذو اربعة اضلاع * الاربعة

رباط كوكب نزد اهل هيئت حد اقامت كوكب را گویند و یجیی فی لفظ الاقامة فی فصل المیم

من باب القاف *

فصل العين المهملة * الربع بالكسرو سکون الموحدة تپی که یکرور گیرد و دو روز بگذارند کذا

فی بحر الجواهر وقد سبق بیان الربع فی لفظ الحمی فی فصل المیم من باب الحاء *

الربع المسکون والربع المعمور بضم الراء یجیی فی لفظ الاقلیم فی فصل المیم من باب القاف *

الربیع بالفتح فصل من فصول وقد سبق فی لفظ خط الاستواء و یجیی ایضا فی لفظ الفصل

فی فصل اللام من باب الفاء *

الاربعة الاحرف نزد بعضی بلغاء آنست که منشی یا شاعر در کلام خود چهار حرف یعنی

دَ ءَ آ نَ را لازم گیرد و سواي این چهار هیچ حرفی نیارد و این صنعت از مخترعات حضرت امیر خسرو

دهلویست که در اعجاز خسروی ذکر کرده *

الاربعة المتناسبة هي عند المحاسبين اربعة اعداد او مقادير نسبة ما فرض منها اولا الى ما فرض

منها ثانيا تكون كنسبة ما فرض منها ثالثا الى ما فرض منها رابعا والاول والرابع يسمى بالطرفين والثاني

والثالث يسمى بالوسطين مثلا نسبة الاربعة الى الثمانية كنسبة الخمسة الى العشرة فهذه الاعداد اربعة

متناسبة فكما ان نسبة الاربعة التي هي الاولى فرضا الى الثمانية التي هي الثانية فرضا نسبة النصف الى

الكل كذلك نسبة الخمسة الى العشرة وتلزمها مساواة مسطح الطرفين لمسطح الوسطين * واما ما في حكم

الاربعة المتناسبة فثلثة اعداد او مقادير نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثانيها الى ثالثها مثلا نسبة الاربعة

الى الثمانية كنسبة الثمانية الى الستة عشر وتسمى متناسبة الفرد ايضا وكونها في حكم الاربعة المتناسبة

لمساواة مربع الوسط فيها لمسطح الطرفين و تحقيق ما ذكرنا بما لا مزيد عليه يطلب من شرحنا على

ضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين *

ذو اربعة اضلاع عندهم شكل احاطت به اربعة خطوط مستقيمة وهو اما مربع او مستطيل

او معين او شبيه معين او منحرف و توضيح كل في موضعه *

الاربعة عند المنجمين هي سدس عشر الثالثة *

الرباعي بالضم عند الصرفيين كلمة فيها اربعة احرف اصول فحسب سواء كانت اسما كجعفر او فعلا

كبعثر * و عند النحاة كلمة فيها اربعة احرف سواء كانت اصولا كبعثر او لا كاکرم و صرف و قاتل قال المولوي

عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث الامر هذا المعنى مستعمل في علم النحو * واما في

علم الصرف فهو ما كان الحروف الامول فيه اربعة انتهى *

الرباعية عند المنطقيين هي القضية الموجهة كما یجیی فی فصل الهاء من باب الواو والتانيث

قطب الدين السرخسي وهو قسم من المتقارب ويسمى ركض الخيل ايضا كما يجيى في فصل الباء الموحدة من باب القاف و يكون هذا البحر من مخترعات المتأخرين سمي ايضا بالمحدث ويسمى ايضا بالمتلاقي كما في جامع الصنائع *

الرياضة قال اهل اللغة هي استبدال الحال المذمومة بالحال المحمودة * وقال بعض الحكماء الرياضة الاعراض عن الاعراض الشهوانية * وقيل الرياضة ملازمة الصلوة والصوم ومحافظة آداء الليل واليوم عن موجبات الائم واللوم وسد باب النوم والبعد عن صحبة القوم كذا في خلاصة السلوك *

الرياضي يطلق على علم من العلوم المدونة على ماسبق في المقدمة *

فصل الطاء المهملة * الرابطة بالموحدة در لغت آنچه بآن چیزى را باز بندند * ودر اصطلاح شطاريان مرشد كامل را گویند كه مسترشد را با حق تعالى رابطة دهد كذا في كشف اللغات و الرابطة عند المنطقيين هي الشيء الدال على النسبة والشيء يشتمل اللفظ وغيره فيشتمل التعريف الحركات الاعرابية والهيئة التركيبية حيث قيل ان الروابط في العرب اما الحركات الاعرابية وما يجري مجراها من الحروف او الهيئة التركيبية واما ما هو المشهور من ان لفظ هو و كان من روابط العرب فغير صحيح اذ لفظ هو عندهم ضمير من اقسام الاسم ولا دلالة لها على نسبة اصلا وكذا لفظ كان ان هو عندهم من الافعال الناقصة وعند المنطقيين من الكلمات الوجودية وبالجمل فلفظ هو و كان ليسا من الروابط ان الرابطة انما تكون اداة و هما ليسا باداة والمراد بالدالة الدلالة صريحة سواء كانت وضعية او مجازية لئلا تتناول الكلمات الحقيقية و هيأتها و لتتناول لما هو استعارة في النسبة والمراد بالنسبة الوقوع واللاقوع المتفق عليه في القضية * أعلم انهم قالوا الرابطة اداة لدالتها على النسبة وهي غير مستقلة لكنها قد تكون في صورة الكلمة مثل كان و امثاله و تسمى رابطة زمانية و قد تكون في صورة الاسم مثل هو في زيد هو قائم و تسمى رابطة غير زمانية و اللغات مختلفة في استعمال الرابطة وجوبا و امتناعا و جوازا و الاقسام عند التفصيل تسعة لان استعمال الرابطتين معا او الزمانية فقط او غير الزمانية فقط في المواد الثلاث و عدم الشعور على بعض الامثلة لا يضر بالفرض * قال الشيخ لغة اليونان توجب ذكر الزمانية فقط كاستن بمعنى است و لغة العجم لا تستعمل القضية خالية عنهما اما بلفظ هست و بود و اما بحركة نحو زيد دبیر بكسر الراء * و العرب قد يحذف و قد يذكر فغير الزمانية كلفظ هو في زيد هو حي و الزمانية ككان في زيد كان * و أعلم ان التعريف لا يصدق على الرابطة الزمانية ككان على القول المشهور لعدم دلالتها على النسبة صراحة بل ضمنا و كان القول المشهور مبني على اخذ الدلالة اعم من الصريحة والضمنية والتزام كون الكلمات الحقيقية و هيأتها روابط بناء على ان قولهم الرابطة اداة مهمة لا كلية فتأمل و قد بقي ههنا ابحاث فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى شرح المطالع و ما حقق ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية و غيرهما *

المحرم و الحرمة قائمين فالحكم الاصلي فيه الحرمة بلا شبهة في اصلته بخلاف هذا النوع فانه وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ عنه فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر فلذا صار الاول احق بكونه رخصة دون الثاني والثالث وهو الذي هو رخصة مجازا وهو اتم في المجازية هو ما وضع عنا من الامر والاغلال وتسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا (ومما كان في الشرائع السابقة من المحسن الشاقة والاعمال الثقيلة وذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة و قرض موضع النجاسة و التوبة بقتل النفس و عدم جواز الصلوة في غير المسجد و عدم التطهير بالتيمم و حرمة اكل الصائم بعد النوم و حرمة الوطئ في ليالي ايام الصيام و منع الطيبات عنهم بصدور الذنوب و كون الزكوة ربع المال و عدم صلاحية اموال الزكوة والغنائم لشيء من انواع الانتفاع الا للحرق بالنار المنزلة من السماء و كتابة ذنب الليل بالصبح على الباب و وجوب خمسين صلوة في كل يوم و ليلة و حرمة العفو عن القصاص و عدم مخالطة الحائضات في ايامها و حرمة الشحوم و العروق في اللحم و تحريم الصيد يوم السبت و غيرها فرفع كل هذا عن امة النبي صلى الله عليه وآله وسلم تخفيفا و تكريما فهي رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا قط حتى لو عملنا بها احيانا اثمنا و غوبنا و كان القياس في ذلك ان يسمى نسخا و انما سميناه رخصة مجازا محضا هكذا في نور الانوار) والرابع وهو الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث هو ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة اي في غير موضع الرخصة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبهها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث كقول الراوي رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا موجودا لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا هذا كله خلاصة ما في كشف البرذوي و التلويح و العضدي و غيرها * وفي جامع الرموز الرخصة على ضربين رخصة ترفيه اي تخفيف ويسر كالافطار للمسافر و رخصة اسقاط اي اسقاط ما هو العزيمة اصلا كقصر الصلوة للمسافر انتهى ولا يخفى ان هذا داخل في الانواع السابقة الاربعة *

الترقيص بالقاف عند متأخري القراء هو ان يروم السكوت على السكون ثم ينفر مع الحركة في عدو و هرولة و نهي عنه لانه من البدعات كذا في الدقائق المحكمة والاتقان *

الارهاص شرعا قسم من الخوارق و هو الخارق الذي يظهر من النبي قبل البعثة سمي به لان الارهاص في اللغة بناء البيت فكانه بناء بيت اثبات النبوة كذا في حواشي شرح العقائد *

فصل الضار * الروافض فرقة من كبار الفرق الاسلامية وتسمى بالشيعة ايضا ويجيى في

فصل العين من باب الشين المعجمة *

الركض بالفتح و سكون الكاف عند اهل العروض اسم بحرو هو فاعل ثمان مرات كما في رسالة

ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية من الآخر اى ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر فهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقة الرخصة اما الاول وهو الذي هو رخصة حقيقة واحق بكونه رخصة من الآخر وتسمى بالرخصة الكاملة فهو ما استبيح مع قيام المحرم والحرمه ومعنى ما استبيح ما عومل به معاملة المباح كما عرفت كاجراء كلمة الكفر مكرها بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا لكن حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة لله في دينه فاولى واحب ان يموت شهيدا (لحديث عمار بن ياسر رضي الله عنه حيث ابتلي به وقال له النبي عليه الصلوة والسلام كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان فقال عليه السلام فان عادوا فعد وفيه نزل قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الآية * وروي ان المشركين اخذوه ولم يتركوه حتى سب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر آلهتهم بخير ثم تركوه فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مادراك قال شر ما تركوني حتى نبليت منك وذكرت آلهتهم بخير فقال كيف تجد قلبك قال اجده مطمئنا بالايمان قال عليه السلام فان عادوا فعد الى طمانينة القلب بالايمان * وما قيل فعد الى ما كان منك من النبل مني وذكر آلهتهم بخير فغلاظ لانه لا يظن برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه يأمر احدا بالتكلم بكلمة الكفر * وان صبر حتى قتل ولم يظهر الكفر كان مأجورا لان خبيبا رضي الله عنه صبر على ذلك حتى صلب وسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم سيد الشهداء وقال في مثله هو رفيقي في الجنة وقصته ان المشركين اخذوه وباعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر آلهتهم بخير ويسب محمدا صلى الله عليه وآله وسلم وهو يسب آلهتهم ويذكر محمدا صلى الله عليه وسلم بخير فاجمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه سئلهم ان يدعوه ليصلي ركعتين فاجز صلواته وقال انما اوجزت لكيلا تظنوا اني اخاف القتل ثم سئلهم ان يلقوه على وجهه ليكون ساجدا حتى يقتلوه فابوا عليه ذلك فرفع يديه الى السماء وقال اللهم اني لا ارى ههنا الا وجه عدو فاقراء رسول الله صلى الله عليه وسلم مني السلام ثم قال اللهم احص هولاء عددا واجعلهم مددا ولا تبق منهم احدا ثم انشأ يقول * شعر * ولست ابالي حين اقتل مسلما * على اي جنب كان لله مصرعي * فلما قتلوه وصلبوه تحول وجهه الى القبلة وسماه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم افضل الشهداء وقال هو رفيقي في الجنة وهكذا في الهداية والكفاية والثاني وهو الذي هو رخصة حقيقة ولكنه دون الاول وتسمى رخصة قاصرة فهو ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كانطار المسافرين فان المحرم للانطار وهو شهود الشهر قائم لقوله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه لكن حرمة الانطار غير قائمة فرخص بناء على تراخي حكم المحرم لقوله تعالى فعدة من ايام آخر لكن العزيمة ههنا اولى ايضا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع يسر بموافقة المسلمين ففي النوع الاول لما كان

فى السفر او مباحا كترك الصوم فى السفر * وقيل العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي و الرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح و يرد عليه جواز النكاح فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل فى الحرة عدم الاستيلاء عليها وجوب الزكاة و القتل قصاصا فان كل واحد منهما ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل حرمة التعرض في مال الغير ونفسه مع ان شيئاً منها ليس برخصة * وقيل العزيمة ما سلم دليله عن المانع والرخصة ما لم يسلم عنه * وقال فخر الاسلام العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعدار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم فقله اسم لما هو اصل من الاحكام معناه اسم لما ثبت ابتداء باثبات الشارع وهو من تمام التعريف وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصلتها لا تقييد فدخل فيه ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات ويؤدده ما ذكره صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم لكل امر اصلي فى الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها لا بعارض وتقسيم فخر الاسلام العزيمة الى الفرض والواجب والسنة والنفل بناء على ان غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزائم او على ان الحرام داخل فى الفرض او الواجب والمكروه داخل فى السنة او النفل لان الحرام ان ثبت دليل قطعي فتركه فرض وان ثبت بظني فتركه واجب وما كان مكروها كان ضده سنة او نفلا * والاباحة ايضا داخله فى العزيمة باعتبار انه ليس الى العباد رفعها وقوله وهو ما يستباح الخ في تعريف الرخصة تفسير لقوله ما بني على اعدار العباد * فقله ما يستباح عام يتناول الترك والفعل وقوله لعذر احتراز عما ابيح لا لعذر وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند فقد الرقبة فى الظهار اذ لا قيام للمحرم عند فقد الرقبة * واعتراض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين وان اريد الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم بدون حكمه لمانع تخصيص له * واجيب بان المراد من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح برفع الائم وسقوط المواخذة لا المباح حقيقة لان المحرم قائم الا انه لا يؤخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المواخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وقد عفى الله عنه لا يسمى مباحا في حقه ولهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب * وذكر فى الميزان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف و يسر ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار * وقال بعض اهل الحديث الرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع كونه حراما فى حق من لا عذر له او وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المعذور * **التقسيم** * الرخصة اربعة انواع بالاستقراء عند ابي حنيفة فنوعان منها رخصة حقيقة ثم احد هذين النوعين احق بكونه رخصة من الآخر

ساكناً او متحركاً ولا كذلك الرعشة لتوقف ظهور الحركة المرضية فيها على حركة العضو * وايضا الارتعاش كالتشنج يقع في الاعضاء الآلية اي المركبة التي تتحرك بارادة و الاختلاج يقع في كل عضو يتهدأ منه الانبساط و الانقباض كالأعصاب والعروق و الكبد * وقيل الفرق بينهما ان الاختلاج يحدث دفعة و يزول دفعة بخلاف الارتعاش وان العضو في الارتعاش يميل الى اسفل و في الاختلاج يتحرك الى جهات مختلفة مائلاً الى فوق هكذا يستفاد من بحر الجواهر والموجز *

فصل الصادر * الرخصة بالضم و سكون الخاء المعجمة في اللغة اليسر والسهولة * وعند الأصوليين مقابل للعزيمة * وقد اختلفت عباراتهم في تفسيرهما بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة فيهما وبعضهم لم يجعلوها كذلك فبعض من لم يحصرها عليهما قال العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها و الرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر فيه مع قيام السبب المحرم فاخصت العزيمة بالواجبات و خرج الذنب و الكراهة عنها من غير دخول في الرخصة وعليه يدل ما قال القاضي الامام من ان العزيمة ما لزمنا من حقوق الله تعالى من العبادات والحل و الحرمة اصلاً بانه الهنا ونحن عبيده فابتلانا بما شاء و الرخصة اطلاق بعد الحظر لعذر تيسيراً وبعبارة اخرى الرخصة صرف الامراي تغييره من عسر الى يسر بواسطة عذر في المكلف * وبعض من اعتبر الحصر فيهما قال الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافها هكذا في اصول الشافعية على ما قيل وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولاً به وكان التخلف عنه لمانع طار في المكلف لولا لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة اي ذلك الحكم الثابت بطريق التخلف عن المحرم هو الرخصة والا فهو العزيمة فالمراد بالمحرم دليل الحرمة و قيامه بقاء معمولاً به وبالعذر ما يطر في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل او الترك الذي دل الدليل على حرمة ومعنى قوله لولا العذر اي المحرم كان محرمًا ومثبتاً للحرمة في حقه ايضا لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للقيام وهذا اولى مما قيل من ان الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم و انما قلنا انه اولى لانه يجوز ان يراد بالفعل في هذا التعريف ما يعم الترك بناء على انه كف فخرج من الرخصة الحكم ابتداء لانه لا محرم وخرج ما نسخ تحريمه لانه لا قيام للمحرم حيث لم يبق معمولاً به وخرج ما خص من دليل المحرم لان التخلف ليس لمانع في حقه بل التخصيص بيان ان الدليل لم يتناوله وخرج ايضاً وجوب الطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب في حقه ابتداء على فاقد الرقبة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا خرج وجوب التيمم على فاقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء بخلاف التيمم للخروج ونحوه وبالأجملة فجميع ما ذكره داخل في العزيمة وهي ما شرع من الاحكام لا كذلك اي للعذر مع قيام المحرم لولا العذر بل انما شرع ابتداء * ثم الرخصة قد يكون واجبا كاكل الميتة للمضطر او مندوبا كقصر الصلوة

تأسيسات قمر نیز گویند و در اختیارات امور مذموم اند و بغایت نحس یعنی وقتیکه قمر بدان درجات رسد در آن وقت حذر باید نمود و در عدد تاسیسات اختلاف است بعضی هشت ثبت کرده اند و بعضی ده و این معتمد علیه است تاسیس اول از اجتماع حقیقی در بعد دوازدهم درجه بود و دوم در بعد چهل و پنجم و سیوم در بعد نودم و چهارم در بعد صد و سی و پنجم در بعد صد و سی و هشتم و پیش ازین نقطه استقبال جزء اجتماع مذکور باز پنج در مقابل درجات این تاسیسات مذکوره است یعنی تاسیس اول ازین پنج در بعد دوازدهم درجه ازین جزء استقبال و دوم در بعد چهل و پنجم و همبرین قیاس کذا فی توضیح التقویم و مراکز بیوت در لفظ بیت مذکور شد *

فصل السین * الرأس فی اللغة بمعنی سر و قد يطلق ويراد به ما فوق الرقبة ويطلق ويراد به القحف والجدران الاربعة والقاعدة و ما فی داخلها من المخ والحجب و الجرم الشبكي والعروق والشرائین و ما على القحف والجدران من السمحاق واللحم والجلد کذا فی بحر الجواهر * وعند اهل الهيئة يطلق على نقطة مقابلة للذنب وقد سبق فی فصل الباء الموحدة من باب الذال المعجمة وقد يطلق ويراد به ذات الانسان وقد مر فی الرقبة * وقد يضاف الى ذوات القوائم الاربع فيقال رأس الشاة ورأس الغنم ورأس الفرس ويراد به ذاتها وهذا يستعمل كثيرا فی الفارسي ورأس المخروط سبق فی لفظ المخروط ورأس المثلث هو الزاوية التي بين الساقين ورأس المال عند الفقهاء هو الثمن فی السلم ويجيء فی فصل الميم من باب السین وايضا يطلق على اصل المال فی عقد المضاربة وفي عقد الشركة والرؤس الثمانية سبقت فی المقدمة *

رئيس العلوم هو المنطق وقد سبق فی المقدمة و هو لقب لعلم المنطق ويلقب بألة العلوم وبميزان العلوم ايضا *

الرس بالفتح عند اهل القوافي حركة ما قبل التأسيس کذا فی عنوان الشرف * و در منتخب تکميل الصناعة گوید این حرکت البته سوي فتحه نخواهد بود چنانچه حرکت ميم مائل و زاء زائل و چون تأسيس در قوافي تکرار يابد بالضرورة رس نیز تکرار يابد و آنکس که تأسيس را از حروف قافيه نداشته رس را نیز از حرکات قافيه نپنداشته و رس نزد اطباء اسم دوائی مرکب است و فی بحر الجواهر الرس بالفتح مرکب صفته هذه بيش و زنجبيل و فلفل و دار فلفل و عاقر قرحا و مویزج على السواء * وقيل ورس الحمى و رسيها اول تب انتهى *

فصل الشين * الرعشة بالكسر و سکون العين المهملة عند الاطباء علة آلية تحدث عن عجز القوة المحركة عن تحريك العضل على الاتصال او اثباته على الاتصال فتختلط حركات ارادية او اثبات ارادي بحركة ثقل العضو الى اسفل * و الفرق بينه وبين الاختلاج ان الحركة فی الاختلاج تظهر سواء كان العضو

الواصل بينهما بالضرورة يمر بتلك النقطة * ومركز عطارد قوس من منطقة المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير ومنه الى محيط المائل كذا ذكر المحقق الشريف وفيه ان تشابه حركة مركز التدوير حول مركز معدل المسير لا حول مركز العالم كما في القمر فقوس المركز المأخوذة من المائل تكون مختلفة لا متشابهة والتحقيق ان المركز قد يؤخذ من منطقة المائل و قد يؤخذ من منطقة معدل المسير فعلى الاول يقال هو قوس من منطقة المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز العالم منته الى منطقة المائل اما موازيا للخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير او منطبقا عليه وعلى الثاني يقال هو قوس من منطقة معدل المسير على التوالي من محاذاة اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير المنتهي الى منطقة معدل المسير قبل الخارج او بعده وهذا اذا كانت حركة المركز هي فضل حركة الحامل على حركة المدير * واما اذا كانت حركة الحامل فينبغي ان يعتبر اوج الحامل بدل اوج المدير وعلى هذا القياس في باقى السيارات * فمركز الزحل قوس من منطقة المائل مبتدئة من نقطة الاوج الى مركز جرمه وهكذا كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة * ولا يبعد ان يطلق المركز على الحركة في القوس المذكورة كما يطلق على القوس المذكورة على قياس ما قيل في الخاصة و الاوج و الوسط و التقويم ويؤدده ما وقع في الزيجات ان مركز الشمس في يوم بليته كذا دقيقة و في شهر كذا درجة و في سنة كذا برجاً ويكتبون لمعرفة مراكز السيارات جداول * والمركز المعدل عندهم قوس من المائل على التوالي مبتدئة من نقطة الاوج الى طرف الخط الخارج عن مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي اليه وذلك الخط يسمى خط المركز المعدل * وذكر العلامة انه قوس من منطقة الممثل بين خطين يخرجان من مركز الممثل احدهما الى الاوج والاخر الى مركز التدوير وفيه ان مركز التدوير لا يكون على منطقة الممثل غالبا و اهل العمل يأخذونه من الممثل تساهلا فينبغي ان يقال في تعريفه هو قوس من الممثل على التوالي بين عرضيتين تحقيقا او تقديرا احدهما تمر بالاوج والاخرى بمركز التدوير * والمركز المقوم عندهم قوس من الممثل على التوالي بين عرضيتين تمر احدهما بالاوج والاخرى بمركز جرم الكوكب اعلم ان هذا في المتكيرة سوى عطارد * و امانى عطارد فينبغي ان يقيد الاوج بالمدير فيقال المركز المعدل لعطارد قوس من المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف الخط الخارج عن مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي اليه * والمركز المقوم لعطارد قوس من الممثل على التوالي بين عرضيتين تمر احدهما باوج المدير والاخرى بمركز جرمه * ثم المركز المقوم قد يعتبر في القمر ايضا * واما المركز المعدل في القمر فلا يمتاز عن المركز الغير المعدل لتشابه حركة المركز حول مركز العالم هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة *

مراكز بحران نزد منجمان عبارت است از رسیدن قمر بدرجات معينه از فلک البروج و آن را

انتهى * لان الله تعالى نفى الشعر عن القرآن ونفى وصف الشاعر عن النبي عليه الصلوة والسلام بقوله انه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر الآية وبقوله وما علمناه الشعر وما ينبغي له ان هو الا ذكر وقرآن مبين الآية نزلت هذه الآية ردا لقول الكفار ان ما اتى به شعر فقال ما علمنا النبي شعرا وما يسهل له * ونقل في كذب الشمايل ان النبي عليه الصلوة والسلام لم يقدر على قراءة الشعر موزونا بعد ما نزلت الآية المذكورة وهي وما علمناه الشعر وما ينبغي له الآية * وفي الحوي حاشية الاشياء انما يتأتى الاستشهاد بقوله عليه السلام هل انت الخ بناء على ان الرجز شعر * اما على القول بانه ليس بشعر انما هو نثر مقفى فلا * وايضا انما يتأتى الاستشهاد به على رواية كسر التاء مع الاشباع اما على رواية سكونها فلا انتهى * (و ثانيهما بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم وهو مستعمل ستة اجزاء كما في عنوان الشرف * وفي عروض سيفي هذا البحر يستعمل مسدسا ومثما والمثمن يستعمل سالما وغير سالم وغير السالم قد يكون مَدَّالا وقد يكون مطويا وقد يكون مطويا مخبونا وقد يكون مخبونا مطويا والمسدس ايضا يستعمل سالما وغير سالم وغير السالم قد يكون مخبونا وقد يكون مطويا * وفي بعض رسائل العروض العربي الرجز مسدس ومربع انتهى * والمرجز اسم مفعول من الترجيز قسم من الكلام المنشور ويجيء في فصل الراء من باب النون *

الركاز لغة مأخوذ من الركز اي الاثبات بمعنى المركز وشرعا مال مركز تحت ارض اعم من كون راکزة خالقا او مخلوقا اي معدن خلقي او كنز مدفون هكذا في الدر المختار *

المركز هو عند المهندسين نقطة في وسط الدائرة او الكرة بحيث تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها اي من تلك النقطة الى محيط الدائرة او الكرة * ومركز حجم الكرة وجرم الكرة عندهم هو نقطة في داخل الكرة تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها المستدير * واما مركز ثقلها فهو نقطة متى حمل الثقل عليها لم يترجح جانب منه على آخر * وبعبارة اخرى نقطة تتعادل ما على جوانبها في الوزن * وقيل مركز ثقل الجسم نقطة اذا كان ذلك الجسم عند مركز العالم انطبقت تلك النقطة عليه فان تشابهت اجزاء الكرة ثقلا وخفة اتحد المركزان والا اختلفا كرة نصفها من خشب ونصفها من حديد فان مركز حجمها يكون على منتصفها ومركز ثقلها يكون في النصف الحديدي هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجعمني مثل الذي جرى على السنة الخلائق ان مركز حجم الارض هو عين الكعبة في مكة ومركز ثقلها هو عين مرقد النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة هكذا سمعت من الاساتذة والله اعلم) مرکز الشمس عند اهل الهيئة هو قوس من منطقة الخارج المركز من نقطة الارج الى مركز جرم الشمس على التوالي ويسمى خاصة الشمس ايضا * ومركز القمر عندهم ويسمى بالبعد المضعف ايضا هو قوس من منطقة المائل من نقطة ارج القمر الى طرف الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير ومنه الى منطقة المائل على التوالي فان مركز التدوير ومركز العالم كليهما في سطح منطقة المائل فالخط

على الجسد سمي غراما وهو المظهر السادس ثم اذا نمت وزالت العلل الموجبة للميل سمي حبا وهو المظهر السابع ثم اذا هاج حتى يفني المحب عن نفسه سمي ودا وهو المظهر الثامن ثم اذا طفق حتى افنى المحب والمحجوب سمي عشقا وهو المظهر التاسع انتهى كلام الانسان الكامل *

المريد اسم فاعل من الارادة وقد عرفت معناه ونزد اهل تصوف بدو معنى آيد يكي بمعنى محب يعنى سالک مجذوب دوم بمعنى مقتدي ومقتدي آن باشد که حق سبحانه تعالی دید بصیرتش را بنور هدایت بینا گرداند تا وی بنقصان خود نگیرد و دائما در طلب کمال باشد و قرار نگیرد مگر بحصول مراد و وجود قرب حق سبحانه تعالی و هر که باسم اهل ارادت موسوم بود جز حق در دو جهان مرادی نداند و اگر یک لحظه از طلب آن بیارامد اسم ارادت برو عاریت و مجازا باشد * قال ابو عثمان المريد الذي مات قلبه عن كل شيء دون الله فيريد الله وحده ويريد به قربه ويشتاق اليه حتى تذهب شهوات الدنيا من قلبه لشدة شوقه الى الله ومريد صادق آن باشد که کلاً و جملةً روي بسوی خدا دارد و دوام دل با شیخ دارد از سر ارادت تمام و روحانیت شیخ را حاضر داند در همه احوال و در راه باطن از وی استمداد کند و خود را با شیخ مثل میت در دست غسل گرداند تا از شر شیطان و نفس اماره محفوظ ماند کذا فی مجمع السلوك * و فی خلاصة السلوك المريد الذي اعرض قلبه عن كل ما سوى الله وقيل المريد من يحفظ مراد الله *

فصل الزاء المعجمة * الرجز بفتح الزاء والجيم نوعی از شعر کوتاه و بحر از بحور شعر وزن او شش بار مستفعلن است و نزد خلیل رجز داخل شعر نیست بلکه نصف بیت یا ثلث بیت است هكذا فی المنتخب والصراح و بالجملة فالرجز يستعمل بمعنيين أحدهما الشعر الذي له ثلاثة اجزاء كمشطور الرجز والسريع * والذي كان الغالب على شعره الرجز يسمى راجزا لا شاعرا فان الشاعر هو الذي غلب على شعره القصيدة كذا في بعض رسائل القوافي العربية وفي بعض حواشي البيضاوي في آخر سورة الشعراء الرجز شعر يكون كل مصراع منه مفردا وتسمى قصائده اراجيز واحدها ارجوزة فهو كهيئة السجع الا انه في وزن الشعر ويسمى قائله راجزا كما سمي قائل الشعر شاعرا * قال الحربي ولم يبلغني انه جرى على لسان النبي عليه الصلوة والسلام من ضرور الرجز الا ضربان المنهوك والمشطور ولم يعدهما الخليل شعرا فالمنهوك قوله * انا النبي لا كذب * انا ابن عبد المطلب * والمشطور قوله * هل انت الا اصبع دميت * وفي سبيل الله مالقيت * انتهى * قال عليه الصلوة والسلام حين اصيبت اصبعه بالقطع والجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد فقال تحسرا و تحزنا وهذا لا يسمى شعرا لما في الاشباه ان الشعر عند اهله كلام موزون مقصود به ذلك * اما ما وقع موزونا اتفاقا لا عن قصد من المتكلم فانه لا يسمى شعرا وعلى ذلك خرج ما وقع في كلام الله تعالى كقوله تعالى * لن تذالوا البر حتى * تنفقوا مما تحبون * وفي كلام الرسول صلى الله عليه وسلم كقوله * هل انت الا اصبع دميت * وفي سبيل الله مالقيت *

على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب و جود الكل منبوع لفيضان الخير و الجود في الكل من غير انبعاث قصد و طلب من الاول الحق و قال ابو الحسين و جماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام و الجاحظ و العلاف و ابي القاسم البلخي و محمود الخوارزمي ارادته تعالى علمه بنفع في الفعل و ذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده لنفع في الفعل يوجب الفعل و يسميه ابو الحسين بالداعية و لما استحال الظن و الاعتقاد في حقه تعالى انحصرت داعيته في العلم بالنفع و نقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي و هو الميل التابع للاعتقاد او الظن و قال الحسين النجار كونه تعالى مريدا امر عدمي و هو عدم كونه مكرها و مغلوبا و يقرب منه ما قيل هي كون القادر غير مكره و لاساءة و قال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة و هي فعل غير الامريه * و قال اصحابنا الاشاعرة و وافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة مغايرة للعلم و القدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع باحد الاوقات كذا في شرح المواقف و يقرب منه ما قال الصوفية على ما وقع في الانسان الكامل من ان الارادة صفة تجلي علم الحق على حسب مقتضى الذاتي و ذلك المقتضي هو الارادة و هي تخصيص الحق تعالى لمعلوماته بالوجود على حسب ما اقتضاه العلم فهذا الوصف فيه يسمى ارادة * و الارادة المخلوقة فينا هي عين ارادته تعالى لكن بما نسبت اليها كان الحدوث اللازم لنا لازما لوصفنا فقلنا بان ارادتنا مخلوقة و الا فهي بنسبتها الى الله تعالى عين ارادته تعالى و ما منعها من ابراز الاشياء على حسب مطلوباتها الا نسبتها اليها و هذه النسبة هي المخلوقية فاذا ارتفعت النسبة التي لها اليها و نسبت الى الحق على ما هي عليه انفعلت بها الاشياء فافهم كما ان وجودنا بنسبته اليها مخلوق و بنسبته اليه تعالى قديم و هذه النسبة هي الضرورية التي يعطيها الكشف و الذوق اذ العلم قائم مقام العين فما ثم الا هذا فافهم * و اعلم ان الارادة الالهية المخصصة للمخلوقات على كل حال و هيئة صادرة عن غير علة و لا سبب بل بمحض اختيار الهى لان الارادة حكم من احكام العظمة و وصف من اوصاف الالهية فالوحيته و عظمته لنفسه لالعة و هذا بخلاف راي الامام محي الدين في الفتوحات فانه قال لا يجوز ان يسمى الله تعالى مختارا فانه لا يفعل شيئا بالاختيار بل يفعله على حسب ما يقتضيه العالم من نفسه و ما اقتضاه العالم من نفسه الا هذا الوجه الذي هو عليه فلا يكون مختارا انتهى *

و اعلم ايضا ان الارادة اي الارادة الحادثة لها تسعة مظاهر في المخلوقات المظهر الاول هو الميل و هو انجذاب القلب الى مطلوبه فاذا قوي و دام سمي ولعا و هو المظهر الثاني ثم اذا اشتد و زاد سمي صباة و هو اذا اخذ القلب في الاسترسال فيمن يحب فكانه انصب الماء اذا افرغ لا يجد بدا من الانصباب و هذا مظهر ثالث ثم اذا تفرغ له بالكلية و تمكن ذلك منه سمي شغفا و هو المظهر الرابع ثم اذا استحكم في الفؤاد و اخذه من الاشياء سمي هوى و هو المظهر الخامس ثم اذا استولى حكمه

قيل انها على الاول مع الفعل وعلى الثاني قبله او انه تعريف لارادة العبد انتهى * ثم اعلم انه قال الشيخ
 الاشعري وكثير من اصحابه ارادة الشيء كراهة ضده بعينه و الحق ان الارادة والكراهة متغايرتان و حينئذ
 اختلفوا فقال القاضي ابوبكر والغزالي ان ارادة الشيء مع الشعور بضده يستلزم كون الضد مكروها
 عند ذلك المرید فالارادة مع الشعور بالضد مستلزمة لكراهة الضد وقيل لا تستلزمها كذا في شرح المواقف *
 وعند السالكين هي استدامة الكد وترك الراحة كما في مجمع السلوك قال الجنييد الارادة ان يعتقد الانسان
 الشيء ثم يعزم عليه ثم يريد و الارادة بعد صدق النية قال عليه الصلوة والسلام لكل امرء ما نوى كذا في
 خلاصة السلوك وقيل الارادة الاقبال بالكلية على الحق و الاعراض من الخلق وهي ابتداء المحبة كذا
 في بعض حواشي البيضاوي * فائدة * الارادة مغايرة للشهوة فان الانسان قد يريد شرب دواء كرهه فيشربه
 ولا يشتهي بل يتنفر عنه وقد تجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه * وكذا الحال بين الكراهة
 والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيد الحرام يوجد الكراهة
 من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد تجتمعان ايضا في حرام منفور عنه * فائدة * الارادة غير التمني
 فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن لها عند اهل التحقيق والتمني قد يتعلق بالمحال الذاتي وبالماضي * وقد
 توهم جماعة ان التمني نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك في وقوعه و اتفق
 المحققون من الاشاعرة و المعتزلة على انهما متغايران * فائدة * الارادة القديمة توجب المراد اي اذا
 تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا
 من الحكماء و اهل الملة * و اما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر
 هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة * واما الارادة الحادثة فلا توجبه اتفاقا يعني
 ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة و ان كانت مقارنة له
 عندهم و وافقهم في ذلك الجبائي وابنه و جماعة من المتأخرين من المعتزلة * وجوز النظام والعلاف وجعفر
 بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها للمراد اذا كانت قصدا الى الفعل وهو اي القصد ما نجده
 من انفسنا حال الایجاد لا عزم عليه ليقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه فهو لا اثبتوا ارادة
 متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم و لم يجوزوا كونها موجبة و ارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا
 ايجابها اياه * و اما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها * اعلم ان العلماء اختلفوا
 في ارادته تعالى فقال الحكماء ارادته تعالى هي علمه بجميع الموجودات من الازل الى الابد و بانه كيف
 ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية صدره عنه تعالى حتى يكون
 الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد و شوق و يسمون هذا العلم عناية قال
 ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل و بما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون

الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثرت فيه قدرته * وعند بعضهم الاعتقاد او الظن هو المسمى بالداعية * واما الارادة فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر او ظنه فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلاني فيه جلب او دفع ضرر ميلا اليه مترتبا على ذلك الاعتقاد وهذا الميل مغاير للعلم بالنفع او دفع الضرر ضرورة و ايضا فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع في فعل او يظنه ومع ذلك لا يريد ما لم يحصل له هذا الميل * واجيب عن ذلك باننا لاندعي ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل هي اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيرة بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب او معارضة * والميل المذكور انما يحصل لمن لا يقدر على الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة ان يكفي العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل ان لا شوق له * وعند الاشاعرة هي صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع في وقت معين والميل المذكور ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع وليست الارادة مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه فان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة فانه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح احدهما لنفع يعتقد فيه ولا على ميل يتبعه انتهى * وفي البيضاوي والحق ان الارادة ترجيح احد مقدوريه على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه او معنى يوجب هذا الترجيح وهي اعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل انتهى * اي تفضيل احد الطرفين على الآخر كان المختار ينظر الى الطرفين والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد كذا في شرح المقاصد والمراد من الميل مجرد الترجيح لا مقابل النفرة * وقال الخفاجي في حاشيته ما حاصله ان هذا مذهب اهل السنة فهي صفة ذاتية قديمة وجودية زائدة على العلم ومغايرة له وللقدرة وقوله بوجه الخ احتراز عن القدرة فانها لا تخصص الفعل ببعض الوجوه بل هي موجودة للفعل مطلقا وليس هذا معنى الاختيار كما توهم بل الاختيار الميل اي الترجيح مع التفضيل وهو اي التفضيل كونه افضل عنده مما يقابله لان الاختيار اصل وضعه افتعال من الخير ولذا قيل الاختيار في اللغة ترجيح الشيء وتخصيصه وتقديمه على غيره وهو اخص من الارادة والمشية نعم قد يستعمل المتكلمون الاختيار بمعنى الارادة ايضا حيث يقولون انه فاعل بالاختيار وفاعل مختار ولذا قيل لم يرد الاختيار بمعنى الارادة في اللغة بل هو معنى حادث ويقابله الايجاب عندهم وهذا اما تفسير لارادة الله تعالى او لمطلق الارادة الشاملة لارادة الله تعالى وعلى هذا لا يرد عليه اختيار احد الطرفين المستويين واحد الرغيفين المتساويين للمضطر لانا لانسلم ثم انه اختيار على هذا ولا حاجة الى ان يقال انه خارج عن اصله لقطع النظر عنه * وقد اورد على المصنف ان الارادة عند الاشاعرة الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور وكونها نفس الترجيح لم يذهب اليه احد * واجيب بانه تعريف لها باعتبار التعلق ولذا

فانه لو لم يعرف ان حرف الروي النون لربما توهم ان العجز ههنا فيما فيه اختلفوا وكقول الشاعر • شعر •
 احلت دمي من غير جرم و حرمت • بلا سبب يوم اللقاء كلامي • فليس الذي احلته بمحل • و ليس
 الذي حرمته بحرام • فانه لو لم يعرف ان القافية مثل سلام و كلام لربما توهم ان العجز بمحرم كذا في المطول •
 قيل يفهم من هذا ان معرفة الروي قد لا يكفي بل لابد معها من معرفة القافية فان مجرد معرفة ان
 الروي في البيت الميم لا يكفي في معرفة ان القافية حرام لجواز ان يتوهم انه محرم • ويمكن ان يقال
 انه ليس المراد به ان هذه الدلالة محصورة على معرفة الروي بل المراد به انه لا تحصل بدونها وان توقف
 على شيء آخر كذا ذكر الجليبي •

الترعيد بالعين المهملة عند بعض متأخري القراء هو ان يرعد صوت القرآن كالذي يرعد من برد
 او ألم وهو منهي كذا في الاتقان •

الرمد بالفتح وفتح الميم يطلق عند قدماء الأطباء على الورم الحار الدموي الحادث في الملتحم
 ومتى كان حصوله من غير هذه المادة فانه لا يسمى رمدًا بل تكدرًا • واما عند المتأخرين فيطلق على كل ورم
 يحدث في الملتحم سواء كان سببه مواد حارة او باردة • ومن له هذه العلة يسمى ارمد كذا في بحر الجواهر •
 وفي الرافية وقد يطلق على كل مؤلم للعين •

الإرادة هي في اللغة نزوع النفس و ميلها الى الفعل بحيث يحملها عليه و النزوع الاشتياق
 و الميل المحبة و القصد فعطف الميل على النزوع للتفسير • قيل و فائدته الإشارة الى انها ميل
 غير اختياري و لا يشترط في الميل ان يكون عقيب اعتقاد النفع كما ذهب اليه المعتزلة بل مجرد ان يكون
 حاملا على الفعل بحيث يستلزمه لانه مخصص للوقوع في وقت و لا يحتاج الى مخصص آخر و قوله
 بحيث متعلق بالميل و حمل الميل للنفس على الفعل جعلها متوجهة لا يقاعه • و يقال ايضا للقوة التي
 هي مبدأ النزوع و هي الصفة القائمة بالحيوان التي هي مبدأ الميل الى احد طرفي المقدور • و الإرادة
 بالمعنى الاول اي بمعنى الميل الحامل على ايقاع الفعل و ايجاده تكون مع الفعل و تجامعه و ان تقدم
 عليه بالذات و بالمعنى الثاني اي بمعنى القوة تكون قبل الفعل و كلا المعنيين لا يتصور في ارادته تعالى •
 و قد يراد بالإرادة مجرد القصد عرفا و من هذا القبيل ارادة المعنى من اللفظ • و قال الامام لا حاجة
 الى تعريف الإرادة لانها ضرورية فان الانسان يدرك بالبدهة التفرقة بين ارادته و علمه و قدرته
 و ألمه و لذته • و قال المتكلمون انها صفة تقتضي رجحان احد طرفي الجائز على الآخر لا في الوقوع
 بل في الايقاع و احتراز بالقيد الاخير عن القدرة كذا ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي في
 تفسير قوله تعالى ماذا اراد الله بهذا مثلا في اوائل سورة البقرة • و قال في شرح المواقف الإرادة من
 الكيفيات النفسانية فعند كثير من المعتزلة هي اعتقاد النفع او ظنه قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي

شرحنا لضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين في فصل ضرب الكسور وفي مقدمة علم الجبر والمقابلة • وقيل الرد الى الواحد رد وكذا التكميل اليه تكميل اما اخذ سائر الاجناس في العمليين بتلك النسبة فيسمى تعدبلا كذا في بعض الرسائل •

رد العجز على الصدر عند اهل البديع هو التصدير ويجيء في فصل الرأ من باب الصاد •

الترديد عند الاصوليين والمنطقيين هو ايراد اوصاف الاصل وحصرها وابقاء البعض وابطال البعض الآخر لتثبت عليه الباقي ويسمى بالسير والتقسيم والسبر ايضا ويجيء في فصل الرأ من باب السين • وعند اهل البديع هو ان تعلق الكلمة في المصراع او الفقرة بمعنى ثم تعلق هي بعينها بمعنى آخر كقوله تعالى حتى نؤتي مثل ما اوتى رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالته الآية فلفظ الله علق بالرسل ثم هو بعينه علق باعلم كذا في المطول قبيل الخاتمة • وجعله صاحب الاتقان من انواع اطناب الزيادة بالتكرير ويجيء في فصل الرأ من باب الكاف • وقد يطلق الترديد بمعنى قريب من معنى التقسيم والفرق بينهما انما هو بوجود القدر المشترك في التقسيم دون الترديد كما يجيء في فصل الميم من باب القاف •

المرتد شرعا هو الذي يكفر بعد الايمان ويجيء في بيان اقسام الكفر •

الرصد بالفتح وسكون الصاد وفتحها ايضا كما في المنتخب في الاصل جمع راصد وهو الذي يقعد بالمرصاد اي الطريق للحراسة ثم اطلق في عرف المنجمين على جمع يرصدون الكواكب اي ينتظرون حركتها وبلوغها الى مواضع معينة ثم سمي الموضع الذي يرصدون فيه بالرصد تسمية المحل باسم الحال كذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في حاشية الشفيعي في باب حركات الافلاك • ودرسراج الاستخراج ميگوید رصد نزد منجمان عبارت است از نظر کردن در احوال اجرام علویه بآلتی مخصوص که حکما بجهت آن غرض وضع کرده اند تا بدان آلت دانسته شود مواضع ستارگان در فلک و مقدار حرکت ایشان در طول و عرض و ابعاد آنها از یکدیگر و از زمین و بزرگی و کوچکی اجرام ایشان و آنچه بدان ماند • وفائده رصد آنست که اگر در مواضع کواکب در ایام خالی ظاهر شود آنها صاحب رصد درست کند تا در استخراج خطا واقع نشود چه اگر یکدرجه تقویم کرکبی خطا باشد یکسال در سیرات تفاوت شود و اگر یکدقیقه خطا افتد شش روز تفاوت شود •

الارصاد لغة نصب الرقيب في الطريق من رصده رقبته وعند اهل البديع هو ان يجعل قبل

العجز من البيت او الفقرة ما يدل عليه اذا عرف الروي ويسميه البعض بالتسليم نحو وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون • وقيد اذا عرف الروي اشارة الى انه انما يجب فهم العجز بالنسبة الى من يعرف الروي فانه قد يكون من الارصاد ما لا يعرف فيه العجز لعدم معرفة حرف الروي كقوله تعالى وما كان الناس الا امة واحدة فاختلفوا ولو لا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون

و هادي و رازق • و بندگان شيخ جمال فرموده كه رخ عبادت از واحديت يعنى مرتبة تفصيل اسماء و نيز
رخ اشارت الهى است باعتبار ظهور كثرت اسمائى و صفاتى از روى كذا فى كشف اللغات • و در بعضى
رسائل صوفيه مذكور است كه رخ نزد صوفيه تجليات الهى را گویند كه در ماده بود •

الرسخ عند الحكماء هو انتقال النفس الناطقة من بدن الانسان الى الاجسام النباتية و يجيى في
لفظ الرسخ في فصل الخاء المعجمة من باب النون •

فصل الدال * الرد فى اللغة الصرف و فى الاصطلاح صرف ما فضل عن فرض ذوى الفروض
و لا يستحق له احد من العصبات اليهم بقدر حقوقهم هكذا فى الجرجاني • و هو ضد العول اذ بالعول ينتقص
سهام ذوى الفروض و يزداد اصل المسئلة و بالرد يزداد السهام و ينتقص اصل المسئلة و بعبارة اخرى فى
العول يفضل السهام على المخرج و فى الرد يفضل المخرج على السهام كذا فى الشريفة مثلا اذ ترك
شخص بنتا واحدة فاصل المسئلة من اثنين اذ للبنت ههنا النصف فلما اعطي للبنت واحد من اثنين
بقي واحد و لما لم يكن ههنا عصبه رد الواحد الباقي الى البنت فصار المسئلة حينئذ من واحد بعد كونها
فى الاصل من اثنين فقد انتقص اصل المسئلة • و عند المجيمين يطلق على نوع من الاتصال كما
يجيى في فصل اللام من باب الواو • و عند المحاسبين اسم عمل مخصوص و هو ان تنظر بين عدد الكسر و مخرجه
نسبة فان كانت النسبة بينهما تباينا فلا يعمل فيه اذ لا رد حينئذ كذا من خمسة يعبر عنه بالخمس
وان كانت توافقا فيقسم كل من عدد الكسر و المخرج على عدد ثالث عاد لهما و ان كانت تداخلا فيقسم الاكثر
منهما على الاقل ثم يقسم الاقل على نفسه ثم ينصب الخارج من قسمة عدد الكسر الى الخارج من قسمة المخرج
فيحصل المطلوب فالسنة من الثمانية يعبر عنها بثلاثة ارباع و الاثنان من الثمانية يعبر عنه بالربع و انما فعلوا
ذلك لان النسبة بين الكسر و مخرجه توجد في اعداد غير متناهية و المختار عندهم اقل عددين على نسبتها
ليسهل الحساب و يقرب الى الفهم و ايراد ما سواهما قبيح • و قد يطلق الرد عندهم على عمل من
اعمال الجبر و المقابلة و يقابله التكميل و ذلك انهم قالوا اذا كان في احد المعادلين اكثر من مال واحد رد
الى الواحد و ان كان في احدهما اقل من مال واحد يكمل و يؤخذ سائر الاجناس فى العملين بتلك النسبة
بان يقسم عدد كل جنس على عدد الاموال فيخرج من قسمة المال على نفسه واحد مثلا خمسة اموال
و عشرة اشياء تعدل ثلثين قسما كلا من الخمسة و العشرة و الثلثين على خمسة لانها عدد المال فخرج
مال واحد و شيئان يعدل ستة و يسمى هذا العمل بالرد و مرجعه الى المقابلة اذ فيه اسقاط المشترك
بين الطرفين من الطرفين و ان كان نصف مال و خمسة اشياء مثلا معادلا لسبعة قسما كلا من النصف
و الخمسة و السبعة على النصف فخرج مال واحد و عشرة اشياء يعدل اربعة عشر عددا و يسمى هذا
العمل بالتكميل و مرجعه الى الجبر كما لا يخفى و ان شئت توضيح ما ذكرنا مع البراهين فارجع الى

روحاني بالضم آدمي وپري وقيل آنكه خود روح باشد نه تن مثل فرشتگان و پريان كذا
 في كشف اللغات • وفي الصراح روحاني بالضم فرشته وپري ويقال لكل شيء ذي روح ايضا • روحانيون الجمع •
الارواح جمع روح وهي كما تطلق على ما عرفت كذلك تطلق على قسم من المعدنيات فان
 الحكماء قسموا المعدنيات الى ارواح واجساد واحجار ويجيئ في فصل النون من باب العين •
التراويح جمع ترويقة وهي في الاصل اسم للجلسة مطلقة وسميت الجلسة التي بعد اربع ركعات في
 ليالي رمضان بالترويقة لاستراحة الناس بها ثم سميت كل اربع ركعات ترويقة مجازا لما في آخرها من الترويقة
 كذا في الدرر • وفي البرجندي التراويح جمع ترويقة وهي في الاصل ايصال الراحة مرة واحدة • وفي الشرع
 اسم لاربعة ركعات مخصوصة في ليالي رمضان وهي سنة مؤكدة • والتراويح بالجمع اسم لمجموع عشرين ركعة فيها •
الريحان بالفتح وسكون المثناة التحتانية لغة نبات لا ساق له وعرفا نبات له رائحة طيبة كما
 في الاختيار لكن في المغرب ان الريحان نبات طاب ريحه • وعند الفقهاء مالمساقه رائحة طيبة كما لورقه
 كالاس والورد مالورقه رائحة طيبة فحسب كالياسمين • وفي جامع ابن بيطار ان الورد زهر كل شجر واشتهر
 في الزهر الذي يؤخذ منه العرق كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان في آخر فصل من حلف لا يدخل
 بيتا • وذكر في الظهيرية ان الورد والياسمين من الاشجار والريحان ما ليس له شجر كذا في البرجندي •
 مثل لفظ النجم فانه يقال لنبات لا ساق له كاليقطين والشجر نبات له ساق •

الريح بالكسر باد وبوي ودخان والرياح الجمع وكذا الارواح بسبب ان الياء كانت فيهما واوا باد را نزل
 اهل رمل عقل نيز گرند كما مر قبيل هذا في لفظ الروح • والريح الغليظة عند الاطباء هي الريح التي
 تطول مدة لبثها في بعض تجاريف البدن وتغلظ كما يغلظ الهواء الذي يطول لبثه في بعض الآبار •
 وريح الشوكة عندهم مادة حادة تجري في العظم وتكسره وتفسده • وريح الصبيان عندهم هي ريح غليظة
 تعرض في داخل الرأس وتمدده حتى يفتح شئونه • وريح البواسير عندهم هي ريح غليظة عسرة التحلل
 تحدث وجعا مثل وجع القولنج تصعد مرة الى الظهر والشراسيف واطراف الكلية وتنزل اخرى الى
 الخصيتين والقضيب وحوالي المقعدة • وريح الرحم عندهم مادة نفاخة في الرحم بسبب اجتماع
 الرطوبات اللزجة • ورياح الافرسه عندهم زوال فقرة من فقرات الظهر عن موضعه لرياح غليظة تحتقن
 تحتها وتمدها تمديدا شديدا وهي من اقسام الحدة كذا في بحر الجواهر •

فصل الخاء * الرخ بالضم مهرة شطرنج وآن در اصل بتشديد است فارسيان بتخفيف استعمال
 كنند ونام جانوري بزرگ كه پيل وگرك طعمه اوست وبمعني رخساره وطرف و جانب و نبات تازه
 كذا في مدار الافاضل • ودر اصطلاح صوفيان عبارت است از ظهور تجلي جمالي كه سبب وجود اعيان عالم
 و سبب ظهور اسماء حق است • ودر گلشن راز رخ را بصفات لطف الهي تشبيه کرده اند چون لطيف

من الاعراض و العوارض و لفظ الروح فى القرآن جاء لعدة معان الاول مابه حيوة البدن نحو قوله تعالى يسئلونك عن الروح و الثانى بمعنى الامر نحو وروح منه و الثالث بمعنى الوحي نحو تنزل الملائكة و الروح و الرابع بمعنى القرآن نحو و او حينئذ اليك روحا من امرنا و الخامس الرحمة نحو و ايديهم بروح منه و السادس جبرئيل نحو فارسلنا اليها روحنا انتهى من كليات ابي البقاء • وفى الاصطلاحات الصوفية الروح فى اصطلاح القوم هي اللطيفة الانسانية المجردة و فى اصطلاح اطباء هو البخار اللطيف المتولد فى القلب القابل لقوة الحيوة و الحس و الحركة و يسمى هذا فى اصطلاحهم النفس فالمتوسط بينهما المدرك للكليات و الجزئيات القلب و لا يفرق الحكماء بين القلب و الروح الاول و يسمونها النفس الناطقة • وفى الجرجاني الروح الانساني و هو اللطيفة العالمة المدركة من الانسان الراكبة على الروح الحيواني نازل من الامر يعجز العقول عن ادراك كنهه و ذلك الروح قد يكون مجردة و قد يكون منطبقة فى البدن • و الروح الحيواني جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني و ينتشر بواسطة العروق الضوارب الى سائر اجزاء البدن • و الروح الاعظم الذي هو الروح الانساني مظهر الذات الالهية من حيث ربوبيتها لذلك لا يمكن ان يحوم حولها حائث و لا يروم و صلها رائث لا يعلم كنهها الا الله تعالى و لا ينال هذه البغية سواه و هو العقل الاول و الحقيقة المحمدية و النفس الواحدة و الحقيقة الاسماوية و هو اول موجود خلقه الله على صورته و هو الخليفة الاكبر و هو الجوهر النوراني جوهرية مظهر الذات و نورانيته مظهر علمها و يسمى باعتبار الجوهرية نفسا واحدة و باعتبار النورانية عقلا و لا و كما ان له فى العالم الكبير مظاهر و اسماء من العقل الاول و القلم الاعلى و النور و النفس الكلية و اللوح المحفوظ و غير ذلك كذلك له فى العالم الصغير الانساني مظاهر و اسماء بحسب ظهوراته و مراتبه • و فى اصطلاح اهل الله و غيرهم و هي السر و الخفي و الروح و القلب و الكلمة و الروح و الفؤاد و الصدر و العقل و النفس •

المستريح من العباد من اطلعه الله تعالى على سر القدر لانه يرى ان كل مقدور يجب وقوعه في وقته المعلوم و كل ما ليس بمقدور يمتنع وقوعه فاستراح من الطلب و الانتظار لما لا يقع و الحزن و التحسر على ما فات و الصبر و التسليم على ما وقع كما قال الله تعالى ما اصاب من مصيبة فى الارض الاية و لهذا قال انس رضي الله عنه خدمته صلى الله عليه وسلم عشرين سنين فلم يقل شيئا فعلته لم فعلته و لا شيئا تركته لم تركته انتهى كذا فى الاصطلاحات الصوفية •

روح اللقاء هو الملقى الى القلب علم الغيوب و هو جبرئيل عليه السلام و قد يطلق على القرآن و هو المشار اليه في قوله تعالى ذو العرش يلقي الروح من امره على من يشاء من عباده •

الارواح جمع روح و هي كما تطلق على ما عرفت كذلك تطلق على قسم من المعدنيات فان الحكماء قسموا المعدنيات الى ارواح و اجساد و احجار و يجيئ في فصل النون من باب العين •

ولهذا وصف الروح بالامارة بالسوء مرة وبالمطمئنة اخرى * وملخص ما قال الغزالي ان الروح ليس بجسم يحل البدن حلول الماء في اناء ولا هو عرض يحل القلب و الدماغ حلول العلم في العالم بل هو جوهر لانه يعرف نفسه وخالقه ويدرك المعقولات و هو باتفاق العقلاء جزء لا يتجزى وشيئ لا ينقسم الا ان لفظ الجزء غير لائق به لان الجزء مضاف الى الكل ولا كل ههنا فلا جزء الا ان يراد به ما يريد القائل بقوله الواحد جزء من العشرة فاذا اخذت جميع ما به قوام البدن في كونه انسانا كان الروح واحدا من جملتها لا هو داخل فيه ولا هو خارج عنه ولا هو منفصل منه ولا هو متصل به بل هو منزعه عن الحلول في المحال والاتصال بالاجسام والاختصاص بالجهات مقدس عن هذه العوارض وليس هذا تشبيها واثباتا لخص وصف الله تعالى قي حق الروح بل اخص وصف الله تعالى انه قيوم اي قائم بذاته وكل ما سواه قائم به فالقيومية ليست الا لله تعالى ومن قال ان الروح مخلوق اراد انه حادث وليس بقديم ومن قال ان الروح غير مخلوق اراد انه غير مقدر بكمية فلا يدخل تحت المساحة والتقدير ثم اعلم ان الروح هو الجوهر العلوي الذي قيل في شأنه قل الروح من امر ربي يعني انه موجود بالامر وهو الذي يستعمل في ما ليس له مادة فيكون وجوده زمانيا لا بالخلق وهو الذي يستعمل في ماديات فيكون وجوده آنيا فبالامر توجد الارواح والخلق توجد الاجسام المادية قال الله تعالى ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره وقال الشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره والارواح عندنا اجسام لطيفة غير مادية خلافا للفلاسفة فاذا كان الروح غير مادي كان لطيفا نورانيا غير قابل للانحلال ساريا في الاعضاء للطافته و كان حيا بالذات لانه عالم قادر على تحريك البدن وقد آلف الله الروح والنفس الحيوانية فالروح بمنزلة الزوج والنفس الحيوانية بمنزلة الزوجة وجعل بينهما تعاشقا فمادام في البدن كان البدن حيا يقظا وان فارقه لا بالكلية بل تعلقه باق كان البدن نائما وان فارقه بالكلية فالبدن ميت * ثم هي اعزاف بعضها في غاية الصفاء وبعضها في غاية الكدورة وبينهما مراتب لا تحصى وهي حادثة اما عندنا فلان كل ممكن حادث لكن قبل حدوث الاجسام لقوله عليه الصلوة والسلام خلق الارواح قبل الاجسام بالفي عام وعند ارسطو حادثة مع البدن وعند البعض قديمة لان كل حادث مسبوق بالمادة ولا مادة له وهذا ضعيف والحق ان الجوهر الفاضل من الله تعالى المشرف بالاختصاص بقوله تعالى ونفخت فيه من روحي الذي من شأنه ان يحيى به ما يتصل به لا يكون من شأنه ان يفني مع امكان هذا والاخبار الدالة على بقاءه بعد الموت واعادته في البدن وخلوده دالة على بقاءه و ابديته و اتفق العقلاء على ان الارواح بعد المفارقة عن الابدان تنقل الى جسم آخر لحديث ان ارواح المؤمنين في اجواف طير خضر الى آخرة وروي ارواح الشهداء الضم ومنعوا لزوم التناسخ لان لزومه على تقدير عدم عودها الى جسم نفسها الذي كانت فيه وذلك غير لازم بل انما يعاد الروح في الاجزاء الاصلية انما التغير في الهيئة والشكل واللون وغيرها

على وجهه فهو قطبه لا يتعرف هذا الملك الى احد من خلق الله الا للانسان الكامل فاذا عرفه الولي علمه اشياء فاذا تحقق بها صار قطبا تدور عليه رحي الوجود جميعه لكن لا يحكم الاصاله بل يحكم الذيابة و العارية فاعرفه فانه الروح المذكور في قوله تعالى يوم يقوم الروح و الملائكة صفا يقوم هذا الملك في الدولة الالهية و الملائكة بين يديه و قوفا صفا في خدمته و هو قائم في عبودية الحق متصرف في تلك الحضرة الالهية بما امره الله به و قوله لا يتكلمون راجع الى الملائكة دونهم فهو ما دون له بالكلام مطلقا في الحضرة الالهية لانه مظهرها الاكمل و الملائكة و ان اذن لهم بالتكلم لم يتكلم كل ملك الا بكلمة واحدة ليس في طاقته اكثر من ذلك فلا يمكنه البسط في الكلام فاول ما يتلقى الامر بنفوذ امر في العالم خلق الله منه ملكا لا ثقا بذلك الامر فيرسله الروح فيفعل الملك ما امر به الروح و جميع الملائكة المقربين مخلوقون منه كاسرافيل و ميكائيل و جبرئيل و عزرائيل و من هو فوقهم و هو الملك القائم تحت الكرسي و الملك المسمى بالفضل و هو القائم تحت الامام المبين و هؤلاء هم العالون الذين لم يؤمروا لسجود آدم كيف ظهروا على كل من بني آدم فيتصورهم في النوم بالامثال التي بها يظهر الحق للنائم فتلك الصور جميعها ملائكة الله تنزل بحكم ما يأمرها الملك الموكل بضرب الامثال فيتصور بكل صورة للنائم و لهذا يرى النائم ان الجماد يكلمه و لو لم يكن روحا متصورا بالصورة الجمادية لم يكن يتكلم و لذا قال عليه السلام الرؤيا الصادقة وحي من الله و ذلك لان الملك ينزل به و لما كان ابليس عليه اللعنة من جملة المأمورين بالسجود و لم يسجد امر الشياطين و هم نتيجة و ذريته ان يتصوروا للنائم بما يتصور به الملائكة فظهرت المرايا الكاذبة اعلم ان هذا الملك له اسماء كثيرة على عدد وجوهه يسمى بالاعلى و بروح محمد صلى الله عليه و آله و سلم و بالعقل الاول و بالروح الالهي من تسمية الاصل بالفرع و الافليس له في الحضرة الالهية الا اسم واحد و هو الروح انتهى * و ايضا يطلق الروح عند اهل الرمل على عنصر النار پس آتش لحيان را مثلا روح اول گویند و آتش نصره الخارج را روح دوم * و در بعضی رسائل گفته نار را روح گویند و باد را عقل و آب را نفس و خاک را جسم پس آتش اول را روح اول گویند تا نفی که روح هفتم است و باد اول را عقل اول نامند تا عتبة الداخل که عقل هفتم است و آب اول را نفس اول گویند تا عتبة الداخل که آب هفتم و خاک اول را جسم اول گویند تا عتبة الداخل که جسم هفتم است انتهى * و فی کلیات ابی البقاء الروح بالضم هو الريح المتردد في مخارج البدن و منافذه و اسم للنفس و اسم ايضا للجزء الذي تحصل به الحيوية و استجلاب المنافع و استدفاع المضار * و الروح الحيواني جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني و ينتشر بواسطة العروق الى سائر اجزاء البدن و الروح الانساني لا يعلم كنهه الا الله تعالى * و مذهب اهل السنة و الجماعة ان الروح و العقل من الاعيان و ليسا بعرضين كما ظننته المعتزلة و غيرهم و انهما يقبلان الزيادة من الصفات الحسنة و القبيحة كما تقبل العين الناظر غشاوة و رمدا و الشمس انكسافا

وذلك في دار الدنيا مثال السجين في دار الآخرة بل عين السجين هو ما استقر فيه الروح لكن السجين في الآخرة سجين محسوس من النار وهي في الدنيا هذا المعنى المذكور لأن الآخرة محل تبرز فيه المعاني صورا محسوسة وبعبارة الانسان اذا كان الاغلب عليه الامور الروحانية من دوام الفكر الصحيح و اقلال الطعام والمنام والكلام وترك الامور التي تقتضيها البشرية فان هيكله يكتسب اللطف الروحي فيخطو على الماء و يطير في الهواء ولا يحسبه الجدر ان وبعد البلدان فتصير في أعلى مراتب المخلوقات وذلك هو عالم الارواح المطلقة عن القيود الحاصلة بسبب مجاورة الاجسام وهو المشار اليه بقوله ان الابرار لفي نعيم * فائدة * اختلفوا في المراد من الروح المذكور في قوله تعالى قل الروح من امر ربي على اقوال فقيل المراد به ما هو سبب الحياة * وقيل القرآن يدل عليه قوله و كذلك او حينئذ يدرك روحا من امرنا و ايضا فبالقرآن تحصيل حياة الارواح وهي معرفة الله تعالى * وقيل جبرئيل لقوله نزل به الروح الامين على قلبك * وقيل ملك من ملكوت السموات هو اعظمهم قدرا وقوة وهو المراد من قوله يوم يقوم الروح والملائكة صفا ونقل عن علي رضي الله عنه انه قال هو ملك له سبعون الف وجه لكل وجه سبعون الف لسان لكل لسان سبعون الف لغة يسبح الله تعالى بتلك اللغات كلها ويخلق الله تعالى بكل تسبيحه ملكا يطير مع الملائكة الى يوم القيمة ولم يخلق الله تعالى خلقا اعظم من الروح غير العرش ولو شاء ان يبلع السموات السبع والارض السبع ومن فيهن بلقمة واحدة ولقائل ان يقول هذا ضعيف لأن هذا التفصيل ما عرفه علي رضي الله عنه الامن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلما ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك الشرح لعلي رضي الله عنه فلم لم يذكره لغيره ولأن ذلك الملك ان كان حيوانا واحدا وعاقلا واحدا لم يمكن تكثير تلك اللغات و ان كان المتكلم بكل واحدة من تلك اللغات حيوانا آخر لم يكن ذلك ملكا واحدا بل كان مجموع ملائكة ولأن هذا شيء مجهول الوجود فكيف يسأل عنه كذا في التفسير الكبير * وقيل الروح خلق ليسوا بالملائكة على صورة بني آدم يأكلون ولهم ايد وارجل ورؤس قال ابو صالح يشتبهون الناس وليسوا منهم * قال الامام الرازي في التفسير الكبير ولم اجد في القرآن ولا في الاخبار الصحيحة شيئا يمكن التمسك به في اثبات هذا القول و ايضا فهذا شيء مجهول فيبعد صرف هذا السؤال اليه انتهى * قال صاحب الانسان الكامل الملك المسمى بالروح هو المسمى في اصطلاح الصوفية بالحق المخلوق به والحقيقة المحمدية نظر الله تعالى الى هذا الملك بما نظره بنفسه فخلقه من نوره و خلق العالم منه وجعله محل نظرة من العالم ومن اسمائه امر الله هو اشرف الموجودات واعلاها مكانة واسماها منزلة ليس فوقه ملك هو سيد المرسلين و افضل المكرمين أعلم انه خلق الله تعالى هذا الملك مرآة لذاته لا يظهر الله تعالى بذاته الا في هذا الملك وظهوره في جميع المخلوقات انما هو بصفاته فهو قطب الدنيا والآخرة و اهل الجنة والنار والاعراف اقتضت الحقيقة الالهية في علم الله سبحانه ان لا يخلق شيئا الا لهذا الملك فيه وجه يدور ذلك المخلوق

الحيوانات دون بعض ولا يوجد للفراش المتهافت على النار لانه يقصد النار لشغفه بضياء النار فيظن ان السراج كوة مفتوحة الى موضع الضياء فيلقي نفسه عليها فيتأذي به ولكنه اذا جازته وحصل في الظلمة عاد مرة اخرى ولو كان له الروح الحافظ المتشبه لما اداه الحس اليه من الالم لما عاوده بعد الضرر والكلب اذا ضرب مرة بخشبة فاذا رأى تلك الخشبة بعد ذلك يهرب. والثالثة الروح العقلي الذي به يدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال وهو الجوهر الانسي الخاص ولا يوجد للبهيمة ولا للصبي ومدركاته المعارف الضرورية الكلية. والرابعة الروح الذكري الفكري وهو الذي اخذ المصارف العقلية فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معاني شريفة ثم اذا استفاد نتيجتين مثلا الف بينهما نتيجة اخرى ولا تزال تتزايد كذلك الى غير النهاية. والخامسة الروح القدسي النبوي الذي يختص به الانبياء وبعض الاولياء وفيه يتجلي لوايح الغيب واحكام الآخرة وجملة من معارف ملكوت السموات والارض بل المعارف الربانية التي يقصدها روحها الروح العقلي والفكري ولا يبعد ايها المعتكف في عالم العقل ان يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل كما لا يبعد كون العقل طورا وراء التميز والاحساس ينكشف فيه عوالم وعجائب يقصر عنها الاحساس والتميز ولا يجعل اقصى الكمالات وقفا على نفسك الاتري كيف يختص بدوق الشعر قوم ويحرم عنه بعض حتى لا يتميز عندهم الالحان الموزونة عن غيرها انتهى. اعلم ان كل شئ محسوس فله روح وفي تهذيب الكلام زعم الحكماء ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف في العنصرات والشيطان هو القوة المتخيلة وان لكل فلك روحا كليا ينشعب منه ارواح كثيرة والمدير لامر العرش يسمى بالنفس الكلية ولكل من انواع الكائنات روح يدبر امره يسمى بالطبائع التامة انتهى. وفي الانسان الكامل اعلم ان كل شئ من المحسوسات له روح مخلوق قام به صورته والروح لذلك الصورة كالمعنى للفظ ثم ان لذلك الروح المخلوق روح الهي قام به ذلك الروح وذلك الروح الالهي هو روح القدس المسمى بروح الا روح وهو المنزه عن الدخول تحت كلمة كن يعني انه غير مخلوق لانه وجه خاص من وجوه الحق قام به الوجود وهو المنفوخ في آدم فروح آدم مخلوق وروح الله غير مخلوق فذلك الوجه في كل شئ هو روح الله وهو روح القدس اي المقدس عن النقائص الكونية وروح الشئ نفسه والوجود قائم بنفسه الله ونفسه ذاته فمن نظر الى روح القدس في انسان رآها مخلوقة لانقفاء قديمين فلا قديم الا الله وحده ويلحق بذاته جميع اسمائه وصفاته لاستحالة الانفكاك وما سوى ذلك فمخلوق فالانسان مثلا له جسد وهو صورته وروح هو معناه وسر هو الروح ووجه وهو المعبر عنه بروح القدس وبالسر الالهي والوجود الحاري فاذا كان الغلب على الانسان الامور التي تقتضيها صورته وهي المعبر عنه بالبشرية والشهوانية فان روحه يكتسب الرسوب المعدني الذي هو اصل الصورة ومنشاء محلها حتى كاد تخالف عالمها الاصلي لتمكن المقتضيات البشرية فيها فتقيدت بالصورة عن اطلاقها الروحي فصارت في سجن الطبيعة والعادة

ازبن • ور كند ميل آن شود به ازان • ثم انها لما تعشقت بالجسم و تعشق الجسم بها فهي ناظرة اليه
 مادام معتدلا في صحته فاذا سقم وحصل فيها الا لم بسببه اخذت في رفع نظرها عنه الى عالمها الروحي
 ان تفرحها فيه و لو كانت تكره مفارقة الجسد فانها تأخذ نظرها فترفعه من العالم الجسدي رفعا ما الى العالم
 الروحي كمن يهرب عن ضيق الى سعة و لو كان له في المحل الذي يضيق فيه من ينجيه فلا تحذير من الفرار
 ثم لاتزال الروح كذلك الى ان يصل الاجل المختوم فيأتيها عزرائيل عليه السلام على صورة مناسبة بحالها
 عند الله من الحسنه او القبيحة مثلا يأتي الى الظالم من عمال الديوان على صفة من ينتقم منه او على
 صفة رسل الملك لكن في هيئة منكورة كما انه يأتي الى الصالح في صورة احب الناس اليهم و قد
 يتصور لهم بصورة النبي عليه السلام فاذا شهدوا تلك الصورة خرجت ارواحهم • وتصوره بصورة النبي
 عليه السلام وكذا لامثاله من الملائكة المقربين مباح لانهم مخلوقون من قوى روحية وهذا التصور من باب
 تصور روح الشخص بجسده فما تصور بصورة محمد عليه السلام الا روحه بخلاف ابليس عليه اللعنة و اتباعه
 المخلوقين من بشريته لانه عليه السلام ما تنبأ الا دما فيه شئ من البشرية للحديث ان الملك شق
 قلبه فاخرج منه دما فطهر قلبه فالدما هي النفس البشرية وهي محل الشياطين فلذا لم يقدر احد منهم
 ان يتمثل بصورته لعدم التناسب وكذا يأتي الى الفرس بصورة الاسد ونحوه والى الطيور على صفة الذابح
 ونحوه وبالجملة فلا بد له من مناسبة الا من يأتيه على غير صورة مركبة بل في بسيط غير مرئي يهلك
 الشخص بشمه فقد تكون رائحة طيبة و قد تكون كريهة و قد لا تعرف رائحته بل يمر عليه كما لا يعرفه ثم ان
 الروح بعد خروجه من الجسد اي بعد ارتفاع نظره عنه ان لا خروج و لا دخول ههنا لا يفارق الجسدية
 ابدا لكن يكون لها زمان تكون فيه ساكنة كالنائم الذي ينام و لا يرى شيئا في نومه و لا يعتد بمن يقول ان
 كل نائم لا بد له ان يرى شيئا فمن الناس من يحفظ ومنهم من ينساه وهذا السكون الاول هو موت الارواح
 الا ترى الى الملائكة كيف عبر صلى الله عليه وسلم عن موتهم بانقطاع الذكر ثم اذا فرغ عن مدة هذا السكون
 المسمى بموت الارواح تصير الروح في البرزخ انتهى ما في الانسان الكامل و نقل ابن منذة عن بعض
 المتكلمين ان لكل نبي خمسة ارواح و لكل مؤمن ثلاثة ارواح كذا في المواهب اللدنية • وفي مشكوة الانوار
 تصنيف الامام حجة الاسلام الغزالي الطوسي ان مراتب الارواح البشرية النورانية خمس فالاولى منها الروح
 الحساس وهو الذي يتلقى ما يورده الحواس الخمس و كانه اصل الروح الحيواني و اوله ان به يصير
 الحيوان حيوانا وهو موجود للصبي الرضيع • والثانية الروح الخيالي وهو الذي يتشبهت ما اورده الحواس
 و يحفظ مخزونا عنه ليعرضه على الروح العقلية الذي فوقه عند الحاجة اليه وهذا لا يوجد للصبي الرضيع
 في بداية نشوة و ذلك يولع للشئ ليأخذه فاذا غيب عنه ينساه و لا ينازع نفسه اليه الى ان يكبر قليلا
 فيصير بحيث اذا غيب عنه بكى و طلب لبقاء صورته المحفوظة في خياله وهذا قد يوجد في بعض

الجمهور على ان الروح معنى يحى به الجسد * وفي الاصل الصغاران النفس جسم كثيف والروح فيه جسم لطيف والعقل فيه جوهر نوراني * وقيل النفس ربح حارة تكون منها الحركات والشهوات والروح نسيم طيب تكون به الحيوة * وقيل النفس لطيفة مودعة في القلب منها الاخلاق والصفات المذمومة كما ان الروح لطيف مودع في القلب منه الاخلاق والصفات المحمودة * وقيل النفس موضع نظر الخلق والقلب موضع نظر الخالق فان له سبحانه تعالى في قلوب العباد في كل يوم وليلة ثلثمائة وستين نظرة واما الروح الخفي ويسميه السالكون بالاخفي فهو نور الطف من السر والروح وهو اقرب الى عالم الحقيقة وثمره روح آخر الطف من هذه الارواح كلها ولا يكون هذا لكل واحد بل هو للخواص انتهى ويجيء توضيح هذا في لفظ السر وبعض هذه المعاني قد سبق في لفظ الانسان ايضا * والقائلون بتجرد الروح يقولون الروح جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف واليه ذهب اكثر اهل الرياضات وقدماء المعتزلة وبعض الشيعة واكثر الحكماء كما عرفت في لفظ الانسان وهي النفس الناطقة ويجيء تحقيقه في فصل السين من باب النون * وقال شيخ الشيوخ الروح الانساني السماوي من عالم الاماري لا يدخل تحت المساحة والمقدار والروح الحيواني البشري من عالم الخلق اي يدخل تحت المساحة والمقدار وهو محل الروح العلوي والروح الحيواني جسماني لطيف حامل لقوة الحس والحركة ومحل القلب كذا في مجمع السلوك * قال في الانسان الكامل في باب الوهم اعلم ان الروح في الاصل بدخلها في الجسد وحلولها فيه لا تفارق مكانها ومحلها ولكن تكون في محلها وهي ناظرة الى الجسد وعادة الارواح انها تحل موضع نظرها فاي محل وقع فيه نظرها تحله من غير مفارقة لمركزها الاصلي وهذا امر يستحيله العقل ولا يعرف الا بالكشف ثم انه لما نظرت الى الجسم نظر الاتحاد وحلت فيه حلول الشيء في هويته اكتسبت التصوير الجسدي بهذا الحلول في اول وهلة ثم لا تزال تكتسب منه اما الاخلاق الرضية الالهية فتصعد وتنمونه في عليين واما الاخلاق البهيمية الحيوانية الارضية فتبهبط بتلك الاخلاق الى سجين وعودها هو تمكنها من العالم الملكوتي حال تصورها بهذه الصورة الانسانية لان هذه الصورة تكتسب الارواح ثقلها وحكمها فاذا تصور بصورة الجسد اكتسب حكمه من الثقل والحصر والعجز ونحوها فيفارق الروح بما كان له من الخفة والسرير لا مفارقة انفصال ولكن مفارقة اتصال لانها تكون متصفة بجميع اوصافها الاصلية ولكنها غير متمكنة من اتيان الامور الفعلية فتكون اوصافها فيها بالقوة لا بالفعل ولذا قلنا مفارقة اتصال لا انفصال فان كان صاحب الجسم يستعمل الاخلاق الملكية فان الروح تتقوى ويرفع حكم الثقل عن نفسها حتى لا تزال كذلك الى ان يصير الجسد في نفسه كالروح فيمشي على الماء ويطير في الهواء وان كان يستعمل الاخلاق البشرية فانه يتقوى على الروح حكم الرسوب والثقل فتتخصر في سجنه فتكسر غدا في السجين كما قال قائل بالفارسية شعر آدمي زاده طرفه معجوني است * از فرشته سرشته و ز حيوان * گر کند ميل اين شود بد

و التغير من امارات الحدود انتهى ثم القائلون بعدم امتناع معرفة الروح اختلفوا في تفسيره على اقوال كثيرة قيل ان الاقوال بلغت المائة فمنهم من ذهب الى ان الروح الانساني وهو المسمى بالنفس الناطقة مجرد • ومنهم من ذهب الى انه غير مجرد • ثم القائلون بعدم التجرد اختلفوا على اقوال فقال النظام انه اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليه تحلل ولا تبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء انما المتحلل و المتبدل من البدن فصل ينضم اليه و ينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق من اول العمر الى آخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك و اختار هذا الامام الرازي و امام الحرمين و طائفة عظيمة من القدماء كما في شرح الطوالح • و قيل انه جزء لا يتجزى في القلب لدليل عدم الانقسام و امتناع وجود المجردات فيكون جوهرها فردا و هو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم و اختاره ابن الراوندي • و قيل جسم هوائي في القلب • و قيل جزء لا يتجزى من اجزاء هوائية في القلب • و قيل هي الدماغ • و قيل هي جزء لا يتجزى من اجزاء الدماغ و يقرب منه ما قيل جزء لا يتجزى في الدماغ • و قيل قوة في الدماغ مبدء للحس و الحركة • و قيل في القلب مبدء للحياة في البدن • و قيل الحياة • و قيل اجزاء نارية و هي المسماة بالحرارة الغريزية • و قيل اجزاء مائية هي الاخلاط الاربعة المعتدلة كما و كيفا • و قيل الدم المعتدل اذ بكثرته و اعتداله تقوى الحياة و بفنائه تنعدم الحياة • و قيل الهواء اذ بانقطاعها تنقطع الحياة طرفة عين فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه • و قيل الهيكل المخصوص المحسوس و هو المختار عند جمهور المتكلمين من المعتزلة و جماعة من الاشاعرة • و قيل المزاج و هو مذهب الاطباء فما دام البدن على ذلك المزاج الذي يليق به الانسان كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن ذلك الاعتدال بطل المزاج و تفرق البدن كذا في شرح الطوالح • و قيل الروح عند الاطباء جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط و بخاريتها تتكون الاخلاط من كثافتها و هو الحامل للقوى الثلاث • و بهذا الاعتبار ينقسم الى ثلاثة اقسام روح حيواني و روح انساني و روح طبيعي كذا في الاقسرائي • و قيل الروح هذه القوى الثلاث اي الحيوانية و الطبيعية و النفسانية و في بحر الجواهر الروح عند الاطباء جوهر لطيف يتولد من الدم الوارد على القلب في البطن الايسر منه لان الايمن منه مشغول بجذب الدم من الكبد و قال ابن العربي انهم اختلفوا في النفس و الروح • ف قيل هما شيء واحد • و قيل هما متغايران و قد يعبر عن النفس بالروح و بالعكس و هو الحق انتهى • و بالنظر الى التغاير وقع في مجمع الملوك من ان النفس جسم لطيف كلطافة الهواء ظلمانية غير زاكية منتشرة في اجزاء البدن كالزبد في اللبن و الدهن في الجوز و اللوز يعني سريان النفس في البدن كسريان الزبد في اللبن و الدهن في الجوز و اللوز و الروح نور روحاني آلة للنفس كما ان السراة لها ايضا فان الحياة في البدن انما تبقي بشرط وجود الروح في النفس • و قريب من هذا ما قال في التعريف و اجمع

والمفهوم من الاطول ان الترشيح في الاستعارة بالكناية هو ذكر ما يلائم المستعار له حيث قال ما يقارن بما يلائم المستعار له في الاستعارة بالكناية ترشيح ايضا ومنها ترشيح الايهام ويجيء في فصل الميم من باب الواو

الروح بالضم وسكون الواو اختلف الاقوال في الروح فقال كثير من ارباب علم المعاني و علم الباطن والمتكلمين لا نعلم حقيقته ولا يصح وصفه وهو مما جهل العباد بعلمه مع التيقن بوجوده بدليل قوله تعالى يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا روي ان اليهود قالوا لقريش اسألوا عن محمد عن ثلاثة اشياء فان اخبركم عن شيئين وامسك عن الثالثة فهو نبي اسألوه عن اصحاب الكهف وعن ذي القرنين وعن الروح فسألوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عنها فقال عليه السلام غدا اخبركم و لم يقل ان شاء الله تعالى فانقطع الوحي اربعين يوما ثم نزل ولا تقولن بشيء اذني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله تعالى ثم فسر لهم قصة اصحاب الكهف وقصة ذي القرنين وابهم قصة روح فنزل وما اوتيتم من العلم الا قليلا * ومنهم من طعن في هذه الرواية وقال ان الروح ليس اعظم شانا من الله تعالى فاذا كانت معرفته تعالى ممكنة بل حاصلة فاي معنى يمنع من معرفة الروح و ان مسألة الروح يعرفها اصغر الفلاسفة و اراذل المتكلمين فكيف لا يعلم الرسول عليه السلام حقيقته مع انه اعلم العلماء و افضل الفضلاء * قال الامام الرازي بل المختار عندنا انهم سألوا عن الروح وانه صلوات الله عليه وسلامه اجاب عنه على احسن الوجوه بيانه ان المذكور في الآية انهم سألوه عن الروح والسؤال يقع على وجوه احدها ان يقال ما ماهيته هو متحيز او حال في المتحيز او موجود غير متحيز ولا حال فيه و ثانيها ان يقال اهو قديم او حادث و ثالثها ان يقال اهو هل يبقى بعد فناء الاجسام او يفني و رابعها ان يقال ما حقيقة سعادة الارواح و شقاوتها وبالجمله فالمباحث المتعلقة بالروح كثيرة وفي الآية ليست دلالة على انهم عن اي هذه المسائل سألوا الا انه تعالى ذكر في الجواب قل الروح من امر ربي وهذا الجواب لا يليق الا بمسئلتين احدهما السؤال عن الماهية اهو عبارة عن اجسام موجودة في داخل البدن متولدة عن امتزاج الطبائع والاخلط او عبارة عن نفس هذا المزاج و التركيب او عن عرض آخر قائم بهذه الاجسام او عن موجود يغير عن هذه الاشياء فاجاب الله تعالى عنه بانه موجود مغاير لهذه الاشياء بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث الا بمحدث قوله كن فيكون فهو موجود يحدث من امر الله وتكوينه وتأثيره في افادة الحيوة للجسد ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته المخصوصة نفيه مطلقا وهو المراد من قوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا و ثانيتهما السؤال عن قدمها وحدوثها فان لفظ الامر قد جاء بمعنى الفعل كقوله تعالى وما امر فرعون برشيده فقولته من امر ربي معناه من فعل ربي فهذا الجواب يدل على انهم سألوه عن قدمه وحدوثه فقال بلى هو حادث و انما حصل بفعل الله و تكوينه ثم احتج على حدوثه بقوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا يعنى ان الارواح في مبدء الفطرة خالية عن العلوم كلها ثم تحصل فيها المعارف والعلوم فهي لا تزال متغيرة عن حال الى حال

بما يقوى به على معارضها وللّفهاء ترجيح خاص يحتاج اليه في استنباط الاحكام وذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا ولا فيما دلالة عليه قطعية اذ لا تعارض بين قطعيين ولا بين قطعي وظني بل لابد من اقتران امر بما يقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيم في مصطلح القوم وطرق الترجيم كثيرة تطلب من التوضيح والعصدي وغيرهما.

الترشيم عند اهل البيان من اهل الفرس يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيء في فصل الرأ من باب العين ومن اهل العرب يطلق على معان منها ترشيم التشبيه وهو ذكر ما يلايم المشبه به كذكر الانشباب في قولهم اظفار المنية الشبيهة بالسبع انشبت فلانا والتخييل وهو اثبات ما يلازم المشبه به للمشبه كاثبات اظفار اللازمة للسبع للمنية المشبه ومنها ترشيم المجاز اللغوي وهو ذكر ما يلايم المعنى الحقيقي نحو اطولكن في قوله عليه السلام اسرعكن لحوقا بي اطولكن يدا فانه ترشيم للمجاز اعنى اليد المستعملة في النعمة ومنها ترشيم المجاز العقلي وهو ذكر ما يلايم ما هو له نحو شعر * واذ المنية انشبت اظفارها * لاصبت كل تميمه لاتذفع * فان ذكر الانشباب ترشيم لاثبات اظفار للمنية على مذهب صاحب التلخيص ومنها ترشيم الاستعارة المصراحة وهو ذكر ما يلايم المستعار منه ويجب اقترانه بلفظ المشبه به ويجيء بيانه في ذكر الاستعارة المريحة وكذا ترشيم الاستعارة بالكناية اذ هو ايضا ذكر ما يلايم المستعار منه فالانشاب في قولهم اذ المنية انشبت اظفارها ترشيم للاستعارة بالكناية فان قلت كما ان اظفار من لوازم المشبه به وهو السبع فكذا الانشباب فما وجه جعل اثبات الاول تخيلا واثبات الثاني ترشيمًا قلت اذا اجتمع لازمان للمشبه به في الكلام فايهما اقوى اختصاصا وتعلقا به فاثباته تخييل وايهما دونه فاثباته ترشيم ولا شك ان اظفار اقوى اختصاصا وتعلقا بالسبع من الانشباب فيكون اثباته تخيلا واثبات الانشباب ترشيمًا هكذا يستفاد مما ذكر ابو القاسم في حاشية المطول في فصل تحقيق الاستعارة بالكناية والحق في الجواب ان الانشباب ليس لازما للسبع لان لازم الشيء ما يمتنع انفكاكه عنه والانشاب يجوز انفكاكه عن السبع لان الانشباب فعل من افعال السبع يمكن ان يفارق عن بعض افراده وان كان لازما عادة بالنظر الى جنس السبع بخلاف اظفار كما لا يخفى) ويؤيد هذا ما ذكر الحلبي في حاشية المطول في خطبة التلخيص في قوله وبه يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها وهو ان الترشيم ان يذكر شيء يلايم المشبه به ان كان في الكلام تشبيه او المستعار منه ان كان فيه استعارة او المعنى الحقيقي ان كان مجاز مرسل كما في قوله عليه السلام اسرعكن لحوقا بي اطولكن يدا فان اطولكن ترشيم لليد وهي مجاز عن النعمة والظاهر من شرح الشريف للمفتاح ان الترشيم انما يكون للمجاز اللغوي لا العقلي انتهى * وفي بعض الرسائل المستعار منه عند السككي في الاستعارة بالكناية هو المشبه الذي يعبر عنه غير السككي بالمستعار له انتهى * واما عند غيره فالمستعار منه في الاستعارة بالكناية هو المشبه به *

فصل الثاء المثلثة * الارتثات في اللغة مصدر ارتث الجريح اي حمل من المعركة وبه رمق وفي الشرع ان يرتفق الجريح بشيء من مرافق الحيوة او يثبت له حكم من احكام الاحياء كالاكل والشرب والنوم وغيرها كذا في شرح الوقاية في باب الشهيد *

فصل الحاء المهملة * المراجعة بالموحدة مصدر من باب المفاعلة وهي عند الفقهاء ان يشترط البائع في بيع العرض ان يبيع بما اشترى به اي بما قام على البائع من الثمن وغيره مع فضل اي زيادة شيء معلوم من الربح فقولنا ان يشترط يخرج المساومة وقولنا في بيع العرض احتراز عن الصرف فان المراجعة ليست في بيع الدراهم والدنانير بنفسها كما في الكفاية وقولنا بما اشترى به يخرج الوضعية وهي البيع بالنقصان مما اشترى به وقولنا مع فضل يخرج التولية وهي البيع بمثل ما اشترى به وصورتها اي المراجعة ان يقول البائع بعث منك هذا بما اشتريته مع زيادة كذا في جامع الرموز والبرجندي *

الترجيح بالجيم في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا غالبا زائدا و يطلق مجازا على اعتقاد الرجحان * وفي اصطلاح الأصوليين بيان الرجحان و اثباته و الرجحان زيادة احد المثليين المتعارضين على الآخر وصفا ومعنى قولهم وصفا ان الترجيح يقع بما لا عبدة له في المعارضة فكان بمنزلة الوصف التابع للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا او تقوم به المعارضة من وجه كرجحان الميزان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا تقوم بها المماثلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا في العادة كالدانق او الحبة او الشعيرة في مقابلة العشرة لا يعتبر وزنه عادة ولا يفرد لها الوزن في مقابلها بل يهدر ويجعل كان لم يكن بخلاف الستة او السبعة ونحوهما اذ اقبلت بالعشرة فان ذلك لا يسمى ترجيحا لان الستة ونحوها يعتبر وزنهما في مقابلة العشرة ولا تهدر وهذا مأخوذ من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن و ارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فخرج بهذا القيد الترجيح بكثرة الادلة بان يكون في احد الجانبين حديث واحد وقياس واحد وفي الآخر حديثان او قياسان و ان ذهب اليه البعض من اصحاب الشافعي ومن اصحاب ابي حنيفة رح وبالجملات اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني اما ان تكون زيادة احدهما بمنزلة التابع والوصف اولا ففي الصورة الاولى معارضة حقيقة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتدائه على التعارض المنبئ عن التماثل فلا يقال النص ارجح على القياس وما ذكرنا من معنى الترجيح هو معني ما قيل الترجيح اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضة هكذا في التلويح وبعض شروح الحسامي وفي العضدي الترجيح في الاصطلاح اقتران الامارة

كخمسة وخمسين و خمسمائة كذا في ضابط قواعد الحساب وقد يفسر المفرد بما يعبر عنه باسم واحد سواء كان خطا او سطحاً كثلثة او جذر ثلثة فعلى هذا المركب ما يعبر عنه باسمين ويسمى ذا الاسمين سواء كان خطا او سطحاً كثلثة و جذر ثلثة مجموعين على ما في حواشي تحرير اقليدس *

المركب بفتح الكاف المشددة يطلق على معان منها ما عرفت ومنها ما هو مصطلح المحدثين وهو حديث ركب مثله باسناد متن حديث آخر كذا في القسطلاني و شرح شرح النخبة ومنها ما هو من اقسام الموجهات وهي القضية الموجبة التي لا يكون فيها حكم واحد بل حكمان احدهما ايجاب والآخر سلب وتقابلها البسيطة وهي ما لا يكون فيه الاحكم واحد ايجاب او سلب فالعرفية الخاصة مثلا مركبة والضرورية المطلقة بسيطة ومنها ما يتركب من اجسام مختلفة الحقائق بحسب الحقيقة وهو قسمان تام وغير تام ويسمى ناقصا ايضا فالمركب التام هو الذي تكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به وهو منحصر في المواليد الثلاث اي النباتات والحيوان والمعدن وذلك لان التركيب لا يكون الا من بسائط تتصغر اجزائها وتتماس متفاعلة حتى تستقر على كيفية متوسطة وحدانية تستعد بها لان يفيض عليها من المبدء صورة حافظة لتألفها لكون العناصر مستدعية بالذات للافتراق فتلك الصورة ان لم يصدر عنها اثر في المركب الا الحفظ المذكور فهي الصورة المعدنية والجسم المركب المتنوع بها معدن وان صدرت عنها مع الحفظ التغذية والتنمية لا غير فهي النفس النباتية والجسم المركب المتنوع بها نبات وان صدر عنها الحس والحركة الارادية مع ما يصدر من النفس النباتية فهي النفس الحيوانية والجسم المتنوع بها حيوان والحيوان ان تعلق به نفس مجردة هي مصدر للنطق والادراك الكليات فهو الانسان والا فهو الحيوان الاعجم والمركب الغير التام هو المركب الذي لا تكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به سواء لم تكن لها صورة نوعية كالمتزج من الماء والطين اذ ليست له صورة مغايرة لصور بسائطها او كانت لها صورة نوعية لكن لا تحفظ تركيبه زمانا معتدا به كالشهب والنيازك هكذا ذكر الحكماء وهكذا نقل عن السيد السند وابنه ومنها الشيء الذي يكون اكثر اجزاء من شيء آخر ويقابله البسيط ويسمى بسيطا اضافيا * ومن ههنا يقال من القضايا الموجبة ما هي مركبة وهي التي لا يكون فيها حكم واحد بل حكمان احدهما ايجاب والآخر سلب ومنها ما هي بسيطة وهي التي لا يكون فيها الا حكم واحد ايجاب او سلب فالعرفية الخاصة مثلا مركبة والضرورية المطلقة بسيطة وقد سبق بعض معانيه في لفظ البسيط في فصل الطاء من باب الباء الموحدة *

المتراكب عند اهل القوافي قسم من القافية كما يجيء *

الراهب هو العالم في الدين المسيحي العامل بالرياضة الشاقة وترك المأكولات اللذيذة والملبوسات اللينة والانقطاع من الخلق والتوجه الى الحق والرهبانة ممنوعة في الاسلام قال النبي صلى الله عليه وسلم لا رهبانية في الاسلام هكذا في الجرجاني وغيره *

على جزء ما يقصد به ولا في المركب لانه الذي يدل جزؤه لا على جزء معناه اللهم الا ان يزداد في تعريف المركب و يقال بانه ما يدل جزؤه لا على جزء معناه دلالة مقصودة او ينقص من تعريف المؤلف و يقال هو ما يدل جزؤه لا على جزء معناه مطلقا اي سواء كانت دلالة مقصودة او لا * و يطلق المركب ايضا على الاعم من الملفوظ و المعقول كما يطلق على الملفوظ * **التقسيم** * المركب اما تام و يسمى كلاما وهو ما يفيد فان احتمل الصدق و الكذب سمي قضية و خبرا و ان لم يحتمل فان دل على طلب الفعل دلالة اولية فهو مع الاستعلاء امر ان كان المطلوب غير كف و ان كان كفا فهو نهى و الا فهو التنبيه و يندرج فيه التمني و النداء و القسم و الترجي و منهم من عد التمني و النداء و الاستفهام من اقسام الطلب كالامر و النهي و قد يقسم المركب الى الخبر و الانشاء المتناول للطلب و التنبيه و اما ناقص و يسمى غير كلام و هو ما لا يفيد فاما ان يكون الثاني فيه قيذا للاول او لا و **الاول** المركب التقيدي و هو اما مركب من اسمين اضيف اولهما الى الثاني او وصف به او من اسم متقدم و فعل متأخر وقع صفة له او صلة له ان لو تقدم الفعل او تأخر و لم يكن صفة و لا صلة كان المركب منهما كلاما و الثاني غير تقيدي كالمركب من اسم و اداة او فعل و اداة هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و حاشيته للسيد الشريف * و في الجرجاني المركب ما تقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه و للمفرد من حيث هو اطلاقا اربعة فتارة يراد به ما يقابل المثنى و المجموع فيقال هذا مفرد اي ليس مثنى و لا مجموعا و تارة ما يقابل المضاف او شبهه فيقال هذا مفرد اي ليس بمضاف و لا شبهه و تارة ما يقابل الجملة او شبهها فيقال هذا مفرد اي ليس بجملة و لا شبهها و تارة ما يقابل المركب كما مر و ينقسم المركب على خمسة اقسام مركب اضافي كغلام زيد و مركب تعدادي كخمسة عشر و مركب مزجي كبعلبك و مركب صوتي كسيبويه و مركب اسنادي كقام زيد و زيد قائم انتهى * و التركيب عند اهل التعمية يطلق على قسم من الاعمال التسبيلية و آن آوردن لفظ مركب بحسب معني شعري و مفرد بحسب معني معمائي و مراد ازان معنى باشد نه لفظ مثاله معمى باسم مرشد درين بيت * شعر * در دل مردم چو مهرش ساخت جاي * جامي آخر سوي آن مردم كش آي * كذا في رسالة للمولوي عبد الرحمن الجامي * و عند المحاسبين يطلق على قسم من النسبة كما يجيى في فصل الموحدة من باب النون و على كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة تعدها الاثنان و الستة يعدها الثلاثة و كذا الاثنان و يقابله الاولى و هي كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد كالثلاثة و الخمسة و السبعة كذا في شرح المواقف في بحث الكيفيات المختصة بالكميات * فالعدد قسمان اول و مركب و تطلق المركب عندهم ايضا على كل من الفرد و الزوج اذا لم يكن اولا اي في اول الاعداد كالاربعة و الثلاثة و يجيى في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين و على مقابل المفرد و يفسر بعدد مرتبته اثنان فصاعدا كخمسة عشر فانها الاحاد و العشرات و يفسر المفرد بعدد مرتبته واحدة فحسب

مختوما بويه كسيديويه و عمرويه يسمى مركبا صوتيا * وفي الفوائد الضيائية في بحث اسماء العدد قال خمسة عشر مركب امتزاجي * قال المولوي عصام الدين في حاشيته الصواب ان يقال هو مركب تضمني انتهى * اعلم ان نحوضاربة وبصري وسيد ضرب ونحوها مما يعد لشدة الامتزاج كلمة واحدة عرفا ليس من المركب بل هو داخل في المفرد على الصحيح وان جعله البعض داخلا في المركب المزجي كما يجيء في لفظ المفرد فيصح ما قالوا من ان الموجود من اقسام المزجي هو المركب من اسمين حقيقة كبعلبك فان بعل اسم صنم وبك اسم سلطان فركبا و جعلنا اسما واحدا وسمي به البلد الذي كانا فيه كذا في الفوائد الضيائية او حكما كسيديويه فان وية حكاية صوت غير موضوع لمعنى لكنه في حكم الاسم حيث اجري مجرى الاسماء المبنيّة وسبب اسم بني مع كلمة وية فجعلنا اسما واحدا وكذا عمرويه وسعدويه كذا في الصراح او من اسم وفعل نحو بخت نصر فان بخت معرب بوخت بمعنى الابن ونصر اسم صنم وهو ماض من باب التفعيل هذا غاية جهدي في هذا المقام مستنبطا من الارشاد واللباب والكافية وشروحها وغيرها او من فعل واسم نحو تأبط شرا فان تأبط ماض من باب التفعّل من الابط يعني در بغل گرفت بدي را فانه مبني في الاحوال الثلث وكذا كل جملة يسمي بها مثل برق نكرة و ذرئ حبا كذا في الصراح * فائدة *

في الرضي ما يكون تركيبه للعلمية ضربان اما ان يكون في الجزء الاخير قبل التركيب سبب البناء اولا فان كان فالاشهر ابقاء الجزء الاخير على البناء ويجوز اعراب ما لا ينصرف وتجوز على قلة اضافة الصدر الى العجز كما جاءت في معد يكرّب فيجئ في المضاف اليه الصرف وتركه * وفيه ايضا ان حذف حرف الجر والعطف قبل العلمية فبناء الجزئين اولى بعد الجزئين ويجوز اعراب الثاني مع منع الصرف مع التركيب وتجوز فيه الاضافة ايضا مع صرف الثاني وتركه وكذا كل ما يتضمن فيه الثاني حرفا يجوز فيه الوجه الثلاثة بعد العلمية * وفي المنهل المركب المتضمن للحرف نحو خمسة عشر قيل انه يحكى * وقيل يعرب غير منصرف * وفي شرح التسهيل ذ والمزج قسمان احدهما مختوم بغير وية كمعد يكرّب ويجوز فيه ثلث لغات الاولى ان يبني معا تشبيها له بخمسة عشر والثانية اعراب الثاني مع منع الصرف وهو الفصيح والثالثة الاضافة هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في بحث غير المنصرف * قال المنطقيون اللفظ المركب يسمى قولا ومولفا فهذه الالفاظ الثلاثة مترادفة بحسب الاصطلاح المشهور * وربما يفرق بين المركب والمولف فيقال بتثليث القسمة اللفظ اما ان لا يدل جزءه على شيء اصلا وهو المفرد او يدل فاما ان يدل على جزء معناه وهو المولف اولا على جزء معناه وهو المركب وهذا هو المنقول عن بعض المتأخرين * وقيل انهم عرفوا المولف بما عرف به المركب في المشهور وهو ما تقصد بجزء منه الدلالة على بعض ما يقصد به حين ما يقصد به والمركب بما يدل جزءه لا على جزء المعنى وعلى هذا لا تكون القسمة حاصرة لخروج مثل الحيوان الناطق علما ان لا يدخل في المفرد وهو ظاهر ولا في المولف لعدم الدلالة

على التضاد فاذا وقف على احدهما امتنع الوقف على الآخر كمن اجاز الوقف على لا ريب فانه لا يجيزه على فيه والذي يجيزه على فيه لا يجيزه على لا ريب والوقف على ما يعلم تأويله الا الله بينه وبين الراسخون في العلم مراقبة * قال ابن الجزري و اول من نبه على المراقبة في الوقف ابو الفضل الرازي اخذه من المراقبة في العروض انتهى * والبعض يسميها معانقة ايضا *

التركيب بالكاف لغة الجمع و عرفا مرادف التاليف وهو جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد و لا تعتبر في مفهومه النسبة بالتقديم والتأخير كما عرفت في لفظ الترتيب بخلاف التاليف فانه تعتبر فيه المناسبة بين الاجزاء لانه مأخوذ من الالفه صرح بذلك السيد الشريف في حاشية الكشف هكذا في شرح التهذيب لليزدي فالمركب على هذا هو مجموع الاشياء المتعددة المأخوذة بالحيثية المذكورة * وفي بعض كتب الصرف هذا معنى مطلق التركيب و اما التركيب في اصطلاح الصرفيين فهو جمع حرفين او حروف بحيث يطلق عليها اسم الكلمة انتهى فالمركب على هذا هو الكلمة التي فيها حرفان او اكثر و التركيب عند النحاة مقابل الافراد و كذا عند المنطقيين لكن بين الاصطلاحين فرقا يجيء بيانه في لفظ المفرد في فصل الدال من باب الفاء * اعلم ان النحاة قالوا ان كان بين جزئي المركب وهما اللفظان اسناد سمي مركبا اسناديا و جملة فان كان ما بينهما اسنادا اصليا مقصودا لذاته سمي كلاما فالجملة اعم من الكلام و ان لم يكن بينهما اسناد فاما ان تكون بينهما نسبة تقييدية بان يكون احد الجزئين قيذا للآخر يسمى مركبا تقييديا فان كان احدهما مضافا والاخر مضافا اليه سمي مركبا اضافيا و ان كان احدهما موصوفا والاخر صفة سمي مركبا توصيفيا و اما المصادر والصفات مع فاعلها فانها في حكم المركبات التقييدية لكون اسنادها ايضا غير تام و يجيء ما يؤيد هذا في بيان الاسناد التام و غير التام و اما ان لا تكون بينهما نسبة تقييدية ايضا و يسمى مركبا غير تقييدي فالمركب الغير التقييدي ما ليس فيه نسبة اسنادية و لا تقييدية اصلا لا في الحال و لا قبل التركيب فخرج تأبط شرا علما ان فيه نسبة قبل العلمية و كذا نحو عبد الله علما بخلاف بخت نصر فان نصر قبل تركيبه مع بخت ايضا علم فليست فيه نسبة اصلا و المفهوم من الضوء شرح المصباح ان المركب التقييدي هو التوصيفي حيث قال في تعريف الكلام التاليف اما على وجه التعداد كخمسة عشر او الاضافة نحو غلام زيد او التقييد اعني التوصيف نحو الرجل الذاهب او غير ذلك انتهى ثم المركب الغير التقييدي اما ان يركب تركيبا به يصير في حكم الكلمة الواحدة معدودا في الاسماء اولا الثاني نحو بزيد و منك و الاول ان تضمن الجزء الثاني منه حرفا سواء كان حرف عطف نحو خمسة عشر فانه في الاصل خمسة و عشر او غيره كحرف الجر نحو بيت بيت اي بيت منته الى بيت او ملصق به يسمى مركبا تضمينيا و ان لم يتضمن له سمي مركبا مزجيا و امتزاجيا و ذا المزاج ايضا كما في شرح التسهيل و المزجي و ان كان

والاصل فيها ان الجزء الذي لا يبقى الانسان بدونه يطلق على كل الانسان وتراى به ذات الانسان وهذا الاصل لا تطلق اليد والرجل وامثالها على الانسان ولا يراى بها ثم خص لفظ الرقبة فى المرقوق كما فى قوله تعالى تحرير رقبة هكذا فى حواشى الهداية •

الرقبي بالضم اسم من المراقبة وهى ان تعطي انسانا ملكا وتقول ان مت فهو لك و ان مت فهو لي كما فى المبسوط والصحاح وغيرهما وهو الصواب وكونهما من الاقارب لم يقل به احد كما فى المغرب و شريعة هى ان تقول لشخص دارى لك رقبى ففسره الطرفان وقالا ان مت قبلك فهى لك كناية عن قولك ان مت قبلي فهى لي وانما لم يصرح به احترازا عن سماحة ذكر مراقبة موته وهى باطلة عندهما جائزة عنده فالرقبى اسم من المراقبة بالاتفاق كما فى الكرمانى وغيره والخلاف فى تفسيره بناء على انها متضمنة للشرطين فقلا انها تعليق بالخطر وهو انتظار موت الموهوب له فتكون باطلة وقال انها تملك فى الحال والشرط وهو انتظار الواهب باطل فتكون صحيحة والاول هو الصحيح كما فى المصنوعات وغيره كذا فى جامع الرموز فى كتاب الهبة •

المراقبة هى عند اهل السلوك محافظة القلب عن الرديّة • وقيل المراقبة ان تعلم ان الله تعالى على كل شىء قدير • وقيل حقيقة المراقبة ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك كما جاء فى الحديث فى باب الصلوة • وقال بعض اهل الاشارات المراقبة على ضربين مراقبة العام ومراقبة الخاص فمراقبة العام من الله تعالى خوف ومراقبة الخاص من الله رجاء • سئل ابن عطاء ما افضل الطاعات قال مراقبة الحق على دوام الاوقات • وقيل علامة المراقبة اثار ما آثره الله وتعظيم ما عظمه وتصغير ما صغره الله كذا فى خلاصة السلوك • وفى اسرار الفاتحة المراقبة عبارة عن مراعاة السر بملاحظة الحق • وقال الخواص هى خلوص السر والعناية لله تعالى • وقال بعضهم هى خروج النفس عن حواشها وقوتها متعرضا لنفحات لطفه ورضاه معترضا عما سواه مستغرقا فى بحر هواه مشتاقا الى لقاء و بدائتها صيانة الاعضاء والجوارح من المخالفات ونهايتها هى مراقبة الرقيب الحقيقى بالمشاهدات • وقال الواسطي رح افضل الطاعات حفظ الاوقات وهوان لا يطالع العبد غير حده ولا يراقب غير ربه ولا يقارن غير وقته ومراقبة الخواطر عندهم قد سبقت فى المقدمة فى بيان علم السلوك والمراقبة عند اهل العروض هى كون الحرفين بحيث لا يجوز ثبوتهما معا ولا سقوطهما معا بل يجب ان تسقط احدهما وتثبت الاخرى وذلك تقع بين ساكني سببين حقيقيين هما بين وتدين اولهما مقرون وثانيهما مفروق هكذا فى عنوان الشرف وبعض الرسائل العروض العربى وفى جامع الصنائع المراقبة اجتماع سببين من شأنهما ان يسقط احدهما بالثبوت • وعند القراء كون الكلمتين بحيث يوقف على احدهما فحسب قال صاحب الاتقان قد يجوزون الوقف على حرف وعلى غيره ويكون بين الوقفين مراقبة

رطبا كما يقال للبلغم و الدم انهما رطبان ولما اذا اورد على البدن وانفعل عن حرارته اثريه رطوبة زائدة على التي له كقولنا ان كذا من الادوية رطب ويسمى رطبا بالقوة ايضا ولما تخالطه رطوبات كثيرة كقولنا ان هواء الغذاء رطب ولما هو اميل عن التوسط الى جهة الرطوبة كقولنا الاناث ارطب من الذكور ولما اعطي مزاجا هو اكثر رطوبة مما ينبغي ان يكون له بحسب نوعه او صنفه او شخصه كقولنا فلان رطب المزاج ولما هو سريع الاستحالة الى الرطوبة كقولنا للغذاء التفه انه رطب وكذلك فانهم الحال في اليابس انتهى * وقد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ البلة ايضا في فصل اللام من باب الباء الموحدة *
الرطوبة الغريزية بالغين المعجمة هي جسم رطب سيال نسبتها الى الحرارة الغريزية كنسبة الدهن الى السراج *

الرطوبة الفضلية هي الرطوبة التي لا تمتزج بباقي العناصر امتزاجا تاما فهذه الرطوبة غريبة فضلية بالنسبة الى الاجزاء الغذائية او الدوائية غير داخلية في حقيقتها بل خارجة عنها وان كانت داخلية في حقيقة ذلك الجسم وهذه مكتسبة من الماء ليست طبيعية ولا مستحكمة في المزاج ولذلك ينسب الزنجبيل الى اليابس * قال بعض الافاضل انه اذا قيل شئ من الثمار والبقول والحبوب انه فيه رطوبة فضلية فمعناه ان بعض ما جذب من الرطوبة ليغذيها لم ينضم بعد كذا في بحر الجواهر *

رطوبات البدن منها اولية ومنها ثانوية فالاولى الاخلاط كما في شرح القانونجة * وفي بحر الجواهر فالاولى هي الاخلاط المحمودة والثانية قسمان فضول وهي الاخلاط المذمومة وغير فضول وهي اربعة اصناف الاولى المحصورة في تجاويف اطراف العروق الشعرية الساقية للاعضاء والثانية المنبثة في العروق الصغار المجاورة للاعضاء الاصلية بمنزلة الطل وهي مستعدة لان تستحيل غذاء عند فقد ان البدن الغذاء ولان تبليها اذا جففها سبب من حركة وغيرها والثالثة القريبة العهد بالانعقاد المستحيل الى جوهر الاعضاء بالمزاج والشبه لا بالقوام التام والرابعة الرطوبة المداخلة للاعضاء الاملية منذ ابتداء الخلقة الحافظة لاتصال اجزائها وتقال لهذه الرطوبات رطوبات اصلية *

رطوبات العين منها الرطوبة الزجاجية وهي رطوبة صافية غليظة القوام بيضاء تضرب الى قليل حمرة مثل الزجاج الذائب ولذا سميت بالزجاجية * ومنها الرطوبة الجليدية وهي رطوبة وسطية من رطوبات العين سميت بها لجمودها وصفائها * ومنها الرطوبة البيضية وهي رطوبة شبيهة ببياض البيض لونا وقواما ولذا سميت بها وتفصيلها تطلب من كتب علم التشريح *

الرقبة بفتح الراء والقاف وهي ذات مرقوق سواء كان مؤمنا او كافرا ذكرا او انثى كبيرا او صغيرا كذا في جامع الرموز في فصل الظهر والرقبة في الاصل بمعنى العنق ثم استعمل في ذات الانسان تسمية الكل باسم اشرف اجزائه كما في لفظ الرأس والوجه والعنق وامثالها فانها تطلق ويراد به ذات الانسان

لفظية * قال الامام الرازي الرطوبة سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه اي كيفية تقتضي تلك السهولة وهي البلة * لا يقال لو كانت الرطوبة كذلك لكان العسل ارطب من الماء لانه اشد التصاقا من الماء وكذا الحال في الدهن مع ان كونهما ارطب من الماء باطل * لاننا نقول العسل وان كان الصق من الماء الا انه ينفصل بعسر وكذا الدهن وايضا نحن لانفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يكون الاشد التصاقا ارطب بل انما فسرناه بسهولة الالتصاق * وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل بشكل الحامى القريب وسهولة تركه اي للتشكل بعد قبوله اياه ورد بانه يرد عليه مامر ان التشكل ان كان للرطوبة فما يكون اديم شكلا يكون ارطب كالعسل فانه اديم شكلا بالنسبة الى الماء وايضا يلزم على هذا ان يكون الهواء ارطب من الماء لانه ارق قواما واقل للتشكلات وتركها * واتفقوا اي جمهورهم على ان خلط الرطب باليابس يفيد الاستمسك كما انه يفيد الرطب استمسكا من السيلائن فيجب على تقدير كون الهواء ارطب ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد التراب استمسكا من التفرق ويفيد التراب الهواء استمسكا من السيلائن وكلاهما باطلان * وههنا اباحت الاول زعم البعض ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيت فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالذات والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب * قال الامام الرازي كلا القولين مختل والثاني هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنا فيهما كالحمرة بين السواد والبياض اولا توجد والحق انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه والثالث في المباحث الشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى قابلية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلية القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا تكون هذه القابلية معللة بعللة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلا صفا واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فلا يظهر انها محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في بحث الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هكذا يستفاد من شرح المواقف وشرح الطوابع والرابع الرطب كما يقال على مامر كذلك يقال على معان اخرى في بحر الجواهر الرطب بفتحيتين يقال لما يقبل الاتصال والانفصال والتشكل بسهولة بحيث لا يظهر فيه ممانعة عن ذلك كما يقال ان الهواء رطب ولما هو بطبعه متماسك لكنه بادننى سبب يصير قابلا لذلك بسهولة كقولنا للماء انه رطب ولما يكون الغالب فيه الاسطقس الرطب كما يقال للشحم انه رطب ولما يكون ما يتكون عنه الاعضاء

الحسية العينية فهي مرتبة الاسم المصور رب عالم الخيال المطلق والمقيد وإذا أخذت بشرط الصور الحسية الشهادية فهي مرتبة الاسم الظاهر المطلق والآخر رب عالم الملك كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

الرسوب بضم الراء والسين المهملة في اللغة استقرار الاجزاء الغليظة من المائعات في اسفلها كما في بحر الجواهر والاقسرائي • وقيل هو كل ما يرسب في قعر الاناء من الثقل كما في شرح القانونچه • وعند الاطباء كل جوهر اغلظ قواما من مائبة البول متميز عنها وان تعلق في الوسط او طفا فالجوهر جنس ويراد به ما يكون خارجا مع البول لا ما يكون جزءا منه والا لما وجد بدونه وقولهم اغلظ قواما من مائبة البول احتراز عن الريح المخالطة للمائية والزبد وقولهم متميز عنها اي في الحسن احتراز عن الجواهر المفيدة للبول اللون والقوام وايراد لفظ كل لتسهيل فهم المبتدي لئلا يتوهم التخصيص بفرد دون فرد وقولهم وان تعلق النجس تنبيه على ان بدن المعنيين اي اللغوي والاصطلاحي عموما من وجه لصدقهما على الرسوب الراسب من البول وصدق اللغوي فقط على ما يرسب من الثقل في غير البول وصدق الاصطلاحي فقط على المتعلق والغمام وعلى ان اقسام الرسوب ثلاثة لانه ان وجد في اسفل القارورة يسمى رسوبا راسبا وان وجد في وسطها يسمى رسوبا متعلقا وان وجد فوقها يسمى غماما وسحابا ورسوبا طافيا • قيل انما يطلق الرسوب على الغمام والمتعلق لان من شأن الرسوب ان يرسب في الاسفل وانما يطفو ويتعلق ان امنع منه مانع فلو جود هذه الصفة فيه بالقوة قيل له رسوب وايضا ينقسم الرسوب الى طبيعي ويسمى رسوبا محمودا وفاضلا والى غير طبيعي ويسمى رسوبا رديا اما الطبيعي فهو الدال على النضج وهو الاملس الابيض المتشابه الاجزاء المتصل الاجزاء وافضل اقسام الطبيعي الراسب ثم المتعلق ثم الغمام وغير الطبيعي بخلافه وافضل اقسامه الغمام ثم المتعلق ثم الراسب وهو اقسام اذ الرسوب الردي اما ان يكون من الاعضاء او من الرطوبات اذ ليس في البدن جسم منه يكون رسوب غيرهما فان كان من الاعضاء فاما ان يكون من الاعضاء الاصلية ويسمى خراطيا ولا يكون وحينئذ اما ان تكون فيه دهنية ويسمى دسميا او لا تكون ويسمى لحميا والخراطي اما ان يكون من ظاهر العضو او من باطنه فان كان الاول يسمى قشوريا وان كان الثاني فان كان ذلك المنفصل اجزاء كبيرا عراضا بيضاء او حمراء يسمى صفائحيا فالابيض من المثانة والاحمر من الكلية او الكبد وان لم يكن اجزاء كبيرا عراضا فان كان احمر يسمى كرسنيا وان لم يكن احمر يسمى نخاليا والكائن من الرطوبات منه الاسود ومنه الاشقر ومنه الكمد • وفي القانونچه الرسوب الردي ينقسم الى خراطي وهو الشبيه بالقشور ودشيشي وهو الشبيه بالزرنيخ الاحمر ويسمى سويقا ايضا ولحمي ودسمي ومدني ومخاطي وشعري ورملي ورمادي وعلقي ودموي وخميري اي الشبيه بقطع الخمير المنقوع والتفصيل يطلب من كتب الطب •

الرطوبة ضد اليابوسة وهما كيفيتان ملموستان بدهيتان وما ذكر في تعريفهما اما لوازمها او تعريفات

لان خصوص التأليف لخصوص المادة فقط وخصوص الترتيب باعتبار خصوص المادة والصورة معا فالتأليف من ا ب ج مع تعيينه يمكن ان يقع على هذا الترتيب المعين وان يقع على ترتيبات الست الممكنة فيها فهذا التأليف اعم من كل واحد من تلك الترتيبات ولا يستلزم شيئا منها بل يستلزم واحدا منها لابعينه اذا كان لتلك الامور وضع حسي او عقلي هذا كله خلاصة ما في حواشي شرح المطالع و شرح الشمسية قال احمد جند هذا الذي ذكره معنى الترتيب المطلق ومعنى ترتيب الكتاب لغة وضع اجزائه في مواقعها و عرفا جعل اجزائه بحيث يطلق عليها اسم الواحد على قياس ما عرفت في الترتيب المطلق ثم الترتيب في اصطلاح اهل البديع هو ان يورد اوصاف الموصوف بها على ترتيبها في الخلقة الطبيعية ولا يدخل فيها وصفا زائدا ومثله عبد الباقي اليميني بقوله تعالى والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا ثم لتبلغوا اشدكم ثم لتكونوا شيوخا وبقوله تعالى فكذبوه فعقروها الآية كذا في الاتقان في نوع بديع القران *

الرواتب جمع راتبة وهي السنن التابعة للفرائض على المشهور * وقيل انها الموقنة بوقت مخصوص فالعيد والاضحى والتراويح راتبة على الثاني لا على الاول كذا في شرح المنهاج في باب صلوة النفل *
مرتبة الانسان الكامل عبارة عن جميع المراتب الالهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية و مراتب الطبيعة الى آخر تنزلات الوجود وتسمى المرتبة العمائية ايضا فهي مضاحية للمرتبة الالهية ولا فرق بينهما الا بالربوبية والمربوبية ولذلك صار خليفة الله تعالى كذا في الجرجاني *
المرتبة الاحدية هي ما اذا اخذت حقيقة الوجود بشرط ان لا يكون معها شئى فهو المرتبة المستهلكة لجميع الاسماء والصفات فيها ويسمى جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء ايضا كذا في الجرجاني *
المرتبة الالهية ما اذا اخذت حقيقة الوجود بشرط شئى فاما ان يؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليتها و جزئيتها المسماة بالاسماء والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التي هي الاعيان والحقائق الى كمالاتها المناسبة استعداداتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية و اذا اخذت بشرط كليات الاشياء تسمى مرتبة الاسم الرحمن رب العقل الاول المسمى بلوح القضاء و ام الكتاب والقلم الا على و اذا اخذت بشرط ان تكون الكليات فيها جزئيات منفصلة ثابتة من غير احتجابها عن كليتها فهي مرتبة الاسم الرحيم رب النفس الكلية المسماة بلوح القدر وهو اللوح المحفوظ والكتاب المبين و اذا اخذت بشرط ان تكون الصور المفصلة جزئيات متغيرة فهي مرتبة الاسم الماحي والمثبت والمحيط رب النفس المنطبقة في الجسم الكلي المسماة بلوح المحو والاثبات و اذا اخذت بشرط ان تكون قابلة للصور النوعية الروحانية والجسمانية فهي مرتبة الاسم القابل رب الهى الكلية المشار اليها بالكتاب المسطور والرق المنشور و اذا اخذت بشرط الصور

بهذا الاعتبار معروضة للكثرة وانما تعرض لها الوحدة باعتبار عروض الهيئة الوحدانية لها و الوحدة من كل وجه انما تعرض للبسيط من كل وجه ولئن تصور ذلك فليس بواجب في الترتيب سواء كان ذلك المجموع واحدا حقيقيا بان يصير بحيث لا يبقى بين الاجزاء تمايز في الوجود او غير حقيقي بل اعتباريا بان لا تصير هذه الحيثية وقولهم و يكون لبعضها الم اى بحيث يمكن الاشارة حسا او عقلا الى كل واحد من الاجزاء بانه اى هو من صاحبه يخرج الواحد الحقيقي من التعريف ان الظاهر ان الضمير في بعضها راجع الى الاشياء المجعولة بالحيثية المذكورة و الاشياء المجعولة بحيث يطلق عليها الواحد الحقيقي لا تكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقديم والتأخير بعد الجعل كذلك وهو ظاهر و الى هذا ذهب السيد الشريف و قال و احتزبه عن مثل ترتيب الادوية * ثم الترتيب اخص مفهوما من التأليف ان لم يعتبر في التأليف نسبة بعض الاجزاء الى بعض بالتقديم والتأخير بل اكتفى فيه بالجزء الاول من مفهوم الترتيب و العقل اذا لاحظ جوز تحققه في شيى بدون المقيد من غير عكس و كذا اخص منه صدقا ان قد يوجد التأليف بين اشياء لا وضع لها اصلا لا حسا ولا عقلا بان لا تكون هي قابلة للاشارة الحسية ولا العقلية كما اذا لوحظت دفعة مفهومات اعتبارية على هيئة وحدانية هذا * وقيل الضمير في بعضها راجع الى ذات الاشياء المتعددة من غير اعتبار وصف المجعولة المذكورة معها والمعنى و يكون لبعض تلك الاشياء نسبة الى البعض بالتقديم والتأخير اما حين حدوث تعلق المجعولة المذكورة لها فقط او بعده ايضا و ظن هذا القائل ان الاشياء لتعدد ما متميزة بالوجود لا محالة فيكون لها وضع حين حدوث تعلق المجعولة لها البتة فكل تأليف ترتيب وبالعكس فهما متساويان صدقا * ورد بانه ليس من لوازم التمايز في الوجود بوجه ما حين حدوث تعلق المجعولة لها قبول الاشارة الحسية او العقلية لتوقف قبول الاشارة على ملاحظة تلك الاشياء تفصيلا لتمايز تلك الاشياء في الوجود العقلي تفصيلا ان الاجمالي لا يكفي لقبولها فيجوز ان لا تكون الاشياء المتميزة بالوجود الاجمالي متميزة بالوجود التفصيلي حين حدوث تعلق المجعولة بها فلا يكون لها وضع كالمفهومات الاعتبارية الملحوظة دفعة على هيئة وحدانية حين اطلاق الالفاظ الموضوعة بازائها وهذه الملحوظية الدفعية هي المجعولة و حين حدوث تعلق هذه المجعولة باجزاء تلك المفهومات وان كانت تلك الاجزاء مجعولة في العقل لوجوب سبق العلم بالوضع الا ان تحققها فيه كان بطريق الاجمال على وجه لا يمكن للعقل على هذا الوجه ان يشير الى كل منها باين هو من صاحبه هذا * نعم التأليف الواقع في امور تعلق بها نظر لا يمكن بدون الترتيب لانه تأليف المبادي بحسب حركة الدهن فلا بد ان يقع بعضها في اول الحركة والبعض في آخرها * وبالجمله فالمراد بقابلية الاشياء للاشارة الحسية او العقلية هو الاستعداد القريب فقط كما هو الاظهر لا مطلق الاستعداد قريبا كان او بعيدا كما ظن هذا البعض هذا كله اذا اخذ الترتيب والتأليف مطلقين و اما اذا اخذا معنيين فالترتيب المعين يستلزم التأليف المعين من غير عكس

عليه الصلوة والسلام مظهر التعيين الاول فالربوبية المختصة به في هذه الربوبية العظمى انتهى • والرب مطلقا لا يطلق الا عليه تعالى وعلى غيره بالاضافة لحورب الدار مثلا كذا في البيضاوي •

الرب بالضم واحد الربوب وهي عند اطباء ان يؤخذ ماء الشيء من النباتات و الثمرات بان يغلى بالماء او بان يدق ويعصر ثم يصفى ويغلى بالطبخ او بالشمس كذا في بحر الجواهر •

الرباني بالفتح وتشديد الموحدة قيل سرياني الا انه لم يوجد في كلامهم وقيل منسوب الى الربان كالربان • وقيل الى الرب الذي هو انشاء الشيء حالا فحالا الى الحد التام ولا يقال مطلقا الا عليه تعالى فالالف والنون فيه كما في الربان للمبالغة • وفي المعالم انه الفقيه • وقيل الفقيه المعلم • وقال ابن الاثير العالم الراسخ في العلم والدين وقيل العالم العامل كذا في جامع الرموز في الخطبة •

الترتيب بالمثلثة فوقانية في اللغة جعل كل شيء في مرتبة وعبارة اخرى وضع كل شيء في مرتبة والمعنى ان الترتيب بين الاشياء وضع كل شيء منها في مرتبة له عند المرتب فيشتمل الفكر الفاسد وفيه اشارة الى انه لا بد في الترتيب من اعتبار المرتب تلك المرتبة فلو وضع شيئا منها في مرتبة ولم يلاحظها لا يكون ترتيبا • قيل الضمير اما ان يرجع الى كل او الى شيء وعلى التقديرين يفسد المعنى ان الترتيب ليس وضع كل شيء في مرتبة كل شيء ولا في مرتبة شيء ما وقد تحير الناظرون في حله • والجواب انه ذكر الرضي في بحث المعرفة ان الضمير الراجع الى النكرة المذكورة التي لا يحكم سابقا عليها معرفة لصيرورتها معهودا به فيختار ان الضمير راجع الى كل شيء والمعنى وضع كل شيء من الاشياء في مرتبة كل شيء يتعلق به الوضع ولا شك ان الاوضاع متعددة بحسب تعدد الاشياء ولكل واحد منها مرتبة مختصة به عند الوضع ليس لغيره فاندفع المحذور وصار مآل المعنى ما في التاج الترتيب نهان چیزا پس چیزی دیگر و الاظهر ان يقال وضع شيء بعد شيء الا انه زاد لفظ كل اشارة الى ان الترتيب اللغوي انما يتحقق اذا وضع كل شيء منها في موضعه حتى لو انتفى في شيء منها انتفى الترتيب • فاندفع ما قيل ان هذا التعريف يقتضي الترتيب بحسب تعدد الاشياء الموضوعة كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في تعريف الفكر في مبحث ليس الكل من كل من التصور والتصديق بديها ولا نظريا • وفي الاصطلاح كما وقع في شرح الشمسية جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقديم والتأخير • وذكر احمد جند في حاشيته ان هذا المعنى عرفي ان في كونه من مصطلحات العلوم تردد انتهى • وفي التعريف اشارة الى بقاء تعدد ها حال الترتيب فاذا جعل الماء الذي في الانائين في اناء واحد لا يكون ذلك ترتيبا ولذلك لا يكون التركيب من الاجزاء المعمولة عند من قال بوجود الكلي في الخارج ترتيبا وقولهم بحيث يطلق عليها اسم الواحد اي يطلق عليها هذا الاسم بوجه مالا من كل وجه ان لا يتصور ذلك في الاشياء الكثيرة ان لا تعرض لها الوحدة باعتبار ذواتها لانها

أو لأنهم يقولون لا تضرم مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي أن لا يهمز لفظ المرجية • و فرقم خمس اليونسية والعبيدية والغسانية والثوبانية والثومنية كذا في شرح المواقف وتحقيق كل في موضعه •

الردء بالكسر وسكون الدال المهملة في الأصل الناصر وشرعا الذين يخدمون المقاتلين في الجهاد وقيل هم الذين وقفوا على مكان حتى إذا ترك المقاتلون القتال قاتلوا كذا في جامع الرموز والبرجندي في كتاب الجهاد •

فصل الباء الموحدة * الرب بالفتح اسم من أسماء الله تعالى • والربوبية عند الصوفية اسم للمرتبة المقتضية للأسماء التي تطلب الموجودات فدخل تحتها العليم والسميع والبصير والقيوم والمريد والملك ونحو ذلك فإن العليم يقتضي المعلوم والمريد يطلب المراد والقادر المقدور • أعلم أن الأسماء التي تحت اسم الرب هي الأسماء المشتركة بينه وبين خلقه كالعليم تقول يعلم نفسه وخلقته وكذا الأسماء المختصة بالخلق كالقادر تقول خلق الموجودات ولا تقول خلق نفسه وهذه الأسماء أي المختصة بالخلق تسمى أسماء فعلية والفرق بين اسمه الملك والرب أن الملك اسم لمرتبة تحتها الأسماء الفعلية والرب اسم لمرتبة تحتها الأسماء المختصة والمشاركة والفرق بينه وبين الرحمن أن الرحمن اسم لمرتبة اختصت بجميع الأوصاف العلية الإلهية سواء انفردت الذات به كالعظيم والفرد أو حصل الاشتراك كالعليم أو اختصت بالمخلوقات كالخالق والرازق والفرق بينه وبين الله أن الله اسم لمرتبة ذاتية جامعة لحقائق الموجودات علويها وسفليها فدخل الرحمن تحت حیطة اسم الله والرب تحت الرحمن والملك تحت الرب فكانت الربوبية عرشاً أي مظهرها ظهر فيها وبها الرحمن إلى الموجودات ثم للربوبية تجليات معنوي وصوري فالمعنوي ظهوره في أسمائه وصفاته على ما اقتضاه القانون التنزيهي من أنواع الكمالات والصوري ظهوره في مخلوقاته على ما اقتضاه القانون الخلفي التشبيهي وما حواه المخلوق من أنواع النقص فإذا ظهر سبحانه في خلق من مخلوقاته على ما استحقه ذلك المظهر من التشبيه فإنه على ما هو له من التنزيه كذا في الإنسان الكامل • وفي الاصطلاحات الصوفية الرب اسم للحق عز اسمه باعتبار نسبة الذات إلى الموجودات العينية أرواحاً كانت أو أجساداً فإن نسبة الذات إلى الأعيان الثابتة هي منشأ الأسماء الإلهية كالقادر والمريد ونسبتها إلى الأكوان الخارجية هي منشأ الأسماء الربوبية كالرازق والحفيظ فالرب اسم خاص يقتضي وجوب المربوب وتحقيقه والآله يقتضي ثبوت المألوه وتعيينه وكل ما ظهر من الأكوان فهو صورة اسم رباني يرى به الحق وبه يأخذوبه يفعل ما يفعل واليه يرجع فيما يحتاج إليه وهو المعطي إياه ما يطلبه منه • رب الأرباب هو الحق باعتبار الاسم الأعظم والتعيين الأول الذي هو منشأ جميع الأسماء و غاية الغايات إليه تتوجه الرغبات كلها وهو الحاوي لجميع المطالب النسبية واليه الإشارة بقوله وإن إلى ربك المنتهي لأنه

أُئِنَّهٗ پنهان گردد بصورتی که ظاهر بود در آئینه و این احتجاب مطلق بمقید است • شعر • خلق پیدا بیند و حق را نهان • اینچنین بیند یعنی عاقلان • ذوالعین و ذو العقل آنکه خلق را و حق را بایکدیگر می بیند و ذوالعین آنکه حق را ظاهر بیند و خلق را آئینهٔ حق داند کذا فی کشف اللغات • و فی الاصطلاحات ذوالعین هو الذي يرى الحق ظاهرا و الخلق باطنا فيكون الخلق عنده مرآة الحق لظهور الحق عنده و اختفاء الخلق فيه اختفاء المرآة بالصورة • و ذو العقل و العین هو الذي يرى الحق فی الخلق و الخلق فی الحق ولا یحتجب باحد هما عن الآخر بل يرى الوجود الواحد بعینه حقا من وجه خلقا من وجه فلا یحتجب بالكثرة عن شهود الوجه الواحد الاحد بذاته و لاتزاحم فی شهوده كثرة الظاهر احدية الذات التي تتجلى انتهى •

فصل الیاء • الذكاء بالفتح كالسواء سرعة الفطنة کذا فی القاموس و عرف بشدة قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء ای العلوم التصورية و التصديقية و هذه القوة تسمى بالذهن • وجوده تهیوها لتصور ما یرد علیها من الغير تسمى بالفطنة • و الغبارة عدم الفطنة عما من شأنه الفطنة فمقابل الغبی الفطن کذا فی المطول فی بحث البلاغة • قال الجلیلی ما حاصله انه علی هذا الذكاء اعم من الفطنة انتهى • اقول بیانه ان الذهن قوة للنفس تهیوها لاكتساب العلوم ای لتحصيلها بالنظر و غیره فان الاکتساب اعم من النظر و الاستدلال كما یجیی فی موضعه و العلم اعم من ان یرى تصور مراد المتکلم من کلامه ای فهم معناه و ادراکه المعبر عنه بقوله لتصور ما یرد علیه من الغير و ان یرى غیر ذلك فشدّة هذه القوة وجودتها هي الذكاء ثم شدّة هذه القوة وجودتها لتصور ما یرد علیه من الغير ای شدتها لتهیؤ النفس بهذا العلم الخاص ای العلم بمراد المتکلم هي الفطنة فهي اخص من الذكاء لانها قسم منها • قیل هذا بحسب اللغة و اما بحسب الاصطلاح فقد تستعمل الذكاء فی الفطنة یقال رجل ذکی و یریدون به المبالغة فی فطنته فعلى هذا مقابل الغبی یكون الذکی انتهى • فمعنى رجل ذکی رجل شدید الفطنة قد بلغ فی الفطنة النهاية • و فی الاطول ههنا سؤال مشهور و هو ان الذكاء یجامع اکتساب الراي فکیف یكون معدا له و اجیب بان المعد بمعنی المهیئ لا بمعنی المعد الاصطلاحی قال و نحن نقول یجوز ان یكون بمعنی المعد اصطلاحا ولا نسلم ان شدّة القوة تجامع اکتساب الراي بل حین حصول الاکتساب تفتقر القوة • و قد یفسر الذكاء بملکة سرعة انتاج القضايا و سهولة اخراج النتائج بواسطة كثرة مزاولة المقدمات المنتجة كالبرق اللامع فلا یشتمل ملکة اکتساب الآراء التصورية و سرعة الانتاج و سهولة الاستخراج النظر یتین فیکون اخص من التفسیر الاول بمرتبتین انتهى کلام الاطول فی بحث التشبيه •

* باب الرء المهملة *

فصل الالف • المرجئة اسم فرقة من كبار الفرق الاسلامية لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن الذیة ای یؤخرونه فی الرتبة عندها و عن الاعتقاد من ارجأ ای اخر و منه ارجئه و اخاه ای امهله و اخره

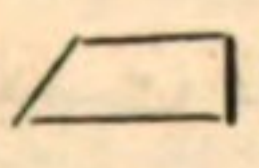
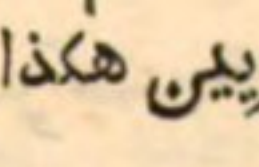
في المقدمة في مبحث الموضوع • اعلم ان حمل الواحد قد يكون ذاتيا باعتبار وعرضيا باعتبار آخر فتامل في الاقسام الثمانية وكيفية اجتماعها وافتراقها • والثالث ما يتعلق بالسبب فيقال لا يجاب السبب للمسبب انه ذاتي اذا ترتب عليه دائما كالذبح للموت او اكثر يا كشرب السقمونيا للاسهال وعرضي ان كان الترتب اقليا كلمعان البرق للعثور على المطر • والرابع ما يتعلق بالوجود فالموجود ان كان قائما بذاته يقال انه موجود بذاته كالجواهر وان كان قائما بغيره يقال انه موجود بالعرض كالعرض •

ذات الجنب عند الاطباء ورم حار مؤلم في نواحي الصدر اما في العضلات الباطنة او في الحجاب المستبطن اي الداخل او الحجاب الحاجز بين آلات الغذاء وآلات التنفس او في العضلات الخارجة الظاهرة او الحجاب الخارج بمشاركة الجلد او بغير مشاركتة واهول هذا الورم ما كان في الحجاب الحاجز نفسه ويسمى ذات الجنب الخالص هذا عند الشيخ فانه لم يفرق بينها وبين الشوصة والبرسام فهي الفاظ مترادفة عنده • وقال السمرقندي ان البرسام هو الورم العارض للحجاب الذي بين الكبد والمعدة وهو حجاب يحول عارضا بينها يتصل بالحجاب الحاجز والشوصة هو الورم العارض في اضلاع الخلف وذات الجنب الخالص هو الورم العارض للغشاء المستبطن للاضلاع والحجاب الحاجز اما في الجانب الايمن والايسر كذا في الاقسرائي • وفي بحر الجواهر ذات الجنب ورم حار مؤلم في نواحي الصدر فان كان في عضل الصدر وخصوصا الداخلة او في حجاب الاضلاع من داخل يسمى شوصة وان كان في الغشاء المستبطن للصدر يسمى برساما وان كان في الحجاب الحاجز يسمى ذات الجنب باسم العام •

ذات الصدر عندهم هي ورم يحدث في الحجاب القاسم للصدر بنصفين في الجانب الموضوع على البطن وان كان في الجانب الموضوع على القفء يسمى ذات العرض وصاحب زخيره گفته كه ذات الصدر گرد آمدن ريم است در فضاء سينه •

ذات الكبد عندهم هي ورم يحدث في الكبد لمواد حارة او باردة تنصب وتورمها •

ذات الرئة عندهم هي ورم في الرئة كذا في بحر الجواهر وفي الاقسرائي هي ورم حار في الرئة •

ذو الزنقه عند المهندسين شكل من الاشكال المنحرفة وهو ما يكون فيه ضلعان متوازيان وآخران غير متوازيين يكون احدهما عمودا على المتوازيين هكذا  ذو الزنقتين عندهم شكل منحرف لا يكون احد الضلعين الغير المتوازيين عمودا على المتوازيين هكذا  كذا ذكر المولوي سيد عصمة الله في شرح خلاصة الحساب وقال الزنقة الانحراف ولم يبين انه بالفاء او القاف واني لم اجد بالفاء في كتب اللغة التي عندي وانما وجدته في الصراج بالقاف لكنه لم يذكره بمعنى الانحراف بل بمعنى كونجه تنگ والله اعلم بحقيقة الحال والظاهر انه بالقاف •

ذو العقل نزد صوفيه آنكه خلق را ظاهر بيند و حق را باطن و حق نزد او آئينه خلق باشد

التفسير مختص بجزء المهيبة والاولان يعلمان نفس المهيبة ايضا و حقيقة التعريفين الاخيرين يرجع الى الاول وهو ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه لان عدم تعليل الذاتي مبني على انه لا يمكن فهم الذات قبل فهمه بل بالعكس والتقدم في التعقل مستلزم لذلك وان لم يكن مبنيًا عليه كذا ذكر المحقق التفازاني في حاشيته * ومنها في غير كتاب ايساغوجي قال شارح المطالع والسيد الشريف ما حاصله ان للذاتي معان آخر في غير كتاب ايساغوجي يقال عليها بالاشتراك وهي على كثرتها ترجع الى اربعة اقسام * الاول ما يتعلق بالمحمول وهو اربعة الاول المحمول الذي يمتنع انفكاكه عن الشيء و يندرج فيه الذاتيات و لوازم المهيبة بيئة كانت او غير بيئة و لوازم الوجود كالسواد للخبشي و الثاني الذي يمتنع انفكاكه عن ماهية الشيء و يندرج فيه الثالث الاول فقط فهو اخص من الاول و الثالث ما يمتنع رفعه عن المهيبة بالمعنى المذكور سابقا في خواص الذاتيات فهو يختص بالذاتيات و اللوازم البيئة بالمعنى الاعم فهو اخص من الثاني فان من المعلوم ان ما يمتنع رفعه عن المهيبة في الذهن بل يجب اثباته لها عند تصورهما كان الحكم بينهما من قبيل الاوليات فلا بد ان يمتنع انفكاكه عنها في نفس الامر و الارتفع الوثوق عن البد يهيات وليس كلما يمتنع انفكاكه عن ماهية الشيء يجب ان يمتنع رفعه عنها في الذهن لجواز ان لا يكون ذلك الامتناع معلوما لنا كما في تساوي الزوايا الثالث لقائمتين في المثلث و الرابع ما يجب اثباته للمهيبة و قد عرفت معناه ايضا فهو يختص بالذاتيات و اللوازم البيئة بالمعنى اخص فكل من هذه الثلاثة الاخيرة اخص مما قبله * و الثاني ما يتعلق بالمحمول وهو ثمانية الاول ان يكون الموضوع مستحقا للموضوعية كقولنا الانسان كاتب فيقال له حمل ذاتي و لمقابلته حمل عرضي و الثاني ان يكون المحمول اعم من الموضوع و بازائه الحمل العرضي فالمحمول في مثل قولنا الكاتب بالفعل الانسان ذاتي بهذا المعنى عرضي بالمعنى الاول لان الوصف و ان كان اخص ليس مستحقا ان يكون موضوعا للذاتي و الثالث ان يكون المحمول حاصلًا بالحقيقة اي محمولا عليه بالمواطاة و الاشتقاق حمل عرضي و منهم من فسر الحاصل للموضوع بالحقيقة بما يكون قائما به حقيقة سواء كان حاصلًا له بمقتضى طبعه او لقاسر كقولنا الحجر متحرك الى تحت او الى فوق و ما ليس كذلك فحملة عرضي كقولنا جالس السفينة متحرك فان الحركة ليست قائمة به حقيقة بل بالسفينة وهذا اشهر استعمالا حيث يقال للسكان في السفينة المتحركة انه متحرك بالعرض لا بالذات و الرابع ان يحصل لموضوعه باقتضاء طبعه كقولنا الحجر متحرك الى اسفل و ما ليس باقتضاء طبع الموضوع عرضي و الخامس ان يكون دائم الثبوت للموضوع و ما لا يدوم عرضي السادس ان يحصل لموضوعه بلا واسطة و في مقابله العرضي و السابع ان يكون مقوما لموضوعه و عكسه عرضي و الثامن ان يلحق الامر اعم او اخص و يسمى في كتاب البرهان عرضا ذاتيا سواء كان لاحقا بلا واسطة او بواسطة امر مسار و ما يلحق بالامر اخص او اعم عرضي و قد سبق

ثابتة للذاتي الا عند الاخطار بالبال فربما لا تكون المهيبة و ذاتياتها معلومة و تلك الخاصيات ثابتة لها فضلا عن اخطارها بالبال بل بمعنى انها انما يعلم ثبوتها للذاتيات اذا كانت مخطورة بالبال و الشيء خاطر بالبال ايضا كذا قيل و قد يعرف الذاتي اي الجزء مطلقا بما لا يصح توهمه مرفوعا مع بقاء المهيبة كالواحد للثلاثة ان لا يمكن ان يتوهم ارتفاعه مع بقاء ماهية الثلاثة بخلاف وصف الفردية ان يمكن ان يتوهم ارتفاعها عنها مع بقاء ثنائيتها نعم يمتنع ارتفاعها مع بقاء ماهية الثلاثة موجودة فالحال هنا المتصور فقط وهناك التصور و المتصور معا و السرفي ذلك ان ارتفاع الجزء هو بعينه ارتفاع الكل لا انه ارتفاع آخر و من المستحيل ان يتصور انفكالك الشيء عن نفسه بخلاف ارتفاع اللوازم فانه مغاير لارتفاع المهيبة تابع له فامكن تصور الانفكالك بينهما مع استحالة و كذا ارتفاع المهيبة مغاير لارتفاعها مستتبع له فجاز ان يتصور انفكالك احدهما عن الآخر و يقال ايضا الذاتي ما لا يحتاج الى علة خارجة عن علة الذات بخلاف العرضي فانه محتاج الى الذات و هي خارجة عن علتها كالزوجية للاربعة المحتاجة الى ذات الاربعة و يقال ايضا هو ما لا تحتاج المهيبة في اتصافها به الى علة مغايرة لذاتها فان السواد لون لذاته لا بشيء آخر يجعله لونا وهذه خاصة اضافية لان لوازم المهيبة كذلك فان الثلاثة فرد في حد ذاته لا بشيء آخر يجعلها متصفة بالفردية هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و ما حققه السيد الشريف في حاشيته • و ذكر في العضدي ان الذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه • و قال السيد الشريف في حاشيته مأخذه هو ما قيل من ان الجزء لا يمكن توهم ارتفاعه مع بقاء المهيبة بخلاف اللازم ان قد يتصور ارتفاعه مع بقائها فمعناه ان الذاتي محمول لا يمكن ان يتصور كون الذات مفهوما حاصلا في العقل بالكنه و لا يكون هو بعد حاصلا فيه و هذا التعريف يتناول نفس المهيبة ان يستحيل تصور ثبوتها عقلا قبل ثبوتها فيه و الجزء المحمول ان يمتنع تصور ثبوت الذات في العقل و هو معنى كونه مفهوما قبل ثبوتها فيه اي مع ارتفاعه عنه ثم قال صاحب العضدي و قد يعرف الذاتي بانه غير معلل • قال المحقق التفتازاني اي ثبوتها للذات لا يكون لعلته لانه اما نفس الذات او الجزء المتقدم بخلاف العرضي فانه ان كان عرضا ذاتيا اوليا يعلل بالذات لا محالة كزوجية الاربعة و الا فبالوسائط كالضحك للانسان لتعجبه و ما يقال انه ان كان لازما بينا يعلل بالذات و الا فبالوسائط انما يصح لو اريد العلة في التصديق و لو اريد ذلك انتقض باللوازم البينة فان التصديق بثبوتها للملزومات لا يعلل بشيء اصلا نعم يشكل ما ذكره ما يطبق المنطقيون من ان حمل الاجناس العالية على الانواع انما هو بواسطة المتوسطات و حمل المتوسطات بواسطة السوافل حتى صرح ابن سينا ان الجسمية للانسان معللة بحيوانيته انتهى و مرجع هذا التعريف الى ما مر سابقا من ان الذاتي ما لا يحتاج الى علة خارجة عن علة الذات كما لا يخفى • ثم قال صاحب العضدي و قد يعرف الذاتي بالترتيب العقلي وهو الذي يتقدم على الذات في التعقل انتهى و ذلك لانهما في الوجود واحد لا اثنيذية اصلا فلا تقدم و هذا

مخالف لما مر في محله فليُنظر ثم * منها الاسم الجامد و تقابله الصفة بمعنى الاسم المشتق * ومنها الجزء الداخل بان يكون محقق الذاتي و تقابله الصفة بمعنى الامر الخارج هكذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية في بحث التصور والتصديق و يجيء ما يتعلق بهذا المقام في لفظ الذاتي * **الذاتي** ببناء النسبة عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معان * منها يقال الذاتي لكل شيء ما يخصه ويميزه عن جميع ما عداه * وقيل ذات الشيء نفسه وعينه وهو لا يشتمل العرض والفرق بين الذات والشخص ان الذات اعم من الشخص لان الذات يطلق على الجسم وغيره والشخص لا يطلق الا على الجسم هكذا في الجرجاني * منها في كتاب ايساغوجي فانه يطلق في هذا المقام على جزء المهيبة والمراد به الجزء المفرد المحمول على المهيبة وهو منحصرفي الجنس والفصل وربما يطلق على ما ليس بخارج وهذا اعم من من الاول لتناوله نفس المهيبة وجزئها والتسمية على الاول ظاهرة وعلى الثاني اصطلاحية محضة والخارج عن المهيبة يسمى عرضيا وربما يطلق الذاتي على الجزء مطلقا سواء كان محمولا على الماهية او لم يكن كالواحد للثلاثة * ثم انهم ذكروا للذاتي خواصا ثلثا الاولى ان يمتنع رفعه عن المهيبة بمعنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه المهيبة امتنع الحكم بسلبه عنها بل لابد من ان يحكم بثبوته لها الثانية ان يجب اثباته للمهيبة على معنى انه لا يمكن تصور المهيبة الا مع تصور موصوفة به اي مع التصديق بثبوته لها وهي اخص من الاولى لانه اذا كان تصور المهيبة بكنهها مستلزما لتصور التصديق بثبوته لها كان تصورهما معا مستلزما لذلك التصديق كليا بدون العكس اذ لا يلزم من كون التصورين كافييين في الحكم بالثبوت ان يكون احدهما كافيا مع ذلك وهاتان الخاصتان ليستا خاصتين مطلقتين لان الاولى تشتمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص الثالثة وهي خاصة مطلقة لا يشارك الذاتي فيها العرضي اللازم وهي ان يتقدم على المهيبة في الوجودين الخارجي والذهني بمعنى ان الذاتي والمهيبة اذا وجدا باحد الوجودين كان وجود الذاتي متقدما عليها بالذات اي العقل يحكم بانه وجد الذاتي اولا فوجدت المهيبة وكذا في العدميين لكن التقدم في الوجود بالنسبة الى جميع الاجزاء وفي العدم بالقياس الى جزء واحد فان قيل هذه الخاصة تنافي ما حكموا به من ان الذاتي متحد مع المهيبة في الجعل والوجود لاستحالة ان يكون المتقدم في الوجود متحدا فيه مع المتأخر عنه وتنا في صحة حمل الذاتي على المهيبة لامتناع حمل احد المتغايرين في الوجود على الآخر ويستلزم ان يكون كل مركب في العقل مركبا في الخارج مع انهم صرحوا بخلافها قلنا ما ذكرناه خاصة للجزء مطلقا فانه اينما كان جزء كان متقدما في الوجود والعدم هناك فالجزء العقلي متقدم على المهيبة في العقل لا في الوجود ولا في الخارج فلا يلزم مما ذكر تموه فاذا اريد تميزه ايضا عن الجزء الخارجي زيد الحمل على اعتبار التقدم المذكور ليمتاز به عنه ايضا وهذه الخواص انما توجد للذاتي اذا خطر بالبال مع ما له الذاتي لا بمعنى انه لا تكون

الحق هو الاول انتهى * ومنها المهيئة باعتبار الوجود و اطلاق لفظ الذات على هذا المعنى اغلب من الاطلاق الاول و قد سبق ايضا في لفظ الحقيقة * ومنها ما صدق عليه المهيئة من الافراد كما وقع في شرح التجريد في فصل المهيئة و بهذا المعنى يقول المنطقيون ذات الموضوع ما يصدق عليه ذلك الموضوع من الافراد ثم المعتبر عندهم في ذات الموضوع في القضية المحصورة ليس افراده مطلقا بل الافراد الشخصية ان كان الموضوع نوعا او ما يساويه من الخاصة و الفصل و الافراد الشخصية و النوعية ان كان جنسا او ما يساويه من العرض العام و بعضهم خص ذلك مطلقا بالافراد الشخصية و هو قريب الى التحقيق و تفصيله يطلب من شرح الشمسية و شرح المطالع في تحقيق المحصورات و هذه المعاني الثلاثة تشتمل الجوهر و العرض * ومنها ما يقوم بنفسه و هذا لا يشتمل العرض و تقابله الصفة بمعنى ما لا يقوم بنفسه و معنى القيام بالذات يجيء في محله هكذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية في بحث التصور و التصديق و السيد السند في حاشية المطول في بحث هل في باب الانشاء * ومنها ما يقوم به غيره سواء كان قائما بنفسه كزيد في قولنا زيد العالم قائم او لا يكون قائما بنفسه كالسواد في قولنا رأيت السواد الشديد و بهذا المعنى وقع في تعريف النعت بانه تابع يدل على ذات كذا في چلپي المطول في باب القصر * ومنها الجسم كما في الاطول و حاشية المطول للسيد السند في بحث الاستفهامية * ومنها المستقل بالمفهومية اي المفهوم الملحوظ بالذات و هذا معنى ما قالوا الذات ما يصح ان يعلم و يخبر عنه و تقابله الصفة بمعنى ما لا يستقل بالمفهومية اي ما يكون آلة لملاحظة مفهوم آخر فالنسب الكممية صفات بهذا المعنى و اطرافها من المحكوم عليه و المحكوم به ذوات لاستقلالهما بالمفهومية هكذا ذكر السيد الشريف ايضا في بحث هل * قال في الاطول هذا المعنى للذات و الصفة الذي ادعاه السيد الشريف لم يثبت في السنة مشاهير الانام انتهى * و قد ذكر الچلپي ايضا هذا المعنى في حاشية المطول في بحث الاستعارة الاصلية * ومنها الموضوع سمي به لانه ملحوظ على وجه ثبت له الغير كما هو شان الذوات و تقابله الصفة بمعنى المحمول سميت به لانه ملحوظ على وجه الثبوت للغير هكذا في الاطول في بحث هل و هكذا في العضدي حيث قال في المبادئ المفردان من القضية التي جعلت جزء القياس الاقتراني يسميها المنطقيون موضوعا و محمولا و المتكلمون ذاتا و صفة و الفقهاء محكوما عليه و محكوما به و النحويون مسندا اليه و مسندا انتهى * قيل ما ذكره من اصطلاح المتكلمين انما يصح في ما هو موضوع و محمول بالطبع كقولنا الانسان كاتب لا في عكسه اي الكاتب انسان * و اجيب بان المحكوم عليه يراد به ما صدق عليه و هو الذات و المحكوم به يراد به المفهوم و هو الصفة و ما قيل ان المسند اليه عند النحاة قد يكون سورا عند المنطقيين كقولك كل انسان حيوان فجوابه ان المحكوم عليه بحسب المعنى هو الانسان هكذا ذكر السيد الشريف في حاشيته و بقي ان ما ذكره من اصطلاح الفقهاء

بالذروة الوسطية و قد تسمى ايضا بالذروة المستوية و البعد الابدال الوسط و هي موقع الخط الخارج من مركز معدل المسير او من نقطة المصادفة على اعلى التدوير و بازائها الحضيض الاوسط و الوسطي والمستوي و البعد الاقرب الوسط فاننا اذا اخرجنا خطا من مركز معدل المسير في المتكيرة او من نقطة المصادفة في القمر فتقاطعه مع اعلى التدوير هو الذروة الوسطي و مع اسفله هو الحضيض الوسطي ثم اعلم ان الذروتين و كذا الحضيضين ينطبق احدهما على الآخر اذا كان مركز التدوير في اوج الكامل او حضيضه و في غير هذين الموضعين يفترقان هذا كله خلاصة ما في شرح الملخص للسيد السند و ما ذكره الفاضل عبد العلي في شرح التذكرة حاشية شرح الملخص للقاضي *

الذات هو يطلق على معان * منها المهيبة بمعنى ما به الشيء هو هو و قد سبق تحقيقه في لفظ الحقيقة في فصل القاف من باب الحاء و على هذا قال في الانسان الكامل ان مطلق الذات هو الامر الذي تستند اليه الاسماء والصفات في عينها لاني وجودها فكل اسم او صفة استند الى شيء فذلك الشيء هو الذات سواء كان معدوما كالعقلاء او موجودا و الموجود نوع هو موجود محض و هو ذات الباري سبحانه و نوع هو موجود ملحق بالعدم و هو ذات المخلوقات و اعلم ان ذات الله تعالى عبارة عن نفسه التي هو بها موجود لانه قائم بنفسه و هو الشيء الذي استحق الاسماء والصفات بهويته فيتصور بكل صورة تقتضيها منه كل معنى فيه اعني اتصف بكل صفة تطلبها كل نعت و استحق بوجوده كل اسم دل على مفهوم يقتضيه الكمال و من جملة الكمالات عدم الانتهاء و نفي الادراك فحكم بانها لا تدرك و انها مدركة له لاستحالة الجهل عليه تعالى فذاته غيب الاحدية التي كل العبارات واقعة عليها من كل وجه غير مستوفية لمعناها من وجوه كثيرة فهي لا تدرك بمفهوم عبارة ولا تفهم بمعلوم اشارة لان الشيء انما يعرف بما يناسبه فيطابقه و بما ينافيه فيضاده و ليس لذاته في الوجود مناسب ولا منافي و لا مصاد فارتفع من حيث الاصطلاح ان امعناه في الكلام وانتفى لذلك ان يدرك للنام انتهى * و في شرح المواقف للمتكلمين ههنا مقامان الاول الوقوع فذهب جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم الى ان حقيقة الله تعالى غير معلوم للبشر و قد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحاب الاشعري و المعتزلة والثاني الجواز و فيه خلاف فمنعه الفلاسفة و بعض اصحابنا كالغزالي و امام الحرمين * و منهم من توقف كالقاضي ابي بكر و ضرار بن عمرو و كلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع * اعلم انهم اختلفوا في ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات فذهب نفاة الاحوال الى التخالف و هو مذهب الاشعري و ابي الحسين البصري فهو منزلة عن المثل والند * وقال قد ماء المتكلمين ذاته مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة و انما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة اي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين هذا عند الجبائي * و اما عند ابي هاشم فانه يمتاز بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة و هي المسماة بالالهية و المذهب

أحدهما مناط الحكم و هو الوجود الظاهري الذي به يتغاير الموضوع و المحمول و ثانيهما الوجود الاصلي الذي به اتحاد المحمول بالموضوع و هو مناط الصدق و الكذب الفارق بين الموجبة و السالبة • ومنها ما يكون محمولاتها منافية للوجود نحو شريك الباري ممتنع و اجتماع النقيضين محال و المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم و المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق فالمفهوم من كلام البعض ان في هذا القسم ايضا للموضوع وجود ان احدهما مناط الحكم و الآخر مناط الصدق و التحقيق ان مناط الحكم هو تصورها بعنوان الموضوع و مناط الصدق هو الوجود الفرضي الذي باعتباره فرديتها للموضوع كانه قال ما يتصور بعنوان شريك الباري و يفرض صدقه عليه ممتنع في نفس الامر و قدس على ذلك * و قال المحقق التفازاني ان هذه الذهنيات و انكانت موجبة لا تقتضي الا تصور الموضوع حال الحكم كما في السوالب من غير فرق و فيه انه يهدم المقدمة البديهيّة التي يبتني عليها كثير من المسائل من ان ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له ان التخصيص لا يجري في القواعد العقلية * و قال العلامة في شرح الشمسية انها سوالب و فيه ان الحكم فيها انما هو بوقوع النسبة و الارجاع الى السلب تعسف * ومنها ما يكون محمولاتها متقدمة على الوجود او نفس الوجود نحو زيد ممكن او واجب بالغير او موجود فلموضوعاتها وجود في الذهن حال الحكم كسائر القضايا او لكون الاتصاف بها ذهنيًا انتزاعيًا لا بد ان يكون لموضوعاتها وجود آخر في الذهن يكون مبدءً لانتزاع هذه الامور و مناط صدق القضية و اتحاد المحمولات معها ثم اذا توجه العقل اليها و لا حظها من حيث انها موجودة بهذا الصدق انتزع عنها وجودا او امكانا و وجوبا آخر و باعتبار الاتصاف بهذا الوجود تستدعي تقدم وجود يكون مصداقا لهذه الاحكام و ليست هذه الملاحظة لازمة للذهن دائما فينقطع بحسب انقطاع الملاحظة كذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في بحث العدول و التحصيل *

فصل الواو * الذروة بالضم و الكسر و هو المشهور و يسكون الراء في اللغة العلو و عند اهل الهيئة

تطلق بالاشتراك على معنيين أحدهما ما يسمى بالذروة المرئية المسماة ايضا بالبعد الا بعد المقوم و هي موقع الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير على اعلى التدوير و يقابلها الحضيض المرئي المسمى بالبعد الاقرب المقوم ايضا و توضيحه انا اذا اخرجنا خطا من مركز العالم الى مركز التدوير منتهيا الى السطح المحدب من الحامل فلا محالة يقطع ذلك الخط الحامل على نقطتين مشتركتين بين التدوير و الحامل أحدهما و هي النقطة المشتركة بين السطح المحدب للحامل و بين سطح التدوير و هي التي هي مبدء النطاق الاول تسمى بالذروة المرئية و هي نقطة على اعلى التدوير بالقياس الى مركز العالم و ثانيتهما و هي النقطة المشتركة بين السطح المقعر من الحامل و بين سطح التدوير و هي التي هي مبدء النطاق الثالث تسمى بالحضيض المرئي و هي اقرب نقطة على اسفل التدوير بالقياس الى مركز العالم و ثانيتهما ما يسمى

كما في كشف اللغات الاذهان الجمع * وفي عرف العلماء يطلق على معان * منها قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء
اي العلوم التصورية والتصديقية والمعدة على صيغة اسم المفعول اي قوة مهينة هيها الله تعالى لاكتساب
ويجوز ان يكون على صيغة اسم الفاعل اي قوة مهينة تبين النفس لاكتساب هكذا يستفاد من الاطول
والمطول * واما ما وقع في شرح هداية النحو من ان الذهن قوة نفسانية يحصل بها التمييز بين الامور الحسنة
والقبيحة والصواب والخطأ * وقيل هي القوة المعدة لاكتساب التصورات والتصديقات * وقيل هي قوة مهينة
لاكتساب العلوم انتهى فمرجع هذه الاقوال الى هذا المعنى كما لا يخفى * ومنها النفس * ومنها العقل
اي المقابل للنفس وهو الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد صرح بهذه
المعاني الثلاثة السيد السند في حاشية خطبة شرح الشمسية حيث قال الذهن قوة معدة لاكتساب
الآراء والحدود وقد يعبر عنه بالعقل تارة وبالنفس أخرى انتهى والمراد بالآراء التصديقات
وبالحدود التصورات وقيد الاكتساب احتراز عن القوى العالية فان علومها حضورية وليست بمكتسبة *
ومنها المدارك من العقل وقوتها والمبادئ العالية جميعا لان الوجود الذهني هو الحصول في واحد
واحد منها كذا في شرح هداية النحو والمراد بالعقل النفس واطلاق العقل على النفس جائز كما يجيء
في لفظ العقل ويؤيد هذا المعنى ما وقع في بعض حواشي شرح التجريد من ان الوجود الظلي لا يتصور
الا في القوى الدراكة ولذلك يسمى وجودا ذهنيا والوجود الاصلي لا يكون الا خارجا عن القوى الدراكة
فالخارج يقابل الذهن انتهى والقوى الدراكة هي القوة العالية والسافلة صرح بذلك المولوي عبد الحكيم
في حاشية شرح الشمسية في بيان القضية الخارجية حيث قال المراد بالخارج في قولهم قد تعتبر
القضية المحصورة بحسب الخارج هو الخارج عن المشاعر والمشاعر هي القوى الدراكة اي النفس
وآلاتها بل جميع القوى العالية والسافلة انتهى واما ما وقع في شرح هداية النحو من انه قيل الذهن
قوة دراكة تنتقش فيها صور المحسوسات والمعقولات انتهى فيراد بهذه القوة النفس عند من ذهب الى
ان صور المحسوسات والمعقولات جميعها ترسم في النفس واما عند من ذهب الى ان صور الكليات
والجزئيات المجردة ترسم في النفس وصور الجزئيات المادية ترسم في آلاتها فيراد بهذه القوة النفس وقوتها
اي القوى السافلة * وقد يفهم مما ذكر العلمي في حاشية شرح الهداية في مبحث الوجود ان الذهن
قد يراد به القوى السافلة تارة والقوى العالية أخرى والاعم منهما اي العالية والسافلة جميعا مرة أخرى *
الذهنية بقاء النسبة وتاء التانيث عند المنطقيين قضية يكون الحكم فيها على الافراد الذهنية
فقط وقد سبق ذكرها في لفظ الحقيقية في فصل القاف من باب الحاء * وهي اقسام * منها ما يكون
افرادها موجودة في الذهن متصفا بمحمولاتها في الذهن اتصافا مطابقا للواقع كجميع المسائل المنطقية
فان محمولاتها عوارض تعرض للمعقولات الاولى في الذهن و يكون لموضوعاتها وجود ان ذهنيان

و سلم لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه • وقال بعضهم بالهيئة محمد وعلي ولهم في التقديم خلاف فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية • وبعضهم يقدم محمدا • وقال بعضهم بالهيئة خمسة اشخاص يسمون اصحاب العباء محمد وعلي وفاطمة والحسنان عليه وعليهم الصلوة والسلام وزعموا ان هذه الخمسة شيء واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لامزية لواحد منهم علي آخر ولا يقولون بفاطمة تحاشيا عن سمة التانيس كذا في شرح المواقف فهؤلاء كفار مشركون بلا ريب •

الذمة بالكسر قال بعض الفقهاء ان الذمة امر لا معنى له بل هي من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته وهذا القول ليس بصحيح اذ في المغرب ان الذمة في اللغة العهد ويعبر بالامان والضمان ويسمى محل التزام الذمة بها في قولهم ثبت في ذمتي كذا اي على نفسي فالذمة في قول الفقهاء يراد به نفس المكلف • وذكر القاضي الامام ابو زيد ان الذمة شرعا وصف يصير به الانسان اهلا لما له ولما عليه فان الله تعالى لما خلق الانسان محلا للامانة اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه و ثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق ثم هذا الوصف غير العقل اذ العقل لمجرد فهم الخطاب فان الله تعالى عند اخراج الذرية يوم الميثاق جعلهم عقلاء والا لم يجز الخطاب والسؤال ولا الاشهاد عليهم بالجواب ولو كان العقل كافيا للايجاب لم يحتج الى الاشهاد والسؤال والجواب فعلم ان الايجاب الامر ثبت بالسؤال والجواب والاشهاد وهو العهد المعبر عنه بالذمة فلو فرض ثبوت العقل بدون الذمة لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط ومعنى قولهم وجب ذلك في ذمته الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق و اشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروة ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعنى هذا القول انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير النفس والعهد تفسير للذمة وهذا في التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح هذا كله خلاصة ما في التلويح وحاشيته للفاضل الجليلي والبرجندي في باب الكفالة •

فصل النون * الاذعان الاعتقاد بمعنى عزم القلب والعزم جزم الارادة بعد تردد و للاذعان مراتب فالاذني منها يسمى بالظن والاعلى منها يسمى باليقين وبينهما التقليد والجهل المركب ويجيء تفصيله في مواضعه كذا في الجرجاني وغيره •

الذهن بالكسر وسكون الهاء و بفتحتين ايضا زيرك بودن و ياد داشتن و قوت و تيزي خاطر

عرف التذييل بهذا التعريف حيث قال التذييل هو زيادة حرف ساكن على التودد المجموع ولم يذكر الازالة فعلم منه ان الازالة والتذييل مراد فان فمستفعلن اذا زيد قبل نونه الف يصير مذللا واما انه هل يسمى مذيلا ام لا فمحمّل * وفي رسالة قطب الدين السرخسي الازالة ان يزداد على التعرية حرف ساكن وفسر التعرية بكون الجزء سالما من الزيادة وهذا بظاهرة مخالف لما سبق *

التذييل عند اهل العروض هو الازالة كما عرفت وعند اهل المعاني نوع من انواع اطناب الزيادة وهو ان توتى بجملة عقيب جملة و الثانية تشتمل على معنى الاولى لتأكيد منطوقه او مفهومه ليظهر المعنى لمن لم يفهمه و يتقرر عند من فهمه ولا يخفى ان هذا يشتمل الجملة المؤكدة نحو ان زيدا قائم ان زيدا قائم و جاء زيد جاء زيد فبينه وبين التكرار عموم من وجه و هو ضربان ضرب اخرج مخرج المثل بان تكون الجملة الثانية حكما كليا منفصلا عما قبلها جاريا مجرى الامثال في الاستقلال و فشو الاستعمال كقوله تعالى و قل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا فقوله ان الباطل كان زهوقا تذييل لقوله وزهق الباطل وتأكيد لمنطوقه وهو زهوق الباطل وضرب لم يخرج مخرج المثل بان لم يستقل بافادة المراد بل توقف على ما قبله او كان حكما جزئيا او كليا لكنه لم يفش استعماله نحو قوله تعالى ذلك جزيناهم بما كفروا و هل نجازي الا الكفور على وجه و هو ان يكون المعنى و هل نجازي ذلك الجزاء المخصوص فيكون متعلقا بما قبله * في الايضاح و قد اجتمع الضربان في قوله تعالى و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون كل نفس ذائقة الموت وقوله افان مت فهم الخالدون تذييل من الضرب الاول وقوله كل نفس ذائقة الموت من الضرب الثاني فكل منهما تذييل على ما قبله انتهى والمتبادر من هذا ان قوله كل نفس ذائقة الموت تأكيد لتأكيد وتذييل لتذييل ويحتمل ان يقدر كلاهما تذييلا لقوله و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ثم في جميع هذه الامثلة تأكيد المنطوق واما تأكيد المفهوم فكما في قول النابغة * شعر * و لست بمستبق اخا لا تلمه * على شعث اي الرجال المهذب * يعني لا تقدر على استبقاء مودة اخ حال كونك ممن لا تلمه ولا تصلحه على شعث اي تفرق حال و ذميم خصال اي الرجال المهذب اي منقم الفاعل مرضي الخصال فصدر البيت دل بمفهومه على نفي الكامل من الرجال و عجزه تأكيد كذلك تقرير لان الاستفهام فيه لانكار اي لا مهذب في الرجال * اعلم ان التذييل اعم من الابغال من جهة انه يكون في ختم الكلام و غيره و اخص منه من جهة ان الابغال قد يكون بغير الجملة و بغير التأكيد و من جهة ان التذييل يجب ان لا يكون لها محل من الاعراب هكذا يستفاد من الاطول و المطول و حواشيه و الاتقان *

فصل الميم * الذم بالفتح ضد المدح و هو قول او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن اتصاف حال الغير وانحطاط شأنه كما في شرح المواقف في تعريف الحسن و القبح *

الذميمة بالفتح و بياء النسبة فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم ذموا محمدا صلى الله عليه وآله

والآلة الحاملة كذا في شرح المواقف وذوق نزد بلغا آنست كه محرك قلوب و موجد وجد بود كه درو شاعري مرعي نبود و اين خاصه عزلت و عاشقي صرف بود و اين وجداني است و ليكن اتفاق و اجماع بر آن شرط است چنانكه شكر كه شرح شيريني او در بيان نيايد و از قبيل وجد انيست و ليكن همه باتفاق آنرا شيرين گویند كذا في جامع الصنائع • قال الجليلي في حاشية المطول في شرح خطبة التلخيص الذوق قوة ادراكية لها اختصاص بادراك لطائف الكلام و محاسنه الخفية • و ذوق نزد صوفيه عبارت است از مستي كه از چشیدن شراب عشق مرعاشق را شود و شوقی كه از استماع كلام محبوب و از مشاهده و دیدارش روي آرد و از آن عاشق بشماره در وجد آید و از آن وجد بی خود و بی شعور گردد و محو مطلق شود اين چنین حال را ذوق گویند • و در اصطلاح عبد الرزاق كاشي ذوق اول درجات شهود حق است بحق باندی زمانی همچون برق و اگر ساعتی موقوف ماند بوسط مقام شهود رسد كذا في كشف اللغات و فی الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الذوق هو اول درجات شهود الحق بالحق في انشاء البوارق المتوالية عند ادنى لبث من التجلي البرقي فاذا زاد وبلغ اوسط مقام الشهود يسمى شربا فاذا بلغ النهاية يسمى ربا و ذلك بحسب صفاء السر عن لحوظ الغير •

فصل اللام* الذبول بالضم وضم الموحدة المخففة في اللغة پڑمردن كما في الصراح قال
الحكماء هو ضد النمو وهما من انواع الحركة الكمية و يفسر بانتقاص حجم اجزاء الجسم الاصلية بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية فبقيد الانتقاص خرج النمو و السمن و التخلخل و الورم و الزدياد الصناعي لانها ازدياد حجم الاجزاء و الاصلية صفة الاجزاء و خرج بها الهزال لانه انتقاص في الاجزاء الزائدة و تفسير الاجزاء الاصلية و الزائدة يجيى في لفظ النمو و بقيد بسبب ما ينفصل عنه يخرج التكاثر الحقيقي لانه بلا انفصال و المراد الانتقاص الدائمي لانه المتبادر بناء على كونه الفرد الكامل فلا ينتقض التعريف برفع الورم اذا كان عن الاجزاء الاصلية في جميع الاقطار لانه لا يكون دائما في الاجزاء الاصلية و لا يظهر فائدة قيد على نسبة طبيعية و يجري في هذا التفسير بظاهرة ما يجيى في تعريف النمو كذا يستفاد من العلمي في بحث الحركة و يطلق الذبول ايضا على بعض اقسام البكران و يسمى بالذوبان و قد مر في فصل الراء من باب الباء الموحدة و يطلق ايضا على اقسام حمى الدق و قد مر في لفظ الحمى في فصل الميم من باب الحاء •

الذهول بالضم و بالهاء يجيى تفسيره في لفظ النسيان في فصل الياء من باب النون •
الازالة عند اهل العروض هي ان يزداد على آخر الجزء حرف ساكن اذا كان آخرة و قد اجمعوا فان كان آخرة سببا فهو التسبيغ كذا في بعض رسائل العروض العربي و الجزء الذي فيه الازالة يسمى منذ الا بضم الميم كما في عروض سيفي بعد بيان معنى الازالة على الطريق المذكور و صاحب عنوان الشرف

الله تعالى وقال ايضا من اكثر ذكر الله برى من النفاق كذا في خلاصة السلوك •

المذكر اسم مفعول من التذكير في اللغة ضد الموث و عند النحاة اسم لم توجد فيه علامة التانيث لا لفظا ولا تقديرا ولا حكما وهو اما حقيقي و هو حيوان ذكر اي له انثى من جنسه و اما غير حقيقي وهو غير الحيوان الذكر كذا في شروح الكافية والارشاد و مر في لفظ الموث في فصل الثاء من باب الالف

فصل العين المهملة * الذراع بالكسر والراء المهملة المخففة بمعنى بازو و از آرنج تا انگشتان و در حيوانات از پاچه بالاتر از ذراع گویند و گزی که باو چیزها پیمایند و ران شتر و بن نیزه و قبیلته است و نام منزلست از منازل قمر و آن ستاره چند است که بر ذراع برج اسد واقع شده اند و يقال رجل واسع الذراع خوش خلق كذا في المنتخب و الذراع بمعنى كز عند الفقهاء اربعة و عشرون اصبعاً مضمومة سوى الابهام بعدد حروف لا اله الا الله محمد رسول الله و كل اصبع ست شعيرات مضمومة بطون بعضها الى بعض و يسمى بذراع الكرباس و هو المعتبر في تقدير العشر في العشر و اعتبره اهل الهيئة في مساحة قطر الارض و الكواكب و ابعادها و ثخن الافلاك و هذا هو الذراع الجديد و اما الذراع القديم فاثنتان و ثلثون اصبعاً • و قيل هو الهاشمي و القديم هو سبعة و عشرون اصبعاً • و قيل ذراع الكرباس سبع قبضات و ثلث اصابع • و قيل سبع قبضات باصبع قائمة في المرة السابعة و ذراع المساحة و يسمى بذراع الملك ايضا سبع قبضات فوق كل قبضة اصبع قائمة • و قيل ذراع المساحة سبع قبضات و ذراع الكرباس انقص منه باصبع • و قيل ذراع المساحة سبع قبضات مع اصبع قائمة في القبضة السابعة و ذراع العامة و يسمى الذراع المكسرت قبضات سميت بذلك لانها نقصت من ذراع الملك اي ملك الا كاسرة بقبضة ذكره في المغرب ثم ان هذه الا ذراع هي الطولية و تسمى بالخطية و اما الذراع السطحي فهو ما يحصل من ضرب الطولي في نفسه و يسمى بالذراع الجسمي هو ما يحصل من ضرب الطولي في مربعه هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز و بعض كتب الحساب •

فصل القاف * الذوق بالفتح و سكون الواو في اللغة مصدر ذاق يذوق و عند الحكماء و هو قوة منبهة اي منتشرة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بواسطة الرطوبة اللعابية بان تخالطها اجزاء لطيفة من ذى الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ كيفية ذى الطعم و تكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص و حدها فتكون المحسوس كيفيتها ثم هذه الرطوبة عديم الطعم فاذا خالطها طعم فاما بان تتكيف به او تخالطها اجزاء من حامله لم تود الطعوم الى الذائقة كما هي بل مخلوطة بذلك الطعم كما للمرضى و لذائجد الذي غلب عليه مرة الصفراء الماء التفة و السكر الحلو مر و من ثم قال البعض الطعوم لا وجود لها في ذى الطعم و انما توجد الطعوم في القوة الذائقة

الذفر بفتح الذال و الفاء هو شدة الريح طيبة كانت او خبيثة و مراد الفقهاء في قولهم الذفر عيب نتن الابط فمن الظن الفاسد ان في المغرب مرادهم منه حدة الرائحة منتنة او طيبة لانه قال اراد منه الصنان بضم المهملة و هو نتن الابط على ان عد الرائحة الطيبة من العيوب عيب لا يخفى على عاقل كذا في جامع الرموز في كتاب البيع في بيان خيار العيب •

الذفري بالكسر بمعنى گویند انجا که گوش بوی رسد از گردن الذفاري الجمع • و در خلاص گفته که ذفريان هر دو کنار گوش است • و علامه تفتازاني گفته که ذفري بين گوش است و موضعی که عرق کند در پس گوش کذا في بحر الجواهر • و في الصراح يقال هذه ذفري بلا تنوين لان الفها للتانيث • و بعضهم ينونه في الذكرة و يجعل الفها للالحاق بدهم •

الذكر بالكسر و سكون الكاف في اللغة على ضربين ذكر هو خلاف النسيان كقوله تعالى و ما انسانيه الا الشيطان ان اذكرة و ذكر هو قول و هو على ضربين قول لا عيب فيه للمذكور و هو كثير في الكلام و قول فيه عيب للمذكور كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم اي يعيبهم كذا في بعض كتب اللغة • اعلم ان الذكر يجيء لمعان كثيرة الأول التلطف بالشيء و الثاني احضاره في الذهن بحيث لا يغيب عنه و هو ضد النسيان و الثالث الحاصل بالمصدر و يجمع على اذكار و هي الالفاظ التي ورد الترغيب فيها و الرابع المواظبة على العمل سواء كان واجبا او ندبا و الخامس ذكر اللسان نحو قوله تعالى فاذكروا الله كذا ذكركم آباءكم او اشد ذكرا و السادس ذكر القلب نحو قوله تعالى ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم • و السابع الحفظ نحو قوله تعالى فاذكروا ما فيه و الثامن الطاعة و الجزء نحو قوله تعالى فاذكروني اذكركم و التاسع الصلوات الخمس نحو قوله تعالى فاذا امنتم فاذكروا الله و العاشر البيان نحو قوله تعالى او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم و الحادي عشر الحديث نحو قوله تعالى اذكروني عند ربكم و الثاني عشر القرآن نحو قوله تعالى و من اعرض عن ذكري و الثالث عشر العلم بالشرائع نحو قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون و الرابع عشر الشرف نحو قوله تعالى و انه اذكرك و الخامس عشر العيب نحو قوله تعالى اهذا الذي يذكر آلهتكم و السادس عشر الشكر نحو قوله تعالى و اذكروا الله كثيرا و السابع عشر صلوة الجمعة نحو فاسعوا الى ذكر الله و الثامن عشر صلوة العصر نحو قوله تعالى عن ذكر ربي و ذكرى مصدر بمعنى الذكر و لم يجيء مصدر على فعلى غير هذا نحو قوله تعالى و ذكرى للمؤمنين و ذكرى الاولى الابواب و انى له الذكرى و الذكر ضد الانثى و جمعه الذكور و بمعنى العضو المخصوص و جمعه مذاكير و هذا الجمع على خلاف القياس • و عند السالكين هو الخروج من ميدان الغفلة الى فضاء المشاهدة على غلبة الخوف او لكثرة الحب • و قيل الذكر بساط العارفين و نصاب المحبين و شراب العاشقين • و قيل الذكر الجلوس على بساط الاستقبال بعد اختيار مفارقة الناس و الذكر افضل الاعمال قيل يا رسول الله اي الاعمال افضل قال ان تموت و لسانك رطب بذكر

من باب الباء الموحدة •

المذهب الكلامي عند اهل البيان هو ايراد حجة للمطلوب على طريقة اهل الكلام وهو ان يكون بعد تسليم المقدمات مقدمة مستلزمة للمطلوب نحو لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا واللازم وهو فساد السموات والارض باطل لان المراد به خروجها عن النظام الذي هما عليه فكذا الملزوم وهو تعدد الآلهة • وزعم الجاحظ ان المذهب الكلامي لم يجيء في القرآن فكانه اراد به ما يكون برهانا والآية ليست كذلك لان تعدد الالهة ليس قطعي الاستلزام للفساد بل انما هو من المشهورات الصادقة قالوا ومنه نوع يستنتج منه النتائج الصحيحة من المقدمات الصادقة كقوله تعالى ذلك بان الله هو الحق لانه قد ثبت عندنا بالخبر المتواتر انه تعالى اخبر بزلزلة الساعة معظمالها وذلك مقطوع بصحته لانه خبر اخبر به من ثبت صدقه قطعاً عن ثبت قدرته منقول اليها بالتواتر فهو حق ولا يخبر بالحق عما سيكون الا الحق فاذن هو الحق وله امثلة كثيرة في الاتقان في نوع جدال القرآن •

فصل التاء المثناة الفوقانية * الذات هي النفس اسم ناقص تمامها ذوات الا ترى عند التثنية تقول ذواتان مثل نواة و نواتان كذا في بحر الجواهر ولهذا ذكرناه مع لفظ الذاتي و ذات الجنب وغيرها في فصل الواو من هذا الباب •

فصل الحاء المهملة * الذبيحة بالضم وفتح الموحدة والعامة يسكنها هي ورم حار في العضلات من جانب الحلقوم التي بها يكون البلع قال العلامة وقد تطلق الذبيحة على الاختناق ايضاً • والشيخ لا يفرق بينهما • وقيل هي ورم اللوزتين كذا في بحر الجواهر •

الذبيحة بالفتح كالعقيدة لغة ما سيدبح من النعم فانه منتقل من الوصفية الى الاسمية اذ الذبيح ما ذبح كما في الرضي وغيره فليس الذبيحة المزكاة كما ظن و شريعة قطع الحلقوم من باطن عند المفصل وهو مفصل ما بين العنق والرأس وهو مختار المطرزي • والمشهور انه قطع الوداج وهو شامل لقطع المري ايضاً ولذا قالوا زكاة الاختيار ذبح اي قطع الوداج بين الحلق واللبة اي المنخر وعروقه المري اي مجرى الطعام والشراب والودجان وهما عرقان عظيمان في جانبي قدام العنق بينهما الحلقوم والمري فالذبح شرعاً على قسمين اختياري وهو مأمور واضطراري وهو قطع عضو ايمان كان بحيث يسيل منه الدم المسفوح وذلك في الاصطيات وهكذا في جامع الرموز •

فصل الراء المهملة * ذخائر الله قوم من اوليائه تعالى يدفع بهم البلاء عن عباده كما يدفع

بالذخيرة بلاء الفاقة كذا في الاصطلاحات الصوفية •

الذرة بالفتح هي نصف سدس القطمير وقد سبق في لفظ المثلث في فصل اللام من باب التاء

المثلثة • وقيل الذرة ليس لها وزن كما في بحر الجواهر •

فضلا عن ان يواخذ عليها انتهى •

الذنب بفتحين عند اهل الهيئة نقطة مقابلة لنقطة مسماة بالرأس قالوا مناطق الافلاك المائلة تقاطع مناطق الافلاك المائلة و منطقة البروج ايضا على نقطتين متقابلتين فيصير النصف من الافلاك المائلة شماليا عن منطقة البروج و النصف الآخر جنوبيا عنها واحدى هاتين النقطتين و هي مجاز مركز تدوير الكوكب عن دائرة البروج على التوالي الى الشمال يسمى بالرأس و الاخرى و هي مجاز مركز تدوير الكوكب عن دائرة البروج على التوالي الى الجنوب يسمى بالذنب و يسميان ايضا بالعقدتين و الجوزهرين اما تسميتهما بالعقدتين فظاهر ان العقدة في اللغة محل العقد و اما بالرأس و الذنب فلان الشكل الحادث بين نصفي المنطقتين من الجانب الاقرب شبيه بالتنين و هو نوع من الحيات العظيمة و العقدتان اي هاتان النقطتان بمنزلة رأسه و ذنبه و اما بالجوزهرين فلان الجوزهر معرب جوزهر و هو طرفا الحية • و قيل لان الجوزهر معرب جوزهر اي صورة الجوز وهذا كما يسمى بعض العقد بالفارسية جوز كره و انما قلنا مجاز تدوير الكوكب و لم نقل مجاز الكوكب كما قال صاحب الملخص لان ما ذكره لا يصح الا في القمر فانه يصل مع مركز تدويره الى منطقة الممثل و اما المتخيرة فقد تصل الى منطقة الممثل مع مراكز تدويرها و قد لاتصل اليها معها • ثم اعلم ان ما ذكر مختص بالكواكب العلوية و القمر فان الرأس و الذنب في السفليين لو افسرا بهذا لكان كلتا عقدتي الزهرة رأسا و عقدتي عطارد ذنبا فالرأس في الزهرة العقدة التي يأخذ منها مركز تدويرها نحو الحضيض و في عطارد بعكس ذلك • و قيل الرأس موضع من منطقة الممثل يكون القياس ان يجوز الكوكب عليه و يمر الى جانب الشمال و الذنب موضع منها يكون القياس ان يجوز عليه الكوكب و يمر الى جانب الجنوب ففي الزهرة و ان كانت النقطتان بحيث يقع عليهما الكوكب و يمر الى جانب الشمال لكن احدهما على القياس و الاخرى على غير القياس و على هذا القياس في عطارد و يخدشه انه لا يتعين حينئذ ان ايتهما على القياس و الاخرى على غير القياس و المقصود ان يجعل التميز بينهما هكذا يستفاد من الجعميني و حاشيته لعبد العلي البرجندي و شرح التذكرة له •

التذنيب بر وزن تفعيل قريب است به تنبيهه ليكن ميان هر دو فرقت به بيان آن خواهد آمد در فصل ها از باب نون و نزد شعراء آنست که در لفظی حرفی زیاده کنند تا وزن شعر درست گردد چون حرف واو در لفظ سخن درین بیت • بودنی بودمی بیار کنون • رطل پُرکن مگو به پیش سخن • و این از قبیل الف اشباع است که در آخر بعضی کلمات زیاده کنند چون لفظ کا خا درین بیت • بها کا خا که محمودش بنا کرد • که از رفعت همین نامه مرا کرد • کذا فی مجمع الصنائع •

الذوبان بالفتح و سکون الواو من اقسام البحران و يقال له الذبول ايضا و قد سبق في فصل الرء

هي الكبيرة وهذا قول جمهور المعتزلة وهذا مبني على ان الطاعة توجب ثوابا و المعصية توجب عقابا وعلى القول بالاحباط وكلاهما باطلان عندنا معاشر اهل السنة * ثم اعلم انه اختلف الناس في ان الله تعالى هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر ام لا والاكثر ان قالوا انه تعالى لم يميز ذلك لانه تعالى لما بين ان الاجتناب عن الكبائر يوجب التكفير عن الصغائر فاذا عرف العبد ان الكبائر ليست الا هذه الاصناف المخصوصة عرف انه متى احتراز عنها صارت صغائره مكفرة فكان ذلك اغراء له بالاقدام على تلك الصغائر فلم يعرف الله في شيء من الذنوب انه صغيرة فلا ذنب يقدم عليه الا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام * قالوا ونظيرة في الشريعة اخفاء ليلة القدر في ليالي رمضان وساعة الاجابة في ساعات الجمعة ووقت الموت في جملة الاوقات * والحاصل ان هذه القاعدة تقتضي ان لا يبين الله تعالى في شيء من الذنوب انه صغيرة و ان لا يبين ان الكبائر ليست الا كذا وكذا لانه لو بين ذلك لصارت الصغيرة معلومة لكن يجوز في بعض الذنوب ان يبين انه كبيرة روي انه عليه السلام قال ما تعدون الكبائر فقالوا الله ورسوله اعلم فقال الاشراك بالله وقتل النفس المحرمة وعقوق الوالدين والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وقول الزور واكل الربو وقذف الغافلات المحصنات * وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه ذكرها وزاد فيها استحلال بيت الحرام وشرب الخمر * وعن ابن مسعود رضي الله عنه انه زاد فيه القنوط من رحمة الله واليأس من رحمة الله والامن من مكر الله * وذكر عبد الله بن عباس انها سبعة وقال هي الى التسعين اقرب وفي رواية الى سبعمائة اقرب كذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الخ في سورة النساء * وفي معالم التنزيل قال ضحاك ما وعد الله عليه حدا في الدنيا وعذابا في الآخرة فهو كبيرة * وقال بعضهم ماساء الله تعالى في القرآن كبيرة او عظيما فهو كبيرة * وقال سفيان الثوري الكبائر ما كان من المظالم بينك وبين العباد والصغائر ما كان بينك وبين الله تعالى لان الله تعالى كريم يعفو * وقيل الكبيرة ما قبض في العقل والطبع مثل القتل والظلم والزنى والكذب والنميمة ونحوها * وقال بعضهم الكبائر ما يستحقه العبد والصغائر ما يستعظمه ويخاف منه انتهى * وفي البيضاوي اختلف في الكبائر والاقرب ان الكبيرة كل ذنب رتب الشارع عليه حدا و صرح بالوعيد فيه * وقيل ما علم حرمة بقاطع وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انها سبع الاشراك بالله وقتل النفس التي حرم الله وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والربو والفرار عن الزحف وعقوق الوالدين * وعن ابن عباس الكبائر الى سبعمائة اقرب منها الى سبع * وقيل صغر الذنوب وكبرها بالاضافة الى ما فوقها وما تحتها فأكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط يصدق عليها الامران فمن ظهر له امران منها ودعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحق من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا يتفاوت باعتبار الأشخاص والاحوال الا يرى انه تعالى عاتب نبيه في كثير من خطراته التي لم تعد على غيره خطيئة

سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال كل شيء عصي الله فيه فهو كبيرة فمن عمل شيئا فليستغفر الله فان الله لا يخلد في النار من هذه الامة الا راجعا عن الاسلام او جاحدا فريضة او مكذبا بقدر وهذا القول ضعيف لقوله تعالى وكل صغير وكبير مستطر و لقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم اذ الذنوب لو كانت باسرها كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناب الكبائر وبين الكبائر و لقوله عليه السلام الكبائر الاشراك بالله و اليمين الغموس و عقوق الوالدين و قتل النفس و لقوله تعالى و كره اليكم الكفر و الفسوق و العصيان فلا بد من فرق بين الفسوق و العصيان ليصح العطف لان العطف يقتضى المغايرة بين المعطوف و المعطوف عليه فالكبائر هي الفسوق و الصغائر هي العصيان فثبت ان الذنوب على قسمين صغائر و كبائر و القائلون بذلك فريقان منهم من قال الكبيرة تتميز عن الصغيرة في نفسها و ذاتها و منهم من قال هذا الامتياز انما يحصل لافي ذواتها بل بحسب حال فاعلمها * اما القول الاول فالقائلون به اختلفوا اختلافا شديدا فالاول قال ابن عباس كل ما جاء في القرآن مقرونا بذكر الوعيد كبيرة نحو قتل النفس و قذف المحصنة و الزنى و الربو و اكل مال اليتيم و الفرار من الزحف و هو ضعيف لان كل ذنب فلا بد و ان يكون متعلق الذم في العاجل و العقاب في الآجل فالقول بان كل ما جاء في القرآن مقرونا بالخ يقتضي ان يكون كل ذنب كبيرا و قد ابطالناه الثاني قال ابن مسعود افتحوا سورة النساء فكل شيء نهى الله عنه حتى ثلثة و ثلثين آية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية و هو ضعيف ايضا لانه ذكر كثيرا من الكبائر في سائر السور فلا معنى لتخصيصها بهذه السورة الثالث قال قوم كل عمد فهو كبيرة و هو ضعيف ايضا لانه ان اراد بالعمد انه ليس بساىء عن فعله فما ذا حال الذي نهى الله عنه فيجب على هذا ان يكون كل ذنب كبيرا و قد ابطالناه و ان اراد بالعمد ان يفعل المعصية مع العلم بانها معصية فمعلوم ان اليهود و النصارى يكفرون بنبوته محمد عليه السلام و هم لا يعلمون انه معصية و مع ذلك كفر * و اما القول الثاني فالقائلون به هم الذين يقولون ان لكل طاعة قدرا من الثواب و لكل معصية قدرا من العقاب فاذا اتى الانسان بطاعة و استحق بها ثوابا ثم اتى بمعصية و استحق بها عقابا فهذه الحال بين ثواب الطاعة و عقاب المعصية بحسب القسمة العقلية على ثلثة اوجه احدها ان يتعادلا و هذا و ان كان محتملا بحسب التقسيم العقلي الا انه دل الدليل السمعي على انه لا يوجد لانه قال تعالى فريق في الجنة و فريق في السعير و لو وجد مثل هذا المكلف و جب ان لا يكون في الجنة و لا في السعير و ثانيها ان يكون ثواب طاعة ازيد من عقاب معصية و حينئذ ينحبط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب و يفضل من الثواب شيء و مثل هذه المعصية هي الصغيرة و هذا الانحباط هو المسمى بالتكفير و ثالثها ان يكون عقاب معصية ازيد من ثواب طاعة و حينئذ ينحبط ذلك الثواب بما يساويه من العقاب و يفضل من العقاب شيء و هذا الانحباط هو المسمى بالانحباط و مثل هذه المعصية

التي فوقها ومن نقصانه خروجه الى التي تحتها ويلزم منه ان يكون كل دواء حار حارا في الدرجات الاربع بحسب زيادة مقداره ونقصانه وكذلك البارد وهو مخالف مذهب الاطباء وان كان الثاني يلزم ان يكون تسخين ابطال من الفلفل كتسخين اقل قليل منه وهو ظاهر البطلان والجواب عنه ان نقول قد عين له مقدار مخصوص وهو المقدار الذي اذا اورد على البدن فعل تسخيننا غير مضر بالفعل وهذا التعيين ليس شرطا لكون درجته ثانية بل لتعلم درجته ولذلك لوزال ذلك التعيين لا يخرج الدواء عن درجته لان معنى الحار في الاولى انه يخرج عن المعتدل بجزء واحد حار وفي الثانية عن الاولى بجزء واحد وكذلك الثالثة عن الثانية والرابعة عن الثالثة فيكون الحار في الرابعة فيه خمسة اجزاء حارة وواحد بارد فنسبة البارد الى الاجزاء الحارة في الرابعة الخمس وفي الثالثة الربع وفي الثانية الثلث وفي الاولى النصف فما دامت هذه النسبة محفوظة بين البارد والحار كان الدواء في تلك الدرجة ولا يخرج بالتكرار وزيادة المقدار و قوة التأثير عند هما الى درجة اعلى كما قال القرشي كذا في شرح القانونچه * والحاصل ان معنى الدرجة الاولى بالحقيقة كون الدواء الواقع فيها ازيد بجزء واحد من اجزاء المعتدل وكونه فاعلا لفعل غير محسوس لازم له لا انه معنى حقيقي لها وتعريفها بهذا المعنى اللازم للمعنى الحقيقي لتضمنه الاشارة الى طريقة معرفة هذه الدرجة والتعريف باللازم شائع كثير لا محذور فيه وعلى هذا فقس معاني سائر الدرجات * قال في بحر الجواهر مراد الاطباء ان من الدواء في الدرجة الاولى هو ان يؤثر في هواء البدن وفي الثانية انه يتجاوز عنه ويؤثر في الرطوبة وفي الثالثة انه يتجاوز عنها ويؤثر في الشحم وفي الرابعة انه يتجاوز عنها ويؤثر في اللحم والاعضاء الاصلية ويستولي على الطبيعة انتهى قال الامام الرازي ليعلم ان بدن الانسان مركبة من اربعة اشياء وهي الروح والعضو والخلط والفضاء فكل ما يرد على البدن دواء يسخن الفضاء فهو في الدرجة الاولى وما يفعل هذا ويسخن الخلط فهو في الدرجة الثانية وما يفعل هذين الفعلين ويسخن العضو فهو في الثالثة وما يفعل هذه الافاعيل ثم يسخن الروح فهو في الدرجة الرابعة وهو بمنزلة السم وما ذكر رسومات ايضا وليست بحدود والا يرد عليه مثل الايراد المذكور ايضا *

فصل الياء * علم الدراية بكسر الدال وبالراء المهملة هو علم الفقه واصول الفقه وقد سبق في المقدمة اللاادرية فرقة من السوفسطائية ويجيء في فصل الطاء المهملة من باب السين المهملة *

*** باب الذال المعجمة ***

فصل الباء الموحدة * الذنب بالفتح وسكون النون عند اهل الشرع ارتكاب المكلف امرا غير مشروع والانتباه معصومون عن الذنب دون الزلة والزلة عبارة عن وقوع المكلف في امر غير مشروع في ضمن ارتكاب امر مشروع كذا في مجمع السلوك في الخطبة في تفسير الصلوة * ثم الذنوب على قسمين كبائر وصغائر ومن الناس من قال جميع الذنوب والمعاصي كبائر كما يروي

بما يؤثر في البدن اثرًا ما بكيفية اي بسبب كيفية وهي احتراز عما يؤثر فيه بمادته او بصورته النوعية فان كلا منهما خارج عن حكم الدواء المطلق ويدخل فيه الدواء المطلق و الدواء السمي و كذا الدواء الغذائي و الغذاء الدوائي لان كلا منهما دواء من وجه و غذاء من وجه و كذا الدواء الذي له خاصية و نحوها على ما يجيء في لفظ الغذاء في فصل الياء من باب الغين المعجمة و يخرج منه الدواء المعتدل اذ لا اثر له اصلا ولا ضير في خروجه اذ لا يقال له دواء الا مجازا ولذا لا يقال الا مقيدا بانه معتدل و هذا كما يقال للحجر المعمول على شكل السفينة انه سفينة حجر ولا يقال انه سفينة مطلقا و اذا اطلق الاطباء الدواء ارادوا به المستفرغ هكذا يستفاد من شرح القانونچه و بحر الجواهر * وفي كليات ابي البقاء الداء وهو ما يكون في الجوف والكبد والرئة والقلب و الامعاء و الكلية و المرض هو ما يكون في سائر الابدان و الدواء اسم لما يستعمل لقصد ازالة المرض او الالم او اجل حفظ الصحة ليبقى على الصحة بخلاف الغذاء فانه اسم لما يستعمل لقصد تربية البدن و ابقائه ليتحصل بدل ما يتحلل بسبب الحرارة الغريزية او بسبب عروض العوارض * التقسيم * الدواء اما مفرد و هو الدواء الواحد و اما مركب و هو ما يكون مركبا من دوائين او اكثر و من الادوية ما هو مركب القوي و هو الذي له المزاج الثاني لتركبه من ذوات الامزجة و تركيب ما له مزاج ثان قسمان طبيعي كالبن و صناعي كالترباق و يجيء في لفظ المزاج في فصل الجيم من باب الميم * فائدة * قالوا لادوية اربع درجات اما الدرجة الاولى فهي ان يكون فعل الدواء فعلا غير محسوس اي بالاحساس الظاهر فهو احتراز عن باقى الدرجات و الدواء المعتدل غير داخل في مطلق الدواء فلا حاجة الى الاحتراز عنه ولو سلم دخوله مجازا فخرج بقولنا الظاهر لانه لا يحس بتأثيره اصلا و ان تكثر مقداره و تعدد استعماله بخلاف الدواء الذي هو في الدرجة الاولى فانه يسخن و يبرد مثلا تسخيننا و تبريدنا لا يحس به احساسا ظاهرا لكن ان تكرر التناول او يكثر مقدار المتناول فيحس به احساسا ظاهرا و اما الدرجة الثانية فهي ان يكون الفعل فيه اقوى من ذلك بان يكون تأثيره محسوسا لكن لا يبلغ ذلك الفعل الى ان يضر بالفعال ضررا بينا الا ان يتكرر او يتكرر و اما الدرجة الثالثة فهي ان يكون الفعل فيه موجبا بالذات اضرارا بينا لكن لا يبلغ الى ان يفسده و يهلكه الا ان يتكرر او يتكرر و اما الدرجة الرابعة فهي ان يكون الفعل بحيث يبلغ الى ان يهلكه و يفسده و يسمى الدواء الذي في هذه الدرجة بالدواء السمي و هو غير السم لان هذا الدواء قاتل بكيفيته و السم قاتل بصورته النوعية و لذا لا يعرض من النار ما يعرض من السموم كسم الافعى و العقرب و غير ذلك * اعلم انه لا يوصل الى تحقيق درجة الدواء الا بالتناول و المراد به المعتدل في نوعه و المأخوذ بمقدار مخصوص و هو المقدار المستعمل منه عادة و ذلك لان الشيخ قال في طبيعيات الشفاء ان كمية الشيء اذا ازدادت ازدادت الكيفية و لذا اشكل المسيحي ان الحار في الثانية مثلا لا يخلو اما ان يكون قد عين له مقدار مخصوص او لا يكون فان كان الاول لزم من زيادة مقداره خروجه عن درجة الى

فى الظاهر مدعى الرد لكنه منكر للضمان حقيقة كذا فى الهداية وغيرها * وعند اهل المناظرة قضية تشتمل على الحكم المقصود اثباته بالدليل او اظهاره بالتنبيه والقاصد والمتصدي لذلك اى لاثبات الحكم او اظهاره يسمى مدعى ببقيد المقصود خرج قول الناقض بالنقض الاجمالي والمعارض فانه لا يسمى بدعوى لانهما ليسا مدعين في عرفهم لانهما لم يتصديا لاثبات الحكم او اظهاره من حيث انه اثبات او اظهار بل من حيث انه نفي لاثبات الحكم او اظهاره تصدى به المدعى ومن حيث انه معارضة لدليله وانما لم يقل المقصود اثباته بالدليل او التنبيه كما قيل من ان المدعى من نصب نفسه لاثبات الحكم بالدليل او التنبيه لكلا يرد ان التنبيه لا يفيد الاثبات * ثم المدعى ان شرع فى الدليل اللمي يسمى معللا بالكسرو ان شرع فى الدليل الاذي يسمى مستدلا وقد يستعمل كل منهما مقام الآخر بمعنى المتمسك بالدليل مطلقا * اعلم ان الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله السؤال او البحث يسمى مسئلة ومبحثا ومن حيث انه يستفاد من الدليل نتيجة ومن حيث انه يقام عليه دليل مدعى ومن حيث انه يحتمل الصدق والكذب يسمى قضية وخبرا ومن حيث انه اخبار عن الواقع حكاية ومن حيث انه قد يكون كليا قاعدة وقانونا هكذا يستفاد من الرشيدية وغيره *

الدنيا بالضم وسكون النون فى اللغة عبارة عن هذا العالم كما فى الصراح وفي فتح المبين شرح الاربعين للنووي اعلم ان العلماء فسروا الدنيا بانها ما حواه الليل والنهار واطلته السماء واقلته الارض واختلفوا فى المزهود فيه منها فقيل الدينار والدرهم * وقيل المطعم والمشرب والملبس والمسكن * وقيل غير ذلك ايضا وستعرف فى لفظ الزهد فى فصل الدال من باب الزاء المعجمة * وقال اهل السلوك الدنيا ما شغلك عن الله تعالى وقال عليه السلام الدنيا دار من لا دار له ومال من امال له ولها يجمع من لا عقل له * وفى الصحائف فى الصحيفة التاسعة عشر الدنيا عبارة عن حظوظ النفس لا عن الدراهم والدنانير يعنى بهرچه نفس تو متلذذ گردد آن دنيای تو باشد و هرچه بعد از مرگ است آخرت گویند كل مالک فيه حظ قبل الموت فهو دنياك الا ما يبقى معك بعد الموت *

العلم الادنى هو العلم الطبيعى وقد مر فى المقدمة *

الدوي بالفتح وكسر الواو وتشديد المثناة التحتانية قال السيد الشريف هو الصوت الذي لا يفهم منه شئ من الذباب والنحل وعند اطباء هو صوت يسمعه الانسان لا من خارج والفرق بينه وبين الطنين ان الطنين وان كان في عرفهم يطلق على صوت يسمعه الانسان لا من خارج الا ان صوت الطنين احد وادق وصوت الدوي الين واعظم كذا فى بحر الجواهر * وقال الاقسرائي هما يستعملان بمعنى واحد عند اطباء وهو صوت لا يزال يسمعه الانسان من غير شئ من خارج *

الدواء بالحركات الثلاث والفتح اشتهر وبالمد فى اللغة دمان و الجمع الادوية وعرفه الاطباء

مع خضوع ويسمى سؤالا ايضا صرح بذلك في شرح المطالع فما في العضدي من انه طلب الفعل مع التسفل والخضوع فقد اراد بالطلب الكلام الدال عليه وقد جاء اطلاق الطلب على الكلام ايضا كما ستعرف في محله وعلى هذا يحتمل ما وقع في الاطول من ان الدعاء طلب الفعل مع مزيد تضرع ليخرج الالتماس العرفي انتهى •

الدعوة هي بالفتح لغة في الطعام وبالكسر في النسب وقيل على العكس وهي عند الفقهاء قسمان عامة وخاصة والدعوة العامة هي مالا يتخذ لاجل شخص • وقيل انها كالعروس والختان • وقيل ما زاد على عشرة والخاصة ضد ما مر من التفصيل كذا في جامع الرموز والبرجندي في كتاب القضاء • وقيل الخاصة ما لو علم المضيف اولا ان المدعو الفلاني لا يجيى لم يتخذ تلك الدعوة والعامة خلافها كذا في الهداية •

الدعوى في اللغة قول يقصد به الانسان ايجاب حقه على غيره و الاقرار عكسه يعني اخبار حق الغير على نفسه والشهادة اخبار حق الغير على الغير وعند الفقهاء هي اخبار عند القاضي او الحكم بحق له اى للمخبر على غيره بحضوره اى بحضور ذلك الغير فلو لم يكن هذا الاخبار عند القاضي او الحكم او لم يكن بحضور ذلك الغير لا يسمى دعوى والوصي والولي والوكيل نائبون عن الاصيل فيمكن ان يضاف الحق الى هؤلاء فلا ينتقض الحد بدعوى هؤلاء والمخبر بالكسر يسمى مدعيا وذلك الغير يسمى مدعى عليه • وبعضهم عرفهما بالحكم فقال المدعى من لا يجبر على الخصامة اى لا يكره على طلب الحق لو تركها والمدعى عليه من يجبر على هذه الخصومة والجواب عنها فلا يشكل بوصي اليتيم فانه مدعى عليه معنى فيما اذا اجبره القاضي على الخصومة لليتيم وهذا معنى ما قيل من ان المدعى من اذا ترك ترك والمدعى عليه من يجبر اذا ترك • وقيل المدعى من يشتمل كلامه على الاثبات ولا يصير خصما بالتكلم بالنفي والمدعى عليه من يشتمل كلامه على النفي فاذا قال الخارج لذى اليد هذا الشئى ليس لك لا يكون خصما مالم يقل هو لى واذا قال ذواليد ليس هذا لك كان خصما • وقيل المدعى من لا يستحق الابحجة كالخارج والمدعى عليه من يكون مستحقا بقوله من غير حجة فان ذا اليد اذا قال هو لى كان مستحقا ما لم يثبت الغير استحقاقه • وقيل المدعى من يلتمس غير الظاهر والمدعى عليه من يتمسك بالظاهر فاذا ادعى دينا على آخر فانه يلتمس امرا غير ظاهر عارضا والمدعى عليه اذا انكر كان متمسكا بالاصل وهو براءة ذمته • وقيل المدعى عليه هو المنكر هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي وغيرهما وهذا يوافق الحديث المشهور اعني البينة على المدعى واليمين على من انكر والفرق بين المدعى والمدعى عليه من اهم مسائل كتاب الدعوى وربما يصعب الفرق بين المدعى والمنكر لانه قد يكون شخص مدعيا في الظاهر ومنكرا في الواقع كما اذا قال المودع للمالك رددت الوديعة فانه وان كان

بتعجيز العبد المكاتب نفسه ثم الدين مطلقا ينقسم باعتبار وجوب الاداء وعدمه على قسمين الاول الحال وهو ما يجب اداءه عند طلب الدائن و يقال له الدين المعجل ايضا والثاني المؤجل وهو ما لا يجب اداءه قبل حلول الاجل لكن لو ادى قبله يصح ويسقط عن ذمته هكذا في كتب الفقه • وعند المحاسبين هو العدد المنفي وقد مر في لفظ المثبت في فصل التاء من باب التاء المثلثة •

الدين بالكسر والسكون في اللغة يطلق على العادة والسيرة والحساب والقهر والقضاء والحكم والطاعة والحال والجزاء ومنه مالك يوم الدين وكما تدين تدان والسياسة والراي ودان عصي و اطاع و ذل و عز فهو من الاضداد كذا في فتح المبين شرح الاربعين للنووي وفي الشرع يطلق على الشرع • و يقال الدين هو وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم اياه الى الصلاح في الحال والفلاح في المال وهذا يشتمل العقائد والاعمال و يطلق على كل ملة كل نبي وقد يخص بالاسلام كما قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام كذا في البيضاوي وحواشيه ويجيء في فصل العين من باب الشين المعجمة ويضاف الى الله تعالى لصدوره عنه والى النبي صلى الله عليه وسلم لظهوره منه والى الامة لتدينهم وانقيادهم ويجيء ما يتعلق بذلك في لفظ الملة في فصل اللام من باب الميم وفي لفظ الشرع •

الديانة بالكسر في اللغة راستي ودين داري كما في الصراح وعند الفقهاء هي والتنزه وما بينه وبين الله تعالى الفاظ مترادفة كالقضاء والحكم والشرع • في جامع الرموز في كتاب الطلاق في فصل شرط صحة الطلاق ان علق الزوج طليقة واحدة بولادة ذكر و طليقتين بولادة انثى فولدتهم ولم يدر الاول طلقت الزوجة واحدة قضاء و ثنتين تنزها اي ديانة يعني فيما بينه وبين الله تعالى كما ذكره المصنف وغيره وفيه اشارة الى ان الثلاثة عندهم بمعنى كالقضاء والحكم والشرع والى ان قوله تنزها كقوله قضاء منصوب على الطرف اي في قضاء و نظر القاضي وتصديقه وفي التنزه و نظر المفتي وتصديقه كما في علاقه المجاز من الكشف وغيره انتهى كلامه • اعلم ان القاضي يجب عليه الحكم بظاهر حال المكلف ويلزم بما يثبت عنده بالاقرار او الشهادة ولا يلتفت الى خلاف الظاهر من القرائن او اظهار المكلف حكمه الزام و حتم بحيث يجب على المحكوم امتثاله ولا يعذر على امتناعه بل يعزر عليه فان كان حكمه مطابقا للواقع يؤخذ المحكوم بتركه في الدنيا والآخرة وان كان مخالفا له فيؤخذ في الدنيا اجماعا وفي الآخرة ايضا عند الامام الاعظم ولهذا يسمى حكم القاضي قضاء بخلاف المفتي فانه انما يحكم على حسب اظهار المكلف سواء كان موافقا للظاهر او مخالفا له ويختار ما هو الاحوط في حقه تنزها وتورعا ويفوض امره الى الله تعالى فان كان صادقا في اظهاره يجازى على حسب اخباره وان كان كاذبا لا ينفعه حكم المفتي ولهذا يسمى حكم المفتي ديانة وفيما بينه وبين الله تعالى هكذا في التلويح وحاشيته •

فصل الواو * الدعاء بالضم و فتح العين و بالمد في عرف العلماء كلام انشائي دال على الطلب

موصوفا بالوصف العذواني اما مطلقا كقولنا كل امي فهو غير كاتب مادام اميا و اما مقيدا بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية او بنفي الدوام الذاتي او الازلي • و نسبة بعضها الى بعض و الى الضرورات لا تخفى لمن احاط بما سند كره في لفظ الضرورة ان شاء الله تعالى و الادوام اما لادوام الفعل وهو الوجودي الادائم كقولنا كل انسان متنفس بالفعل لا دائما و لا شيء منه بمتنفس بالفعل لا دائما و معناه مطلقة عامة مخالفة للاصل في الكيف اي الاجاب و السلب لان الاجاب اذا لم يكن دائما يكون السلب بالفعل و السلب اذا لم يكن دائما يكون الاجاب بالفعل و اما لادوام الضرورة وهو الوجودي اللاضروري كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة و لا شيء منه بضاحك بالفعل لا بالضرورة و مفهومه ممكنة عامة مخالفة للاصل في الكيف فان الاجاب اذا لم يكن ضروريا فهناك سلب ضرورة الاجاب و هو الامكان العام السلب و السلب اذا لم يكن ضروريا فهو سلب ضرورة السلب و هو الامكان العام الموجب كذا في شرح المطالع في بحث الموجهات •

الدائمة المطلقة عند المنطقيين هي قضية موجهة بسيطة حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او بدوام سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودة خارجا او ذهنا كقولنا كل رومي ابيض دائما و لا شيء منه باسود دائما سميت دائمة لاشتمالها على الدوام و مطلقة لعدم تقييد الدوام فيها بوصف او غيره •

فصل النون * الدخان بالضم و فتح الخاء المعجمة في عرف العامة هو الجسم الاسود المرتفع مما احترق بالنار و في اصطلاح الحكماء اعم من هذا و هو كل جسم مركب من الاجزاء الارضية و النارية سواء كان اسود او غير اسود و جمعه الادخنة و الدواخن و قد سبق في لفظ البخار ايضا في فصل الرائ من باب الباء الموحدة •

الدهني عند اطباء دواء في جوهره دهن كاللبوب كذا في الموجز في فن الادوية •
الدهان بالكسر پوست سرخ و در اصطلاح سالكان عبارتست از سرخي كه ادراك هيچ مدركى بدو نرسد كذا في كشف اللغات •

الدين بالفتح و سكون المثناة التحتانية شرعا مال واجب في الذمة بالعقد او الاستهلاك او الاستقراض و يجيء في لفظ القرض في فصل الضاد المعجمة من باب القاف و يطلق ايضا على المثلي و يقابله العين و بهذا المعنى وقع في تعريف الاجارة كما مر • و الدين حقيقة وصف في الذمة عبارة عن شغل الذمة بمال وجب بسبب من الاسباب و يطلق على المال الواجب في الذمة مجازا لانه يؤل الى المال في المال ثم الدين باعتبار السقوط و عدمه على قسمين الاول الدين الصحيح وهو الدين الثابت بحيث لا يسقط الا بالاداء او البراء كدين القرض و دين المهر و دين الاستهلاك و امثالها و الثاني الغير الصحيح و هو ما يسقط بغير الاداء و البراء بسبب آخر مطلقا مثل دين بدل الكتابة فانه يسقط

في لفظ المثقال و الاطباء يطلقونه على الوزن ايضا كما في بحر الجواهر من ان الدرهم نصف مثقال وخمسه وقيل ست دوانق انتهى و الاخير اصطلاح المحاسبين ايضا كما عرفت في لفظ المثقال * وفي المنتخب درهم شرعي را درهم بغلي نیز گویند زیرا که راس البغل نام ضرابی از عجم است که آنرا سکه زد و قدر آن درم در پهنای بقدر میان کف دست می باشد *

الدرخمي عند الاطباء هو مثقال واحد و عند البعض درهم * قال ابن هبل هو درهم و نصف * و قد اورد الاستاذ ابو الفرح بن هند في مفتاح الطب ان الدرهم يشبه ان يكون معربا عن الدرخمي و قد اورد فيه ايضا ان ما يحمله ثلاثة اصابع فهو درخميان و ان ما يحمله الكف فهو ست درخميات كذا في بحر الجواهر *

الادغام بالغين المعجمة هو في اللغة ادخال الشيء في الشيء و هو اما مصدر من باب الافعال كما ذهب اليه الكوفيون و اما مصدر من باب الافتعال على انه بتشديد الدال كما ذهب اليه البصريون و بالجملة بتخفيف الدال من عبارات الكوفيين و بتشديدها من عبارات البصريين كما في شرح اللباب في بحث العلم و في اصطلاح الصرفيين و القراء و هو الباء الحرف في مخرجه مقدار الباء الحرفين في مخرجهما كذا نقل عن جار الله و نقض بمدة مدبها مقدار الحرفين كالسما و ايضا المقصود من الادغام التخفيف و رفع الثقل فلو كان هو عبارة عن الالباء المذكور لعاد الى موضوعه بالنقض و لذا قيل ان الحرف المشدد زمانه اقصر من زمان الحرف الواحد فالاولى في تعريفه ما قيل من انه عبارة عن ادراج الحرف الاول في الثاني و الحرف الاول يسمى مدغما و الثاني مدغما فيه هكذا في شرح مراح الارواح و ضد الادغام الاظهار * **التقسيم** * الادغام ينقسم الى كبير و صغير فالكبير هو ما كان فيه المدغم و المدغم فيه متحركين سواء كانا مثليين او جنسين او متقاربين سمي به لانه يسكن الاول و يدغم في الثاني فيحصل فيه عملان فصار كبيرا * و قيل سمي به لكثرة وقوعه اذ الحركة اكثر من السكون * و قيل لما فيه من الصعوبة و الصغير هو ما كان فيه المدغم ساكنا فيدغم في الثاني فيحصل فيه عمل واحد و لذا سمي به كذا في الاتقان و شرح الشاطبي *

الدوام بالفتح و بالواو عند المنطقيين هو ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في جميع الازمنة يعني عدم انفكاك شيء عن شيء و الضرورة امتناع انفكاك شيء عن شيء فالدوام اعم من الضرورة و هو ثلاثة اقسام الاول الدوام الازلي و هو ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه ازلا و ابدا كقولنا كل فلان متحرك بالدوام الازلي و الثاني الدوام الذاتي و هو ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه مادام ذات الموضوع موجودة مطلقا كقولنا كل زنجي اسود دائما او مقيدا بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية او بنفي الدوام الازلي و الثالث الدوام الوصفي و هو ان يكون الثبوت او السلب مادام ذات الموضوع

الدلال بالفتح والتخفيف ناز وكريمة وحسن ودر اصطلاح سالكن اضطراب وقلق را گویند كه در جلوه محبوب از غایت عشق و ذوق باطن بسالك میرسد كذا في كشف اللغات *

الدرهم بالضم وفتح الميم المشددة و هو بئر كبير دمودى صنوبري الشكل احمر اللون مؤلم في الابتداء الدماميل و الدماميل الجمع كذا في بحر الجواهر و في الموجز هو من اجناس الخراج *

الدوالي بالفتح و بالواو هو اتساع عروق الساق و القدم لكثرة ما ينزل اليها من الدم السوداء و الدم الغليظ او البلغم اللزج و قد يكون في الصفن و يقال له دوالي الصفن و هي عروق خضر تمنع الحركة كذا في بحر الجواهر و الفرق بينه وبين داء الفيل قد مر في فصل الف *

فصل الميم * الدرهم بالكسر و سكون الراء المهملة و فتح الهاء و جاء كسر الهاء ايضا و ربما قالوا درهام و هو لغة اسم لمضروب مدور من الفضة و المشهور ان تدويره في خلافة الفاروق رضي الله عنه و كان قبله على شبه النواة بلا نقش ثم نقش في زمان ابن الزبير على طرف بكلمة من الله و على آخر بالبركة ثم غير الحجاج فنقش بسورة الاخلاص * و قيل باسمه * و قيل غير ذلك * و اختلف في وزنه على عهده صلى الله عليه و سلم انه وزن عشرة او تسعة او ستة او خمسة اى كل عشرة دراهم خمسة مثاقيل و هو الاصح ثم انتقل على عهد عمر رضي الله تعالى عنه الى وزن سبعة اى كل عشرة منها سبعة مثاقيل فكل درهم سبعة اعشار مثقال اى نصف مثقال و خمس مثقال فالدرهم الواحد على وزن سبعة اربعة عشر قديرا هي سبعون شعيرة و على هذا فالمثقال مائة شعيرة و هذا الوزن هو المعتبر في الزكاة كذا في جامع الرموز في كتاب الزكاة و فيه في كتاب الطهارة في فصل تطهير الانجاس الدرهم ههنا اى في تطهير النجاسات غير الدرهم في الزكاة فان المراد منه ههنا مثقال في النجس الكثيف اى ماله جرم و قدر عرض مقعر الكف * و قيل قدر الكف في النجس الرقيق اى ما لا جرم له و فسر محمد راج قدر الدرهم في النوادر بما يكون قدر عرض الكف و في كتاب الصلوة بالمثقال فوفق الفقيه ابو جعفر بان المراد بالعرض تقدير ما لا جرم له و بالمثقال ماله جرم و اختاره عامة المشائخ و هو الصحيح لكن في البيع الفاسد من النهاية لوصلى و معه شعر الخنزير و هو زائد على قدر الدرهم وزنا عند بعضهم و بسطا عند آخرين لم يجز عند ابي يوسف خلافا لمحمد و في فتاوى الدينار قال الامام خواهر زاده الخمر تمنع الصلوة و ان قلت بخلاف سائر النجاسات هذا و في الكرماني الدرهم المقدرة به اكبر من القدر الموجود في ايدى الناس في كل زمان لان هذا اوسع و ايسر فتختلف دراهم النجاسة باختلاف اعتبار اهل الزمان انتهى كلام جامع الرموز و بالجملة الدرهم في اللغة اسم لمضروب مدور من الفضة و في الشرع يطلق على وزن ذلك المضروب في الزكاة و على وزن او سطح في باب النجاسة على قياس الدينار فانه يطلق لغة على المضروب و شرعا على وزن ذلك المضروب و قد سبق ما يتعلق بهذا

وانما الدليل ما يستلزم الحكم وهو وجود السبب الخاص او وجود المانع او عدم الشرط المخصوص * وقيل هو دليل اذ لا معنى للدليل الا ما يلزم من العلم به العلم بالممدلول و قولنا وجد السبب فوجد الحكم ونحوه بحيث يلزم من العلم به العلم بالممدلول غاية ما في الباب ان احدى مقدمتيه وهو انه وجد السبب يفتقر الى بيان والقائلون بانه دليل اختلفوا فقيل هو استدلال مطلقا لانه غير النص والاجماع والقياس * وقيل هو استدلال ان ثبت وجود السبب او المانع او فقد الشرط بغير هذه الثلاثة والافهم من قبيل ما ثبت به وليس باستدلال بل نص ان ثبت به واجماع ان ثبت به وقياس ان ثبت به وهذا هو المختار لان حقيقة هذا الدليل هو ان هذا حكم وجد سببه و كل حكم وجد سببه فهو موجود و الكبرى بيئة فيكون مثبت الحكم هو ما ثبت به الصغرى فان كان غير النص والاجماع والقياس كان مثبت الحكم غيرها فيكون استدلالا وان كان احدها كان هو مثبت الحكم فلم يكن استدلالا * اعلم انه اختلف في انواع الاستدلال والمختار انه ثلاثة الاول التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة و الا كان قياسا و حاصله الاقيسة الاستثنائية والثاني استصحاب الحال والثالث شرع من قبلنا * وقالت الحنفية والاستحسان ايضا * وقالت المالكية والمصالح المرسلة ايضا * وقال قوم انتفاء الحكم لانتفاء مدركه * ونفى قوم شرع من قبلنا * وقوم الاستصحاب * وقال الامدي منها قولهم وجد السبب او المانع او فقد الشرط ومنها انتفاء الحكم لانتفاء مدركه ومنها الدليل المؤلف من اقوال يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر ثم قسمه الى الاقتراضي والاستثنائي وذكر الاشكال الاربعة وشروطها وضروبها والاستثنائي بقسميه والمنفصل باقسامه الثلاثة ثم قال ومنها استصحاب الحال انتهى * ثم اعلم انه قد عرف الاستدلال في شرح العقائد بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول او من المعلول على العلة وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني باسم الاستدلال * وقال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد والاولى ان يفسر باقامة الدليل ليشتمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل انتهى وبالجمل فتعريفه بالنظر في الدليل يختص بمذهب الاصوليين و المتكلميين و تعريفه باقامة الدليل يشتمل مذهب المنطقيين ايضا وفي كشف البرزدي الاستدلال هو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل بالعكس * وقيل مطلقا وبهذا المعنى قيل الاستدلال بعبارة النص و اشارة النص ودلالة النص واقتضاء النص انتهى اذ النص علة و مؤثر و اثره و معلوله الحكم كما لا يخفى وبالنظر الى المعنى الاول وقع في الرشيدية ان المدعي ان شرع في الدليل الاتي يسمى مستدلا انتهى اذا الدليل الاتي هو الذي يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة كما عرفت و التعليل الانتقال من المؤثر الى الاثر و يسمى ذلك الدليل دليلا لميا وقد يطلق المستدل على المعلل وهو الشارع في الدليل الممي وقد يطلق المعلل على المستدل كما ستعرف في لفظ الدعوى *

في عبارة بعضهم تثليث القسمة بطور صحيح فقليل مقدمات الدليل القريبة قد تكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد تكون نقلية محضة كقولنا تارك المأمور به عاص بقوله تعالى اف عصيت امري و كل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون بعضها مأخوذا من النقل وبعضها مأخوذا من العقل لا من النقل فيشتمل المأخوذة من الحس كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك المأمور به عاص فان المقدمة الاولى يحكم بها العقل ولوبواسطة الحس ولا يتوقف على النقل فلا باس ان يسمى هذا القسم الاخير بالمركب ثم المطالب التي تطلب بالدليل ثلثة اقسام احدها ما يمكن عند العقل اى لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه نحو جلوس الغراب الآن على المنارة فهذا المطالب لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده او بعدمه الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال المعاد وثانيها ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع تعالى ونبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فهذا المطالب لا يثبت الا بالعقل لانه لو ثبت بالنقل لزم الدور لان كلا واحد منهما يتوقف على الآخر وثالثها ما عدا هما كالحديث اذ يمكن اثبات الصانع بدونه بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما مرسل للرسول ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم وهذا المطالب يمكن اثباته بالعقل وكذا بالنقل ثم اعلم انهم اختلفوا في افادة النقلية اليقين * فقليل لا يفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة * وقيل قد يفيد بقرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات وهو الحق وتفصيله في شرح المواقف *

الاستدلال في اللغة طلب الدليل وفي عرف الاصوليين يطلق على اقامه الدليل مطلقا من نص او اجماع او غيرهما وعلى نوع خاص منه ايضا فقليل هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس ولا يتوهم ان هذا التعريف بالمساوي في الجلاء والخفاء بسبب كونه تعريف بعض انواع منه ببعض بل ذلك تعريف للمجهول بالمعلوم بسبب سبق العلم بالانواع المذكورة في التعريف ان قد علم تعريف كل من النص والاجماع والقياس في موضعه * وقيل مكان قولنا ولا قياس ولا قياس علقه فيدخل في الحد القياس بنفي الفارق المسمى بتنقيح المناط وبالقياس في معنى العمل وكذا يدخل قياس التلازم المسمى بقياس الدلالة لان نفي الاخص لا يوجب نفي الاعم فالتعريف المأخوذ به هو الاول اى نفي الاعم لانه اخص هكذا في العضدي وحاشيته للمحقق التفقازاني وبالجملة فالاستدلال في عرفهم يطلق على اقامة الدليل مطلقا وعلى اقامة دليل خاص فقليل هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وهو المأخوذ به وقيل هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس علقه * ثم في العضدي وحاشيته المذكورة ما حاصله ان الفقهاء كثيرا ما يقولون وجد السبب فيوجد الحكم او وجد المانع او فقد الشرط فيعدم الحكم * فقليل هذا ليس بدليل انما هو دعوى دليل فهو بمثابة قوله وجد دليل الحكم فيوجد الحكم ولا يكون دليلا ما لم يعين

او بحيث يختص بالقياس او بحيث يختص بالقياس البرهاني هو القضيتان مع هيئة الترتيب العارضة لهما لا غير
 فالمعنيان المصطلحان متباينان صدقا ومن زعم تساويهما في الوجود بشرط النظر في المعنى الاصولي لزمه
 القول بوجوده اى بوجود المعنى الاصولي في الكواذب * والحاصل ان الدليل عند الاصوليين على اثبات الصانع
 العالم مثلا وكذا قولنا العالم حادث وقولنا وكل حادث فله صانع وعند المنطقيين مجموع قولنا العالم حادث
 وكل حادث فله صانع هكذا ذكر السيد السند في حاشية العنبري * أعلم انه ذكر في بعض شروح
 هداية النحر في الخطبة الدليل في اللغة الهادي والمرشد وفي الاصطلاح هو الذي يلزم من العلم به العلم
 بشيء آخر وعند الفلاسفة عبارة عن مجموع الاقول التي يؤدي تصديقها الى تصديق قول وراء تلك
 المجموع وعند الاصوليين عبارة عما يستدل بوقوعه وبشيء آخر من حالاته على وقوع غيره وعلى شيء من
 اوصافه على ما صرحوا في موضعه وعند المتكلمين هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم
 بمطلوب خبري وعند المنطقيين قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر وهو قياس واستقراء وتمثيل
 ويراد به الحجة انتهى أقول وفيما ذكره نظر فان قوله وفي الاصطلاح ان اراد به اصطلاح النجاة بقريضة ان
 الكتاب في علم النحر فلا نسلم ان للنجاة اصطلاحا منفردا في هذا اللفظ مع انك قد عرفت ان مرجع
 ذلك التعريف اما الى اصطلاح اهل الميزان او الى اصطلاح المتكلمين او اهل الاصول وان اراد به اصطلاح
 العلماء بمعنى انهم جميعا يعرفون بهذا التعريف وان اختلف وجهه فلا يفيد كثير فائدة وايضا لا خفاء في
 ان محصل التعريف المنقول عن الفلاسفة هو ان الدليل بمعنى الموصل الى التصديق قياسا كان او غيره
 وقد عرفت ان هذا المعنى من مصطلحات اهل الميزان فلا يعرف للفلاسفة اصطلاحا منفردا بل الظاهر
 انهم يوافقون في هذا لا اهل الميزان * وايضا محصل التعريف المنقول عن الاصوليين هو ان الدليل ما
 يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقد عرفت انه لا فرق في الاصطلاح بينهم وبين
 المتكلمين لا في هذا التعريف الاعم ولا في التعريف الاخص الذي نسبته ذلك الشارح الى المتكلمين
 فالتعويل على ما ذكرناه سابقا * **التقسيم** * قال المتكلمون الدليل اما عقلي بجميع مقدماته قريبة
 او بعيدة او نقلي بجميعها او مركب منهما والاول هو الدليل العقلي المخصوص الذي لا يتوقف على السمع
 اصلا والثاني النقلي المحض وهذا لا يتصور ان صدق المخبر لا بد منه حتى يفيد العلم وانه لا يثبت الا
 بالعقل والثالث اى المركب منهما هو الذي يسميه معاشر المتكلمين بالنقلي لتوقفه على النقل في
 الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركب من العقلي والنقلي هذا هو التحقيق
 ولا يخفى ان هذا التقسيم اذا اريد بالدليل المقدمات المترتبة فلا غبار عليه لكن لا يمكن تطبيقه على
 مذهب المتكلمين اما اذا اريد به مأخذها كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلا معنى له
 فطريق القسمة ان استلزامه للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلي والا فنقلي كذا في شرح المقاصد ووقع

الآخر * أقول أما وجه تطبيق هذين التعريفين المذكورين للدليل على مذهب المتكلمين والاصوليين فبان يراد بالقولين القولان الغير المرتبين ويراد بالتكون والاستلزام ما يكون بالنظر الصحيح في انفسهما فيكون هذان التعريفان تعريفين لاحد قسمي الدليل عندهم وهو المركب وأما وجه تطبيق تعريف الدليل بانه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى آخره فبان يراد بلفظ ما المقدمات المأخوذة مع الترتيب كانه قيل الدليل مقدمات مترتبة يتوصل بها بسبب النظر الصحيح فيها اي بسبب ترتيبها الى المطلوب الخبري هذا ما عندي وعرف الدليل ايضا بما يلزم من العلم به العلم بشيئ آخر والمراد بالعلم التصديق مطلقا او اليقيني بقربة ان الدليل لا يطلق اصطلاحا الا على الموصل الى التصديق المقابل للمعرف فخرج المعرف بالنسبة الى المعرف والملزوم بالنسبة الى اللازم فان تصور الملزوم يستلزم تصور اللازم لا التصديق به والمراد بلزومه من آخر كونه حاصلا منه بان يكون علة له بطريق جري العادة او التوليد او الاعداد بقربة كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيئ وبين اللازم من الشيء فتخرج القضية المستلزمة لقضية أخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المستنتجة منها سواء كانت بديهية او كسبية لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بيئا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وحيث لا لزوم لاختفاء ان الخفاء انما يتصور بعد وجود اللزوم واجيب بان تفتن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تفتن كيفية الاندراج ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول وايضا يرد عليه المقدمات التي تحس منها النتيجة وهي بعينها واردة على تعريفه السابق وهو قولان فصاعدا يستلزم عنه قول آخر اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقربة ان التعريف للدليل فحينئذ لا انتقاض لفقدان النظر لانه عبارة عن الحركتين والحركة الثانية مفقودة في الحس ثم هذا التعريف اوفق باصطلاح المنطقيين سواء اريد بالعلم التصديق مطلقا او اليقيني لان لزوم العلم بشيئ آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو في المقدمات مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب ويمكن تطبيقه على مذهب المتكلمين والاصوليين ايضا بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في احواله يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث فله صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع هذا خلاصة ما في الخيالي وحاشيته للمولوي عبد الحكيم * تنبيه * قد علم مما سبق ان الدليل عند الاصوليين والمتكلمين سواء اخذ بحيث يعم القطعي والظني او بحيث يخص بالقطعي او بحيث يخص بالبرهان الانبي ينقسم الى قسمين المقدمات متفرقة او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب والمفردات وان الدليل عند المنطقيين سواء اخذ بحيث يعم القياس وغيره

ذلك * قيل انما وصف القول بالآخر ليخرج عنه مجموع آية قضيتين اتفقتا فانه يستلزم احدهما وهذا لا يصح
ههنا ان لا تكون عنه احدهما * ولما اعتبر حصول القول الآخر سواء كان لازما بيذا او غيريين او لا يكون لازما
يتناول الحد الامارة وغيرها لانه يجمع التمثيل والاستقراء والقياس البرهاني والجدلي والخطابي
والشعري والمغالطي وعلى الثاني عرف بانه قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا آخر ان هذا يختص
بالقياس البرهاني ان غير البرهان لا يستلزم لذاته شيئا آخر لانه لا علاقة بين الظن وبين شيء
يستفاد هو منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يوصل منه اليه كالغيم الرطب يكون اماراة للمطر ثم
يزول ظن المطر بسبب من الاسباب مع بقاء الغيم بحاله فان قيل قد اطبق جمهور المنطقيين على
اعتبار قيد الاستلزام في تعريف القياس وجعلوه مع ذلك شاملا للصناعات الخمس اجيب بانهم
زادوا قيذا آخر هو تقدير تسليم مقدماته فالاستلزام في الكل انما هو على ذلك التقدير واما بدونه
فلا استلزام الا في البرهان وفساده ظاهر لان التسليم لا مدخل له في الاستلزام فان تحقق اللزوم لا يتوقف
على تحقق الملزوم ولا اللازم ويجيء ايضا في لفظ القياس مع بيان فائدة قيد تقدير التسليم هكذا ذكر
السيد السند في حاشية العصري والظاهر ان هذا التعريف شامل للصناعات الخمس مرادف
للقياس ويؤيده ما ذكر الهداد في حاشية الكافية في تقسيم الكلمة الى الاسم واخويه من ان الدليل
والقياس في اصطلاح المنطقيين بمعنى واحد وهو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزمت عنها لذاتها
قول آخر انتهى نعم قد يطلق الدليل عندهم على معنى اخص ايضا وهو البرهان كما عرفت ولكن
هذا التعريف ليس تعريفا له وان ذكره في تعريفه * قيد وفي هذا التعريف الثاني بحث
وهو ان فيضان النتيجة بطريق العادة عند الاشاعة ولا استلزام ذاتيا هناك ان لا مؤثر الا الله سبحانه
فان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر صح التعريف الثاني
على راي اصحابه دون الواقع بخلاف الاول فانه صحيح مطلقا ان لم يذكر فيه الاستلزام الذاتي وان حمل
على الدوام والامتناع العادي فقد عدل به عن ظاهره انتهى يعني ان هذا التعريف صحيح عند من
عرفه به غير صحيح بحسب الواقع ونفس الامر ان اريد بالاستلزام الذاتي ما هو المتبادر منه او معدول به
عن ظاهرة ان حمل الاستلزام الذاتي على الدوام فلا يخلو عن الاضطراب اقول صحة التعريف يكفي فيها
انطباقه على مذهب من يقول به وكونه غير مطابق للواقع لا يضره في صحته كما لا يخفى ولذا قال
المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي ان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا لا يصح
التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد به امتناع الانفكاك في الجملة عقليا كان او عاديا
يصح على راي الاشاعة ايضا انتهى لكن بقي ههنا شيء وهو ان الدليل باصطلاح المنطقيين والحكماء
يبين الدليل باصطلاح المتكلمين والاصوليين فما عرفه به احد الفريقين كيف ينطبق على مذهب الفريق

ويحصل منهما المطلوب الخبري كالعالم فانه دليل على وجود الصانع اذا نظر في احواله كالحادث بان يقال العالم حادث وكل حادث فله صانع والمقدمات المتفرقة و المترتبة الغير المأخوذة مع الترتيب اذا نظر في انفسها بان ترتب ترتيبا صحيحا مستجمعا لشروط الانتاج يتوصل بها الى المطلوب الخبري وبالجملـة فـقوله النظر في نفسه يتناول التصورات المتعددة متفرقة او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب و المقدمات متفرقة او مترتبة كذلك وقوله و النظر في احواله يتناول المفرد فقط فعلم من هذا ان الدليل عندهم قسمان مفرد و مركب و هو المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب و اما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فهي خارجة عن تعريف الدليل عندهم و اما عند المنطقيين فهي الدليل لا غير فاقول اذا تناول النظر ما يتناول النظر في نفسه و النظر في احواله فيتناول التعريف التصورات المتعددة متفرقة كانت او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب و المقدمات متفرقة او مترتبة كذلك اما اذا اخذت مع الترتيب فهي خارجة عن التعريف لاستحالة النظر فيها اذا النظر هو الترتيب و كذا يتناول المفرد الذي من شأنه اذا نظر في احواله يؤمل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه ايضا يسمى عندهم دليلا رعاية لظاهر ماورد به النصوص فانها ناطقة بكون السموات والارض وما فيها ادلة وبالجملـة لو لم يرد العموم فان خص بالنظر في نفسه خرج المفرد مع انه دليل عندهم وان خص بالنظر في احواله خرج المعروف مطلقا بهذا القيد اذ لا يقع الترتيب في احواله فيلزم استدراك قيد الخبري فلا بد من التعميم فاذا عم النظر ظهر تناوله للجميع وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة و صورة اذ الفاسد ليس في نفسه سببا للتوصل ولا آله وان كان قد يفضي اليه فذلك افضاء اتفاقي فلو لم يقيد واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها و ان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاقد في ذلك و الحكم بكون الافضاء في الفاسد اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير به بعضها وسيلة الى بعض او يخص بفساد الصورة او بوضع ما ليس بدليل مكانه و تقيد المطلوب بالخبري لا خراج المعروف ولو قيد المطلوب بالتصور يصير تعريفا للمعرف وان جرد عن القيد ين يصير حدا للمشارك بينهما اعنى الموصل الى المجهول المسمى بالطريق عندهم * وعند المنطقيين له معنيان ايضا احدهما اعم من الثاني كما ذكر السيد الشريف في حاشية العنودي الاول الموصل الى التصديق قياسا كان او تمثيلا او استقراء و الثاني القياس البرهاني وعلى الاول عرف بانه قولان فصاعدا يكون عنه قول آخر والمراد بالقولين قضيتان معقولتان او ملفوظتان فان الدليل كالقول و القضية يطلق على المعقول و المسموع اشتراكا او حقيقة و مجازا * و قيل اي مركبان * ويخرج بقوله يكون عنه قول آخر قولان فصاعدا من المركبات التقيدية او منها و من التامة كما يخرج قولان من التامة اذا لم يشتركا في حد اوسط و انما قال فصاعدا ليشتمل القياس المركب * وفي توحيد الضمير و تذكيره في عنه تنبيه على ان الهيئة لها مدخل في

القطعي والظني وهذا المعنى هو المعتبر عند الأكثر والثنائي الاخص هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وهذا يخص بالقطعي وهو القطعي المسمى بالبرهان * و العلم بمعنى اليقين على اصطلاح المتكلمين والاصوليين والظني يسمى اشارة هكذا ذكر السيد الشريف في حاشية العضدية وهكذا اصطلاح المتكلمين كما في المواقف و شرحه الا انه ذكر له معان ثلثة حيث قال الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب فان كان المطلوب تصورا سمي طريقه معرفا وان كان تصديقا سمي طريقه دليلا * وهو اي الدليل بالمعنى المذكور يشتمل الظني الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى الظن بالمطر والقطعي الموصل الى القطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع وقد يخص الدليل بالقطعي ويسمى الظني اشارة وقد يخص الدليل ايضا مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة ويسمى برهانا انبيا ويسمى عكسه وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا وبرهانا لميا والدليل عند الميزانيين منقسم الى القياس والاستقراء والتمثيل لان الدليل لا يخلو اما ان يكون على طريق الانتقال من الكل الى الكل او الى الجزئي فيسمى برهانا وقياسا او من الجزئي الى الكل فيسمى استقراء او من الجزئي الى الجزئي فيسمى تمثيلا هكذا في حواشي السلم * وذكر المحقق التفتازاني في حاشية العضدي انه قال الامدي اما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو الناصب للدليل * وقيل الذاكر له وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد وهو المسمى دليلا في عرف الفقهاء سواء اوصل الى علم او ظن والاصوليون يفرقون فيخصون الدليل بما يوصل الى علم والامارة بما يوصل الى ظن فحده عند الفقهاء ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وعند الاصوليين ما يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري ثم قال المحقق التفتازاني والا قرب ان اصطلاح الاصول ما ذكره الشارح اي شارح مختصر الاصول وهو عضد الملة والدين و بعد هذا فنشرع في شرح التعريف للدليل بالمعنى الاول فانه يكفيك فنقول اعتبر امكان التوصل اذ الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل فانه لا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجود التوصل يخرج عن التعريف ما لم ينظر فيه احد ابدا والامكان ان اريد به الامكان الخاص يختص التعريف بمذهب الاشعري وان اريد به الامكان الجامع للوجوب والفعل فيشتمل التوصل عادة كما هو مذهب اهل السنة والتوصل توليدا كما هو مذهب المعتزلة والتوصل اعدادا كما هو مذهب الحكماء والتوصل لزوما كما هو مذهب الرازي يصح التعريف على جميع المذاهب المذكورة وحيث كان التوصل اعم من ان يكون الى علم او ظن يتناول التعريف القطعي والظني والمراد بالنظر فيه ما يتناول النظر في نفسه والنظر في احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته للمحكوم عليه وترتب مقدمتان احدهما من الوسط والمحكوم عليه وثانيتهما من الوسط والحال المطلوب اثباته

الارادة التي هي شرط اعم من الارادة بحسب نفس الامر ومن الارادة بحسب الظاهر فظهر ان الدلالة تتوقف على الارادة مطلقا مطابقة كانت او تضمننا او التزاما وجعل المطابقة مخصوصة به تصرف من القاصر بسوء فهمه كذا في الاطول * و بالجملة فاهل العربية يشترطون القصد في الدلالة فما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولاً للفظ عندهم فان الدلالة عندهم هي فهم المراد لا فهم المعنى مطلقا بخلاف المنطقيين فانها عندهم فهم المعنى مطلقا سواء ارادة المتكلم اولا وقيل ليس المراد ان القصد معتبر عندهم في اصل الدلالة حتى يتوجه ان الدلالة ليست الا فهم المعنى من اللفظ بل انها غير معتبرة اذا لم يقارن القصد فكانه لا يكون مدلولاً عندهم فعلى هذا يصير النزاع لفظيا في اعتبار الارادة في الدلالة وعدم اعتبارها هكذا في حواشي المختصر في بيان مرجع البلاغة في المقدمة *

دلالة النص عند الاصوليين هي دالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة من اللفظ ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى كذا في التوضيح و تسمى بفحوى الخطاب و بحسن الخطاب ايضا و يجيى في لفظ النص في فصل الصاد من باب النون *

الدال بالتشديد هو الشيء الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وقد يسمى بالدليل ايضا كما يستفاد من الطبيي و قال الصادق الحلواني في حاشيته المتبادر من الدليل عند الاطلاق هو الدليل المصطلح المرادف للحجة لاسيما عند تعريفه بما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر اذ هو المشتهر بهذا التعريف فلا يتبادر الذهن منه الى الدال و ايضا استعمال المدلول في مقابلة الدليل غير شائع انما الشائع استعمال النتيجة في مقابلته واستعمال المدلول في مقابلة الدال و كانه اراد بالدليل الدليل اللغوي المرادف للدال الاعم من الدليل المصطلح * و الدال عند الاطباء علامة يستدل بها على امر حاضر مثل حرارة الملمس في الحمى كذا في بحر الجواهر *

المدلول هو ما يلزم من العلم بشيء آخر العلم به *

الدليل لغة المرشد وهو الناصب والذاكر وما به الارشاد فيقال الدليل على الصانع هو الصانع لانه نصب العالم دليلا على نفسه او العالم بكسر اللام لانه الذي يذكر للمستدلين كون العالم دليلا على الصانع او العالم بفتح اللام لانه الذي به الارشاد كما في العضدي * وعند الاطباء هو العلامة كما يستدل من حمرة القارورة على غلبة الدم ومن صفرة النار فجية على الصفراء كذا في السديدي شرح الموجز * وفي بحر الجواهر الدليل هو علامة يهتدي بها الطبيب الى المرض وقد يطلق على القارورة لانه يهتدي بها اليه و انما خص الاطباء البول بالدليل تنبيها على ان له مدخلا عظيما في الاستدلال على احوال البدن انتهى *

و عند المنجمين هو المزاعم كما يجيى في ميم باب الزاء المعجمة * و عند الاصوليين له معنيان احدهما اعم من الثاني مطلقا فالاول الاعم هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وهو يشتمل

واجيب ان قيد الحيثية معتبر اى من حيث انه تمام ما وضع له او جزؤه او لازمه * وهذا وان يدفع الخلل في الحد لكنه يختل به ما اشتهر فيما بينهم ان تقسيم الدلالة الوضعية الى الاقسام الثلاث تقسيم عقلي يجزم العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة بالانحصار ولا يجوز قسما آخر كيف و دلالة اللفظ الموضوع لمجموع المتضايقين على احدهما بواسطة انه لازم جزء آخر ليست دلالة على الجزء من حيث انه جزء بل من حيث انه لازم جزء آخر فلا يكون تضمنا ولا التزاما لانه ليس بخارج فخرجت القسمة عن ان تكون عقلية بل عن الصحة لانتفاء الحصر و يختل ايضا اشتراط اللزوم الذهني لان اعتبار اللزوم في مفهومه يجعل هذا الاشتراط لغوا محضا فان قلت المعتبر في مفهومه مطلق اللزوم و البيان لاشتراط اللزوم الذهني قلت يجب ان يعتبر في المفهوم اللزوم الذهني لان مطلق اللزوم لا يصلح ان يكون سببا لدلالة اللفظ على الخارج و الا لكان اللازم الخارجي مدولا * قال و نحن نقول دلالة اللفظ باعتبار كل وضع للفظ على انفراده اما على تمام ما وضع له او على جزئه او على الخارج عنه اذ المعنى الوضعي باعتبار الوضع الواحد لا يمكن ان يكون الا احدها فالحصر عقلي و التعريفات تامة و الاشتراط مفيد فهذا مراد القوم في مقام التقسيم ولم يتنبه المتأخرون فظنوا التعريفات مختلفة فاصلحوها بزيادة قيود و اخلوا اخلا كثيرا * فائدة * المنطقيون اشترطوا في دلالة الالتزام اللزوم الذهني المفسر بكون المسمى بحيث يستلزم الخارج بالنسبة الى جميع الازهان و بالنسبة الى جميع الازمان لاشتراطهم اللزوم الكلي في الدلالة كما سبق و اهل العربية والاصول و كثير من متأخري المنطقيين و الامام الرازي لم يشترطوا ذلك فالمعتبر عندهم مطلق اللزوم ذهني كان او خارجيا لاكتفائهم باللزوم في الجملة في الدلالة * فائدة * دلالة الالتزام مبهورة في العلوم و التحقيق ان اللفظ اذا استعمل في المدلول الالتزامي فان لم يكن هناك قرينة صارفة عن المدلول المطبقي دالة على المراد لم يصح اذ السابق الى الفهم هو المدلول المطبقي اما اذا قامت قرينة معينة للمراد فلاخفاء في جوازه غايته التجوز لكنه مستفيض شائع في العلوم حتى ان ائمة المنطقيين صرحوا بتجويزه في التعريفات نعم انها مبهورة في جواب ما هو اصطلاحا بمعنى انه لا يجوز ان يذكر فيه ما يدل على المسئول عنه او على اجزائه بالالتزام كما لا يجوز ذكر ما دلالة على المسئول عنه بالتضمن لاحتمال انتقال الذهن الى غيره او غير اجزائه فلا تتعين الماهية المطلوبة و اجزائها بل الواجب ان يذكر ما يدل على المسئول عنه مطابقة و على اجزائه اما بالمطابقة او بالتضمن فالالتزام مبهور كلا و بعضا و المطابقة معتبرة كلا و بعضا و التضمن مبهور كلا معتبر بعضا كذا في شرح المطالع * فائدة * قيل الدلالة لا تتوقف على الارادة لانا قاطعون باننا اذا سمعنا اللفظ و كنا عالمين بالوضع نتعقل معناه سواء ارادة الالفاظ اولا ولا نعني بالدلالة سوى هذا و الحق التوقف لان دلالة اللفظ الوضعية انما هي بتذكر الوضع و بعد تذكر الوضع يصير المعنى مفهومنا لتوقف التذكر عليه فلا معنى لفهمه الا فهمه من حيث انه مراد المتكلم و التفات النفس اليه بهذا الوجه نعم

بقي ان الدلالة ليست كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق بل كونه بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع عند حضور اللفظ عنده سواء كان بسماعه او بمشاهدة الخط الدال عليه ان يتذكره فالصحيح الاخصر ان يقال هي فهم العالم بالوضع المعنى من اللفظ * تقسيم الدلالة الوضعية في الاطول مطلق الدلالة الوضعية أما على تمام ما وضع له وتسمى دلالة المطابقة بالاضافة وبالدلالة المطابقة بالتوصيف ايضا كدلالة الانسان على مجموع الحيوان الناطق وأما على جزئه اى جزء ما وضع له وتسمى دلالة التضمن بالاضافة وبالدلالة التضمنية بالتوصيف ايضا كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق وأما على خارج عنه اى عما وضع له وتسمى دلالة الالتزام والدلالة التزامية ايضا كدلالة الانسان على الضاحك الا انهم خصوا هذا التقسيم بدلالة اللفظ الموضوع لان الدلالة الوضعية الغير اللفظية على الجزء او الخارج في مقام الافادة غير مقصودة في العادة لانه لا يستعمل الخط ولا العقد ولا الإشارة في جزء المعنى ولا لازمه وكذا دلالة الخط على اجزاء الخط موضوعة بازاء جزء ما وضع له الكل لا محالة ولفظ التمام انما ذكر لان العادة ان يذكر التمام في مقابلة الجزء حتى كانه لا تحسن المقابلة بدونه * وهذه الاسماء على اصطلاح اهل الميزان * واما اهل البيان فيسمون الاولى اى ما هو على تمام ما وضع له دلالة وضعية لان مذهب الوضعية فقط و يسمون الآخرين دلالة عقلية فالدلالة العقلية عندهم هي الدلالة على غير ما وضع اللفظ له وانما سميتا بهما لانه انضم فيهما الى الوضع امران عقليان وهما توقف فهم الكل على الجزء وامتناع انفكاك فهم الملزوم عن اللازم فالدلالة الوضعية لها معنيان احدهما اعم مطلقا من المعنى الآخر والدلالة العقلية لها معنيان متباينان * وصاحب مختصر الاصول قد خالف التقسيم المشهور فقسم الدلالة اللفظية الوضعية الى قسمين لفظية وهي ان ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى وهي دلالة واحدة لكن ربما تضمن المعنى الواحد جزئين فيفهم منه الجزآن وهو بعينه فهم الكل فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الجزئين ذاتا بل بالاعتبار و الاضافة فهي بالنسبة الى كمال معناها تسمى دلالة مطابقة و الى جزئه تسمى دلالة تضمنية و غير لفظية وتسمى عقلية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى معناه ومن معناه الى معنى آخر وهذا يسمى دلالة التزام وان شئت توضيح هذا فارجع الى العضدي و حواشيه ثم قال صاحب الاطول ويرد على التقسيم ان اللفظ قد يراد به نفسه كما يقال زيد علم و حينئذ يصدق على دلالة على نفسه دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وعلى دلالة على جزئه دلالة على جزء ما وضع له وعلى دلالة على لازمه دلالة على خارج عنه مع انها لا تسمى مطابقة ولا تضمننا ولا التزاما و الجواب ان من قال بوضع اللفظ لنفسه جعل ذلك الوضع ضميا والمتبادر من اطلاقه الوضع القصدي ومن لم يقل بدلالة اللفظ على نفسه ولا باستعماله ووضعه له وهو التحقيق وان كان الاكثرون على خلافه فلا اشكال و ههنا سوال مشهور وهو ان تعريف كل من الدلالات الثلاث يفتقض بالآخر اذ يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين الكل و الجزء و بين الملزوم واللازم

الدلالة الطبيعية في اللفظية كما اختاره السيد الشريف منقوض بدلالة الحمرة على الخجل و الصفرة على الوجل وحركة النبض على المزاج المخصوص منها قال المولوي عبد الحكيم و لعل السيد الشريف اراد ان تحققها للفظ قطعي فان لفظة ا ح لا تصدر عن الوجد و كذا الاصوات الصادرة عن الحيوانات عند دعاء بعضها بعضا لا تصدر عن الحالات العارضة لها بل انما تصدر عن طبيعتها بخلاف ما عدا اللفظ فانه يجوز ان تكون تلك العوارض منبثقة عن الطبيعة بواسطة الكيفيات النفسانية و المزاج المخصوص فتكون الدلالة طبيعية و يجوز ان تكون آثار النفس تلك الكيفيات و المزاج المخصوص فلا يكون للطبيعة مدخل في تلك الدلالة فتكون عقلية . قال الصادق الحلواني في حاشية الطيبي وقد يقال الظاهر ان تسمية الدال بمدخلية الطبع طبيعية على قياس اخويها لا طبيعية و يجاب بان الطبع مخفف الطبيعة فروع في النسبة حال الاصل . و الدالة الوضعية دالة يجد العقل بين الدال و المدلول علاقة الوضع ينتقل لاجلها منه اليه و الحاصل انها دالة يكون للوضع مدخل فيها على ما ذكرنا فتكون دالة التضمن و الالتزام وضعية و كذا دالة المركب ضرورة ان لوضاع مفرداته دخلا في دلالة اللفظ على المعنى المجازي داخل في الوضعية لانها مطابقة عند اهل العربية لان اللفظ مع القرينة موضوع للمعنى المجازي بالوضع الذوقي كما صرحوا به و اما عند المنطقيين فان تحقق اللزوم بينهما بحيث يمتنع الانفكاك فهي مطابقة و الا فلا دالة على ما صرح به السيد الشريف في حاشية شرح المطالع . و المبحوث عنها في العلوم هي الدلالة الوضعية اللفظية و هي عند اهل العربية و الاصول كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم المعنى منه للعلم بالوضع و عند المنطقيين كونه بحيث كلما اطلق فهم المعنى للعلم بالوضع و تعريفها بفهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ليس كما ينبغي لان الفهم صفة السامع و الدالة صفة اللفظ فلا يصدق التعريف على دالة ما و اجيب باننا لا نسلم انه ليس صفة اللفظ فان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ ان فهمه منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدالة مفردة يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ كالدال و فهم المعنى من اللفظ و ان فهمه منه مركب لا يمكن اشتقاقه منه الا برابط مثل ان يقال اللفظ من فهم منه المعنى الآتري الى صحة قولنا اللفظ متصف بان فهم المعنى منه كما انه متصف بالدالة نعم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى اوضح في المقصود فاختياره احسن و اولى و اجيب ايضا بان ههنا امورا اربعة الاول اللفظ و الثاني المعنى و الثالث الوضع و هو اضافة بينهما اى جعل اللفظ بازاء المعنى على معنى ان المخترع قال اذا اطلق هذا اللفظ فافهموا هذا المعنى و الرابع اضافة ثانية بينهما عارضة لهما بعد عروض الاضافة الاولى و هي الدالة فاذا نسبت الى اللفظ قيل انه دال على معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع عند اطلاقه و اذا نسبت الى المعنى قيل انه مدلول هذا اللفظ بمعنى كون المعنى من فهمه عند اطلاقه و كلا المعنيين لازمان لهذه الاضافة فامكن تعريفها بايهما كان .

تحقق الدال في نفس الامر تحقق المدلول فيها مطلقا سواء كان استلزام المدلول للعلة كاستلزام الدخان للنار او العكس كاستلزام النار للحرارة او استلزام احد المعلولين للآخر كاستلزام الدخان الحرارة فان كليهما معلولان للنار * وتطلق العقلية ايضا على الدلالة الا لتزامية وعلى التضمنية ايضا كما سيجيى والدلالة الطبيعية دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة طبيعية ينتقل لاجلها منه اليه * والمراد من العلاقة الطبيعية احداث طبيعة من الطبائع سواء كانت طبيعة الالفاظ او طبيعة المعنى او طبيعة غيرها عروض الدال عند عروض المدلول كدلالة ا ح ا ح على السعال و اصوات البهائم عند دعاء بعضها بعضا و صوت استغاثة العصفور عند القبض عليه فان الطبيعة تنبعث باحداث تلك الدوال عند عروض تلك المعاني فالرابطة بين الدال والمدلول ههنا هو الطبع هكذا في الحاشية الجالية وحاشية لابي الفتح * وفي شرح المطالع الدلالة الطبيعية اللفظية هي ما يكون بحسب مقتضى الطبع قال السيد الشريف في حاشيته اراد به طبع الالفاظ فانه يقتضي تلفظه بذلك اللفظ عند عروض المعنى له ويحتمل ان يراد به طبع معنى اللفظ لانه يقتضي التلفظ به و ان يراد به طبع السامع فان طبعه يتبادى الى فهم ذلك المعنى عند سماع اللفظ لاجل العلم بالوضع * قال المولوي عبد الحكيم الطبع والطبيعة والطباع بالكسرى اللغة السجية التي جبل عليها الانسان وفي الاصطلاح يطلق على مبدأ الآثار المختصة بالشيء سواء كان بشعور اولاً وعلى الحقيقة فان اريد طبع الالفاظ فالمراد به المعنى الاول فان صورته النوعية او نفسه يقتضى التلفظ به عند عروض المعنى و ان اريد طبع معنى اللفظ اي مدلوله فالمراد به المعنى الثاني و ان اريد طبع السامع فالمراد به مبدأ الادراك اي النفس الناطقة او العقل انتهى * ثم اعلم انه لا يقدح في الدلالة الطبيعية وجود دلالة عقلية مستندة الى علاقة عقلية لجواز اجتماع الدالتين باعتبار العلاقتين بل ربما يجتمع الدالات الثلاث باعتبار العلاقات الثلاث كما اذا وضع لفظ آح آح للسعال بل نقول كل علاقة طبيعية تستلزم علاقة عقلية لان احداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول انما يكون علاقة للدلالة الطبيعية باعتبار استلزام تحقق الدال تحقق المدلول على وجه خاص لكن الدلالة المستندة الي استلزام الدال للمدلول بحسب نفس الامر مطلقا مع قطع النظر عن خصوص المادة دلالة عقلية والدلالة المستندة الى الاستلزام المخصوص بحسب مادة الطبيعة طبيعية فلا اشكال * نعم يتجه على ما ذكره في العلاقة الطبيعية من احداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول انه انما يدل على استلزام المدلول للدال وهو غير كاف في الدلالة عندهم لجوز ان يكون اللازم اعم بل لابد من استلزام الدال للمدلول والالكان مطلق لفظ آح آح مثلا دالا على السعال اينما وقع وكيف وقع وهو باطل بل الدال عليه هو ذلك اللفظ بشرط وقوعه على وجه مخصوص يستلزم السعال * اللهم الا ان يقال المراد عند عروض المدلول فقط اي حصول الدال الذي هو على وجه احداث الطبيعة عند حصول المدلول فقط وحاصله استلزام الدال للمدلول بطريق مخصوص وفيه بعد لا يخفي * قيل حصر

الكلبي فيرجع محصل التعريف عندهم الى ان الدلالة كون الشيء بحالة يلزم اي يحصل من العلم به العلم بشيء آخر ولو في وقت * وما قيل ان الدلالة عندهم كون الشيء بحيث يعلم منه شيء آخر فالمراد منه كونه بحيث يحصل من العلم به العلم بشيء آخر في الجملة لانه المتبادر من علم شيء من شيء عرفا فلا يتوجه انه لا يصدق على دلالة اصلا ان لا يحصل العلم بالمدلول من نفس الدال بل من العلم به وان اريد به اللزوم الكلبي بمعنى امتناع انفكاك العلم بالشيء الثاني من العلم بالشيء الاول في جميع اوقات تحقق العلم بالشيء الاول وعلى جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معه يصير تعريفا على مذهب اهل الميزان ان المعتبر عندهم هو الدلالة الكلية الدائمة والمعتبر فيه اللزوم بالمعنى المذكور * وبالجملة اهل الميزان والاصول وغيرهم متفقون في هذا التفسير وان اختلفوا في معناه وهذا مراد الفاضل الجليلي فان قيل قوله يلزم صفة لقوله حالة وليس فيه عائد يعود الى الحالة مع ان الصفة اذا كانت جملة يلزم فيها من عائد الى الموصوف والقول بالتقدير تكلف قلنا العائد لا يجب ان يكون ضميرا بل كون الجملة مفسرة للموصوف يكفي عائدا ان المقصود هو الربط وبه يحصل ذلك واورد على تعريف المنطقيين انه لا يكاد يوجد دال يستلزم العلم به العلم بشيء آخر بل هو مخيل في نفسه واجيب بان المراد اللزوم بعد العلم بالعلاقة اي بوجه الدلالة اعني الوضع واقتضاء الطبع والعلية والمعلولية او بوجه القرينة كما في دلالة اللفظ على المعنى المجازي الا انه ترك ذكر هذا القيد لشهرة الامر فيما بينهم وكون هذا القيد معتبرا عندهم * قال صاحب الاطول الصحيح عندهم ان يقال الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر عند العلم بالعلاقة وحيث لا بد من حمل العلم على الالتفات والتوجه قصد احتى لا يلزم تحصيل الحاصل وفهم المفهوم فيما اذا كان المدلول معلوما عند العلم بالدال ولا يرد ان بعض المدلولات قد يكون ملتفتا اليه عند الالتفات الى الدال فلا يتحقق اللزوم الكلبي في الالتفات ايضا والا لزم الالتفات الملتفت لانا لانسلم ذلك لامتناع الالتفات الى شيئين في زمان واحد وهذا اباحت تركناها مخافة الاطراب فان شئت الوقوف عليها فارجع الى كتب المنطق * التقسيم * الدلالة تنقسم اولا الى اللفظية وغير اللفظية لان الدال ان كان لفظا فالدلالة لفظية وان كان غير اللفظ فالدلالة غير لفظية وكل واحدة من اللفظية وغير اللفظية تنقسم الى عقلية وطبيعية ووضعية * وحرص غير اللفظية في الوضعية والعقلية على ما وقع من السيد السند ليس على ما ينبغي كيف وامثلة الطبيعية الغير اللفظية كدلالة قوة حركة النبض على قوة المزاج وضعفها على ضعفه وامثالها كذا على علم هذا هو المشهور * ويمكن تقسيم الدلالة اولا الى الطبيعية والعقلية والوضعية ثم يقسم كل منها الى اللفظية وغير اللفظية هكذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية الطيبي * فالدلالة العقلية هي دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة ذاتية ينتقل لاجلها منه اليه * والمراد بالعلاقة الذاتية استلزام

المادي و المجرد فيدخل تداخل المجردات و ذكر الشئيين لبيان اقل ما يوجد فيه التداخل لا للاحتراز عن الأكثر و قيل هو ان ينفذ احد الشئيين في الآخر و يلاقيه باسره بحيث يصير حجمهما واحدا و حينئذ خرج تداخل المجردات * و بعضهم ذكر لفظ الجزء مكان لفظ الشئ و لا يضر في ذلك ان المراد بالجزء هو الشئ و يرد على التعريفين حلول الهيولى في الصورة و اجيب بان اتحاد جوهر الشئيين و حجمهما يستلزم اتحاد الوضع و لاوضع للهيولى و لذا عرفه البعض بدخول الجواهر بعضها في بعض بحيث يتحدان في الوضع و الحجم * و يخرج من هذا التعريف ايضا تداخل المجردات ان لا حجم للمجردات * ان قلت يخرج من جميع هذه التعريفات تداخل الاعراض قلت لا يضر في ذلك ان هذه تعريفات للتداخل المستحيل و هو تداخل الجواهر بخلاف تداخل الاعراض فانه غير مستحيل * و قيل هو ان يكون احد الجزئين داخلا في الآخر بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر و التداخل بالمعنى الاصطلاحي و الدخول بالمعنى اللغوي فلا دور و المراد بالاشارة الاشارة العقلية فدخل تداخل المجردات و خرج تداخل الاعراض لعدم كون العرض جزءا * نعم اذا اريد بالجزئين الشئان و بالاشارة الحسية لخرج تداخل المجردات و دخل تداخل الاعراض و حلول الصورة في الهيولى و حلول نحو الجسم التعليمي في الجسم الطبيعي * و قيل هو ملاقة احد الشئيين بكليته كلية الآخر بحيث يكون حيزهما و مقدارهما واحدا و فيه انه لا يشتمل تداخل الجواهر الفردة اذ لا كلية فيها اذ لا تقبل القسمة اصلا و يدفعه انه اراد بتمامه بتمام الآخر لو بدل بقوله بعينه عين الآخر لكن اسلم و اخصر هذا كله خلاصة ما ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في فصل ابطال الجزء الذي لا يتجزى *

الدلالة بالفتح هي على ما اصطلم عليه اهل الميزان و الاصول و العربية و المناظرة ان يكون الشئ بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ آخر هكذا ذكر الچلبي في حاشية الخيالي في بحث خبر الرسول و الشئ الاول يسمى دالا و الشئ الآخر يسمى مدلولاً * و المراد بالشئيين ما يعم اللفظ و غيره فتصور اربع صور الاولى كون كل من الدال و المدلول لفظا كاسماء الافعال الموضوعة لا لفاظ الافعال على راي و الثانية كون الدال لفظا و المدلول غير لفظ كزيد الدال على الشخص الانساني و الثالثة عكس الثانية كالخطوط الدالة على الالفاظ و الرابعة كون كل منهما غير لفظ كالعقود الدالة على الاعداد * و المراد بالعلمين الادراك المطلق الشامل للتصور و التصديق اليقيني و غيره فتصور اربع صور اخرى الاولى ان يلزم من تصور الدال تصور المدلول الثانية ان يلزم من التصديق به التصديق بالمدلول الثالثة ان يلزم من تصور الصورة التصديق بالمدلول الرابعة عكس الثالثة * و المراد بالشئ الآخر ما يغير الشئ الاول بالذات كما في الامثلة السابقة او بالاعتبار كما في النار و الدخان فان كلا منهما دال على الآخر و مدلول له * و اللزوم ان اريد به اللزوم في الجملة يصير هذا التعريف تعريفا على مذهب اهل العربية و الاصول فانهم يكتفون باللزوم في الجملة و لا يعتبرون اللزوم

باسم الخراج * قال الآملي البديلة وزم كبير مستدير الشكل يجمع المدة وقيل هي د مل كبير ذو انواء كثيرة كذا في بحر الجواهر *

الداخل عند اهل الرمل يجيى في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة *
الدخيل بالخاء المعجمة كالكريم عند اهل القوافي هو الحرف المتحرك المتوسط بين الروي والتأسيس * وفي بعض رسائل العروض العربي الدخيل لازم بغير عينه فان لازم هو عينه كان لزوم ما لا يلزم ويسمى حينئذ المتفق انتهى * ودر رساله منتخب تكميل الصناعة گوید تکرار دخیل در قوافی واجب نیست بلکه مستحسن است و کسانی که رعایت تکرار تاسیس واجب دانند و رعایت تکرار دخیل واجب نمی دانند دخیل را حائل نام نهند *

المدخل اسم ظرف من الدخول و المداخل الجمع و آن نزد اهل جفر بر سه نوع است مدخل كبير و مدخل صغير و مدخل وسيط مدخل كبير عبارت است از مجموع اعداد اسمي بحساب جمل كبير مثلا اعداد حسن بحساب جمل كبير ١١٨ باشد پس همين مدخل كبير است و چون مدخل كبير را يكمرتبه منخط گیرند مثلا عشرات را آحاد سازند و مآت را عشرات و همبرين قياس مدخل وسيط حاصل شود مثلا در مثال مذکور بعد انحطاط يكمرتبه يازده حاصل آید و چون بروی هشت که آحاد است زیاده کنند نوزده شود پس نوزده مدخل وسيط است زیرا که آحاد قبول انحطاط نمیکنند و چون از مدخل كبير نه نه طرح نمایند آنچه باقي ماند مدخل صغير باشد پس در مثال مذکور مدخل صغير يك باشد و مدخل كبير را عدد كبير نیز گویند چنانچه مدخل وسيط را عدد وسيط و مدخل صغير را عدد صغير * و هر يك از این سه مداخل را مخرجی است که عبارت است از حروف محصله ازان مدخل پس چون مخرج و مدخل كبير در مثال مذکور حاصل كنم این حروف آید ح ي ق و مخرج مدخل وسيط این حروف آ ي و مخرج مدخل صغير حرف آ باشد این در انواع البسيط گفته * و از بعض رسائل چنان مفهوم می شود که چون مدخل وسيط را يكمرتبه منخط گیرند بطور مذکور مدخل صغير حاصل آید پس مدخل صغير در مثال مذکور ده باشد *

التداخل يطلق على معان الأول كون الشئيين بحيث يصدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر سواء كان بينهما عموم و خصوص مطلقا أو من وجه و قد سبق في لفظ التخاليف في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة و يجيى ايضا في لفظ الماهية في فصل الالف من باب الجيم و الثاني كون العددين بحيث يعد احدهما الآخر عشرة و عشرين فان العشرة تعد العشرين أي تفزيه اذا القيت منه مرتين فبينهما تداخل و هذان العددان متداخلان و هذا المعنى من مصطلحات المحاسبين و الثالث ان ينفذ احد الشئيين في الآخر و يلاقيه باسمه بحيث يصير جوهرهما واحدا و يسمى بالمداخلة ايضا و الشئ اعم من

ذلك ايضا بقوله ولما يدخل الايمان في قلوبكم فلما تضمن الاستدراك ايضاح ما عليه ظاهر الكلام من الاشكال
عَدَّ من المحاسن انتهى • و يطلق الاستدراك على معني آخر ايضا ذكره صاحب جامع الصنائع قال
استدراك آنست كه بلفظي مدح آغاز كند كه پنداشته آيد مگر قدح خواهد كرد و بعده الفاظي آرد
كه بمدح باز گرداند مثاله • شعر • علمت را شكسته سر ز آنست • كه سر او رسيد بر افلاك • و صاحب
مجمع الصنائع اين را مسمى بتدارك نموده •

المستدركة فرقة من النجارية استدركوا على الزعفرانية منهم وقالوا كلام الله تعالى مخلوق
مطلقا و لكننا وفقنا السنة الواردة بان كلام الله تعالى غير مخلوق و قالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى
قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا كذا في شرح المواقف •

التدارك عند البلغاء هو الاستدراك كما عرفت عن قريب •

المتدارك عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم ووزنه فاعلن ثمانني
مرات • والبعض على انه ما خوذ من المتقارب كذا في عنوان الشرف وغيره • وفي علم القافية يطلق
على قسم من القافية كما يجيى •

الادراك في اللغة اللقاء والوصول وعند الحكماء مرادف للعلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء
عند العقل اعم من ان يكون ذلك الشيء مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات
المدرك او في آتته • والادراك بهذا المعنى يتناول اقسام اربعة وهي الاحساس والتخييل والتوهم
والتعقل • ومنهم من يخص الادراك بالاحساس وحينئذ يكون اخص من العلم بالمعنى المذكور وقسم
منه هكذا في بحر الجواهر وشرح الطوابع وشرح التجريد • وفي كشف اللغات الادراك دريافتن و در
رسیدن كودك ببلوغ و ميوه پختگي • و در اصطلاح صوفيه ادراك بر دو نوع است ادراك بسيط وهو
ادراك الوجود الحق سبحانه مع الذهول عن هذا الادراك وعن ان المدرك هو الوجود الحق سبحانه
و در ظهور وجود حق سبحانه بحسب ادراك بسيط خفا نيست چرا كه هر جا كه ادراك كني اول
هستي حق مدرك شود اگر چه از ادراك اين ادراك غافل باشي و از غايت ظهور مخفي ماند •
و ادراك مركب وهو عبارة عن ادراك الوجود الحق سبحانه مع الشعور بهذا الادراك و بان المدرك
هو الوجود الحق سبحانه و اين ادراك مركب محل فكر و خطا و صواب است و حكم ايمان و كفر راجع
باين است و تفاضل ميان ارباب معرفت بتفاوت مراتب اين است •

المدرك بكسر الراء قد عرفت معناه وعند الفقهاء من صلى جميع ركعات مع الامام كذا في الدرر •

فصل اللام * الدبيلة بالموحدة على صيغة التصغير قال اطباء كل ورم يعرض فاما ان يكون في

داخله موضع ينصب فيه المادة فيسمى دبيلة و الاخص باسم الورم و ما كان من الدبيلات حارا يخص

تفسير الدرك والخلص والعهد واحد عند ابي يوسف ومحمد رح وهو الرجوع بالثمن عند الاستحقاق وعند ابي حنيفة رح هذا تفسير الدرك واما تفسير الخلاء فهو تخليص المبيع وتسليمه الى المشتري في كل حال * واما العهد فتطلق على معان على الصك القديم وعلى العقد وعلى حقوق العقد وعلى الدرك وعلى خيار الشرط كذا في فتاوى ابراهيم شاهي في كتاب البيع *

الاستدراك في عرف العلماء يطلق على ذكر شيئين يكون الاول منهما مغنيا عن الآخر سواء كان ذكر الآخر ايضا مغنيا عن الاول كما اذا كان الشيئان متساويين او لم يكن كما اذا ذكر الاخر الخاص ثم العام كما تقول في تعريف الانسان الناطق الحيوان بخلاف ذكر الخاص بعد العام فانه ليس باستدراك اذ الاول ليس مغنيا عن الثاني كما تقول في تعريف الانسان الحيوان الناطق * وهو قبيح الا ان يتضمن فائدة اذ حينئذ لا يبقى الاستدراك بالحقيقة هكذا يستفاد مما ذكره المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في تعريف الحال في مقدمة الامور العامة * ويطلق ايضا عند النكاح على دفع توهم ناش من كلام سابق واداته لكن فاذا قلت جاءني زيد مثلا فكانه توهم ان عمرا ايضا جاءك لما بينهم من اللف فرفعت ذلك الوهم بقولك لكن عمرا لم يجيء ولهذا يتوسط لكن بين كلامين متغايرين نفيا واثباتا تغايرا لفظيا كما في المثال المذكور او معنويا كما في قولك زيد حاضر لكن عمرا غائب هكذا في الفوائد الضيائية في بحث الحروف المشبهة بالفعل * وفي الضوء شرح المصباح الفرق بين الاستدراك والاضراب ان الاضراب هو الاعراض عن الشيء بعد الاقبال عليه فاذا قلت ضربت زيدا كنت قاصدا للاخبار بضرب زيد ثم ظهر لك انك غلطت فيه فتضرب عنه الى عمرو وتقول بل عمرا ففي الاضراب تبطل الحكم السابق وفي الاستدراك لا تبطله انتهى يعني ان في الاضراب تجعل المعطوف عليه في حكم المسكوت عنه فلا تحكم عليه بشيء لا بنفي ولا باثبات فقد ابطلت الحكم السابق الذي قصدت الاخبار به قبل الاضراب بكلمة بل وليس المراد ببطالان الحكم السابق اثبات نقيض الحكم السابق في المعطوف عليه ويؤيده ما في الاطول من ان معنى الاضراب جعل الحكم الاول موجبا كان او غير موجب كالمسكوت عنه بالنسبة الى المعطوف عليه وما في المطول من ان معنى الاضراب ان يجعل المتبوع في حكم المسكوت عنه يحتمل ان يلابسه الحكم وان لا يلابسه فنحو جاءني زيد بل عمرو ويحتمل مجيء زيد وعدم مجيئه انتهى * أعلم ان الاستدراك بهذا المعنى ان تضمن ضربا من المحاسن يصير من المحسنات البديعة معدودا في علم البديع قال صاحب الاتقان شرط كون الاستدراك من البديع ان يتضمن ضربا من المحاسن زائدا على ما يدل عليه المعنى اللغوي نحو قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه لو اقتصر على قوله لم تؤمنوا لكان منفرا لهم لانهم ظنوا الاقرار بالشهادتين من غير اعتقاد ايماننا فوجب البلاغة ذكر الاستدراك ليعلم ان الايمان موافقة القلب واللسان وان انفرد اللسان بذلك يسمى اسلاما ولا يسمى ايماننا وزاد

المعاصرة تكفي في التدليس لكن هؤلاء مدلسين لانهم عاصروا النبي صلى الله عليه وسلم و لكن لم يعرف هل لقوة ام لا * و ليس معنى المخضرمين الا جماعة تكون في عصره صلى الله عليه وسلم ولم يعرف هل لقوة ام لا * و ممن قال باشتراط اللقي في التدليس الامام الشافعي و ابوبكر الرازي و كلام الخطيب في الكفاية يعضده وهو المعتمد هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و الارشاد الساري *

فصل العين * الدافع عند الاطباء هو دواء مزيل للمادة من الظاهر الى الباطن بدفع قوي ويتم ذلك بالبرودة و غلظ الجوهر كالقابس * والدافعة هي القوة التي تدفع الفضول كذا في بحر الجواهر * و دفع طبيعت و دفع قوت نزد منجمان از انواع اتصال اند كما يجيء في فصل اللام من باب الواو *
فصل الغين * الدماغ بالكسر قال القرشي ان عادة الاطباء ان يطلقوا لفظ الدماغ على معان احدها نفس المخ الذي داخل الحجب و هذا لا حس له و ثانيها جميع القحف من المخ و غيره و هذا له حس مما فيه من العصب و ثالثها مجموع الرأس و الجمع الادمغة كذا في بحر الجواهر *

فصل القاف * الدقة بكسر و تشديد قاف در لغت بمعني باريك شدن است و در اصطلاح بلغا آنست كه كلام بطوري گویند كه معاني باريك انگیزد چنانچه بغموض مفهوم گردد و آن ایهام و تخیيل و امثال آن باشد كذا في جامع الصنائع و اينچنين كلام را دقيق نامند * و الدقيق عند الاطباء اسم المعى الثالث كما في بحر الجواهر * و الدقيقة عند المنجمين هي سدس عشر الدرجة و تطلق ايضا على سدس عشر الساعة و هكذا الحال فيما بعدها من المراتب اي الثواني و الثلاث و غيرها يعني انها قد تؤخذ من الدرجة و قد تؤخذ من الساعة * و دقائق الحصى كه در زيجات مينويسند عبارت اند از غايات اختلاف نصف قطر تدوير كه مركز تدوير در ابعاد مختلفه باشد يعني ميان بعد ابعد و اقرب و يجيى توضيحه في بيان التعديل الثاني في فصل اللام من باب العين المهمة * و حمى الدق قد سبق في فصل الميم من باب الحاء المهمة * و من له حمى الدق يسمى مدقوقا *

التدقيق هو اثبات الدليل بالدليل كما ان التحقيق اثبات المسئلة بالدليل كذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية بديع الميزان فالمدقق اعلى مرتبة من المحقق * و مدقق در اصطلاح صوفيه كاملى است كه حقيقت اشيا كما ينبغي برو ظاهر گشته باشد و اين معني كسى را ميسر است كه از حجت و برهان گذشته بود و بمرتبه كشف الهى رسیده باشد و بعين العيان مشاهده نموده كه حقيقت همه اشيا حق است و بغير از وجود واحد مطلق موجودي ديگر نيست و موجود باشيای ديگر مجرد اضافت بيش نه كذا في لطائف اللغات *

الدائق بالنون معرب دانگ و قد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام من باب الاء المثلثة *
فصل الكاف * الدرك بالفتح و سكون الراء المهمة و فتحها و هو افصح قال صدر الشهيد و غيره

و ازین جهت مسمی بدرز لامي گشته * و در ز سمي در زیست در اکیل سر میان سر میرو تا بزایه
در ز لامي و ویرا سفودی نیز گویند * و در ز قشیری در زیست در بالای گوش گذرد در برابر در ز سمي گذا
في بحر الجواهر و تفصیلهای طلب من کتب التشریح و يقال لها الشئون ایضا كما في شرح القانونچه *

فصل السین المهملة * الداخس بالخاء المعجمة هو عند الأطباء ورم حار يعرض بالقرب من

الظفار مع وجع شديد و ضربان قوي و تمدد و تسقط الاظفار و ربما احدث الحمى گذا في بحر الجواهر *

التدليس باللام فی اللغة عیب کلا پوشیدن و اختلاط و اشتداد ظلام و عند السبعیة هو دعوی

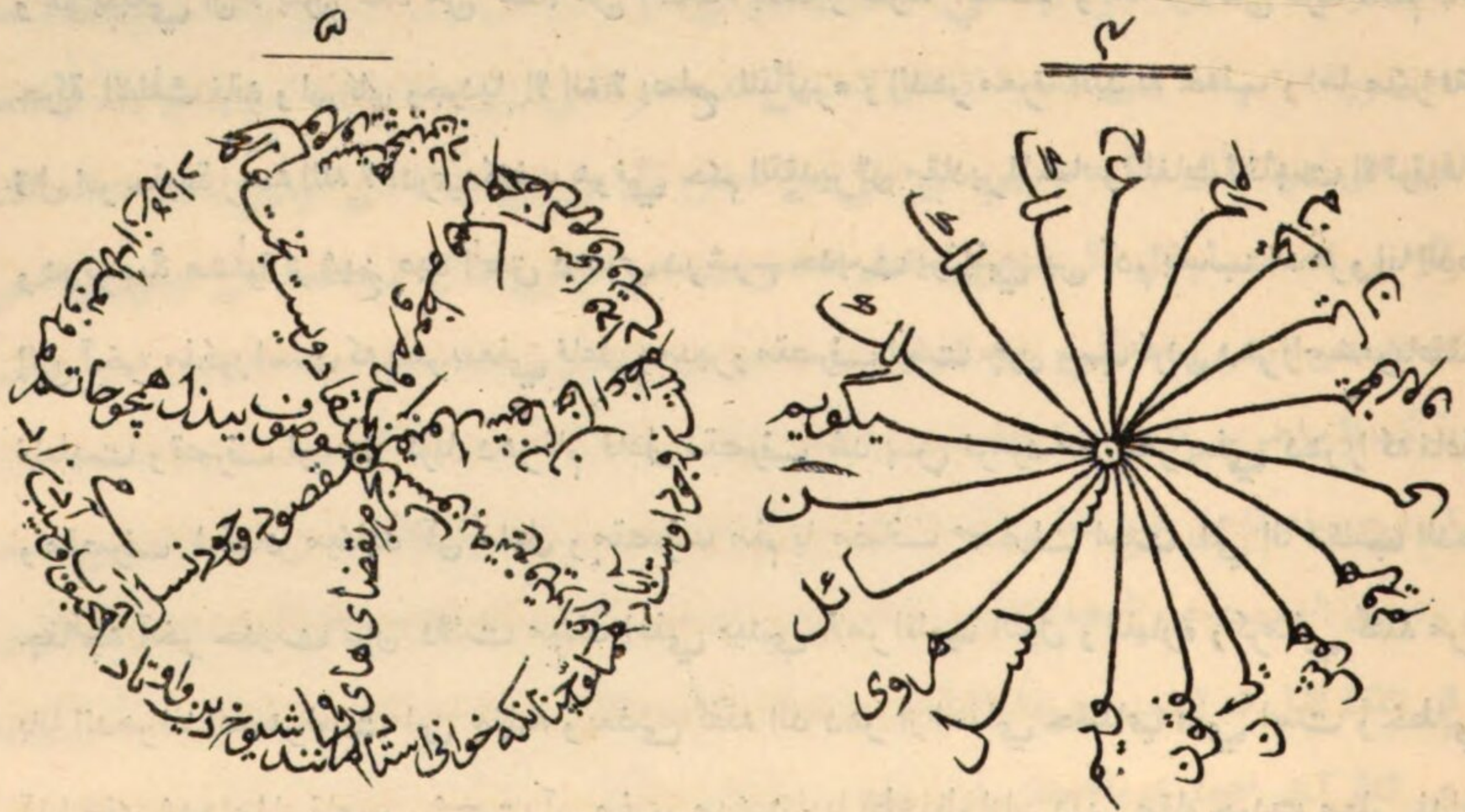
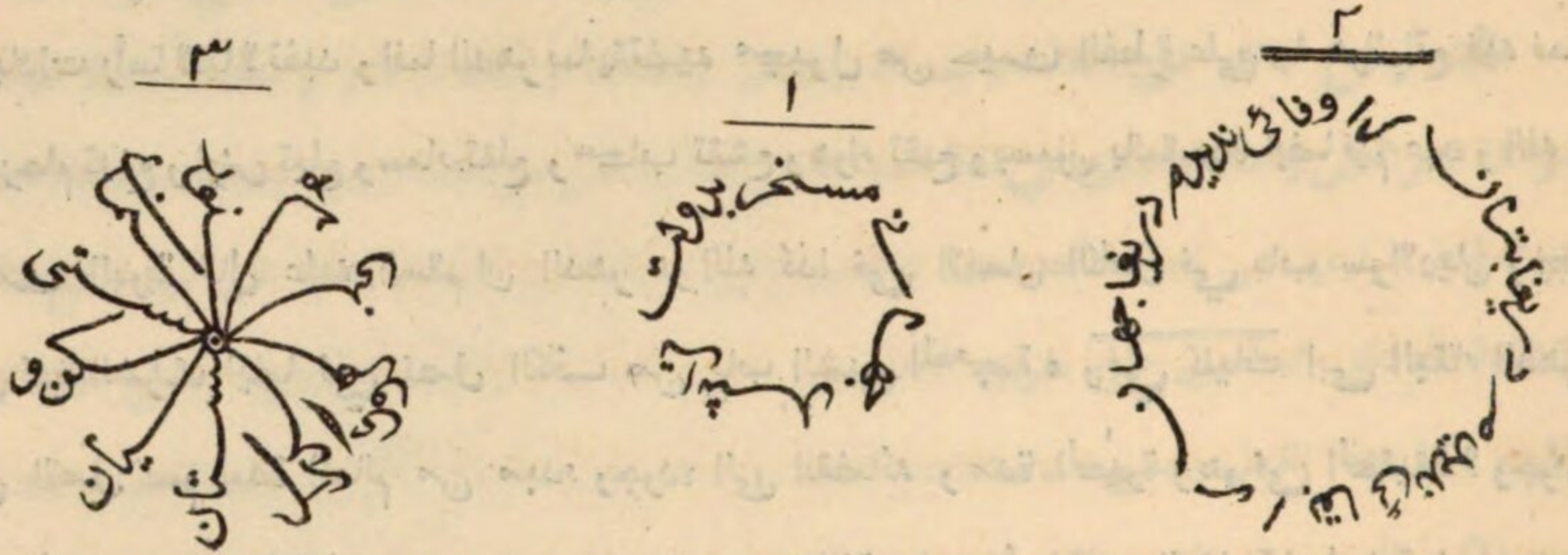
موافقة اکابر الدین و الدنیا و یجیئ فی لفظ السبعیة فی فصل العین من باب السین المهملة * و عند المحدثین
هو اسقاط الراوی من اسناد الحديث بحيث يكون السقط من الاسناد خفيا اي غير واضح فلا يدركه
الا ائمة الحدائق المطلعون علی طریق الحديث و علل الاسناد و ذلك الحديث یسمى مدلسا بفتح
اللام و فاعل هذا الفعل یسمى مدلسا بكسر اللام * و المدلس ثلثة اقسام الاول ان یسقط اسم شیخه الذي
سمع ذلك الحديث منه و یرتقی الی شیخ شیخه او من فوقه فیسند ذاك بلفظ لا یقتضي الاتصال بل
بلفظ موهوم له فلا یقول اخبرنا او ما فی معناه بل یقول عن فلان او قال فلان او ان فلانا قال موهما بذلك انه سمعه
من رواه عنه و انما یكون تدلیسا اذا كان المدلس قد عاصر الذي روی عنه او لقیه و لم یسمع منه او سمعه
لكن من غیره مثال ذلك ما روی عن علي بن حشرم قال عن ابن عیینة قال الزهري فقیل له أحدثك
الزهري فسكت ثم قال قال الزهري فقیل له اسمعت من الزهري فقال لم اسمعه من الزهري ولا ممن
سمعه من الزهري حدثني عبد الرزاق عن معمر عن الزهري و هذا مكروه جدا فلا یقبل ممن عرف
بذلك الا ما صرح فيه باتصال كسمعت و الثاني تدلیس التسوية بان یسقط الضعیف من الاسناد و صورته
ان یروی حديثا عن شیخ ثقة و ذلك الثقة یرويه عن ضعیف عن ثقة فیسقط المدلس الضعیف من السند
و یجعل الحديث عن شیخ الثقة عن الثقة الثاني فیستوی الاسناد كله ثقات و هذا اشرف اقسام التدلیس
لان الثقة الاول قد لا یكون معروفا بالتدلیس و یجده الواقف علی السند كذلك بعد التسوية فقد روی به
عن ثقة آخر فیکم له بالصحة و فی هذا غرور شدید و الثالث تدلیس الشیوخ بان یسمى المدلس
شیخه الذي سمع منه بغير اسمه المعروف او بنسبه او بصفته بما لم یشتهر به کيلا یعرف و هو جائز لقصد
تیقظ الطالب و اختباره لیبحث عن الرواة * فائدة * الفرق بین المدلس و المرسل الخفي هو ان التدلیس
یختص بمن روی عن عرف لقاء اياه فاما ان عاصره و لم یعرف انه لقیه فهو المرسل الخفي * و من
ادخل فی تعریف التدلیس المعاصرة و لو بغير لقي لزمه دخول المرسل الخفي فی تعریفه و الصواب
التفرقة بینهما و يدل علی ذلك اطلاق المحدثین علی ان رواية المخضرمین کابي عثمان و قیس
بن ابي حازم عن النبي صلی الله علیه و آله و سلم من قبیل الارسال لا من قبیل التدلیس و لو كان

فيه ثم اختلفوا فروى بشر عن ابي يوسف ان التعريف والتذكير سواء عند ابي حنيفة رحمه الله و ذكر في الهداية الصحيح ان هذا في المنكر و اما المعروف فبمعنى الابد بحسب العرف * و عندهما الدهر معروفا و منكرا ستة اشهر هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي في آخر كتاب الايمان *

الدهرية فرقة من الكفار ذهبوا الى قدم الدهر واستناد الحوادث الى الدهر كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله ان هي الاحيوتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر كذا في شرح المقاصد * و ذهبوا الى ترك العبادات رأسا لانها لا تفيد و انما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه فما ثم الا ارحام تدفع و ارض تبلع و سماء تقلع و سحباب تقشع و هواء تقمع و يسمون بالملاحدة ايضا فهم عبد و الله من حيث الهوية قال عليه السلام ان الدهر هو الله كذا في الانسان الكامل في باب سرالاديان و يجيى في لفظ الشرك ايضا في فصل الكاف من باب الشين المعجمة * وفي كليات ابي البقاء الدهر هو في الاصل اسم لمدة العالم من مبدء وجوده الى انقضائه و مدة الحيو و هو في الحقيقة لا وجود له في الخارج عند المتكلمين لانه عندهم عبارة عن مقارنة حادث لحادث و المقارنة اصل اعتباري عدمي و لذا ينبغي ان لا يكون عند من حده من الحكماء بمقدار حركة الفلك و اما عند من عرفه منهم بانه حركة الفلك فانه و ان كان وجوديا الا انه لا يصلح للتأثير * و الدهر معروفا الابد بلا خلاف و اما منكرا فقد قال ابو حنيفة رحمه الله لا ادري كيف هو في حكم التقدير لان مقادير الاسماء و اللغات لا تثبت الا توقيفا * و در ترجمه مشکوة از شيخ عبد الحق دهلوي در شرح حديث يوفيني ابن آدم يسب الدهر و انا الدهر الى آخره مذكور است كه دهر بمعني فاعل و مدبر و متصرف است چون سب كردن دهر را مشعرا بعتقد فاعليت و تصرف اوست كويا دهر نام فاعل متصرف شد پس فرمود منم دهر يعني دهر را كه فاعل و متصرف اعتقاد ميكنيد آن فاعل و متصرف منم يا مضاف محذوف است اي انا مقلب الدهر چنانچه آخر حديث بران دلالت ميكنند اعني بيدي الامر اقلب الليل و النهار * و كرماني گفته مراد بانا الدهر انا الدهر است اي مقلبه و بعضي گفته اند دهر از اسماي حسناي الهي است و خطابي آنرا منكر شده اما از قاموس صحت آن مفهوم ميشود و با قطع نظر از ان درين مقام جودت معني ندارد مگر آنكه دهر بمعني فاعل و متصرف دارند و وجود ايند در سب دهر بجهت آنست كه ذم و سب دهر مشعراست به نسبت تصرف باو يا بجهت آنكه سب دهر راجع بجناب الهي ميگردد زيرا كه چون فاعل حقيقي اوست سب بروي راجع ميگردد نعوذ بالله منه كذا قالوا انتهى *

فصل الزاء المعجمة * الدرر بالفتح و سكون الراء المهملة كذاهاي جامه كه بهم دوزند كما في المنتخب * و درز اكليل نزد اطبا درزيست در پيش سر در موضعي كه تاج بروي نشيند يعنى كناره تاج كه بر سر نهند ملاقي موضع اين درز باشد * و در زلامي نزد شان درزيست در پس سر مانند لام يونانيان

برین وتیره است مثاله
 مثال دیگر و در جامع الصنائع گوید مدور چنانست که دایره
 نویسند و مرکز آنرا سر میم تصور کنند و آغاز هر لفظ یا مصراع یا بیت ازان کنند و سر مصرعهای دیگر هم میم
 باشد و اگر بیشتر آید قافیه نیز میم دارند و ازان باز آغاز ابیات دیگر کنند و بطریق دور خوانند و این
 صنعت عجیب است
 مثاله
 مثال دیگر
 مثال آخر *



الاستدارة هي كون الخط او السطح مستديرا و قد سبق في لفظ الخط في فصل الطاء من
 باب الخاء المعجمة *

الدهر بالفتح و سكون الهاء و فتحها هو الزمان الطويل الامد الممدود و الف سنة كما في القاموس
 و قال الراغب انه اسم لمدة العالم من مبدأ و جوده الى انقضائه يعبر به عن كل مدة كثيرة بخلاف
 الزمان فانه يقع على المدة القليلة والكثيرة * وفي المغرب الدهر و الزمان واحد و اما الفقهاء فقد اختلفوا فيه
 فقال ابو حنيفة رحمه الله لا ادري ما الدهر و ما معناه لانه لفظ مجمل و لم يجد نصا على المراد عنه فتوقف

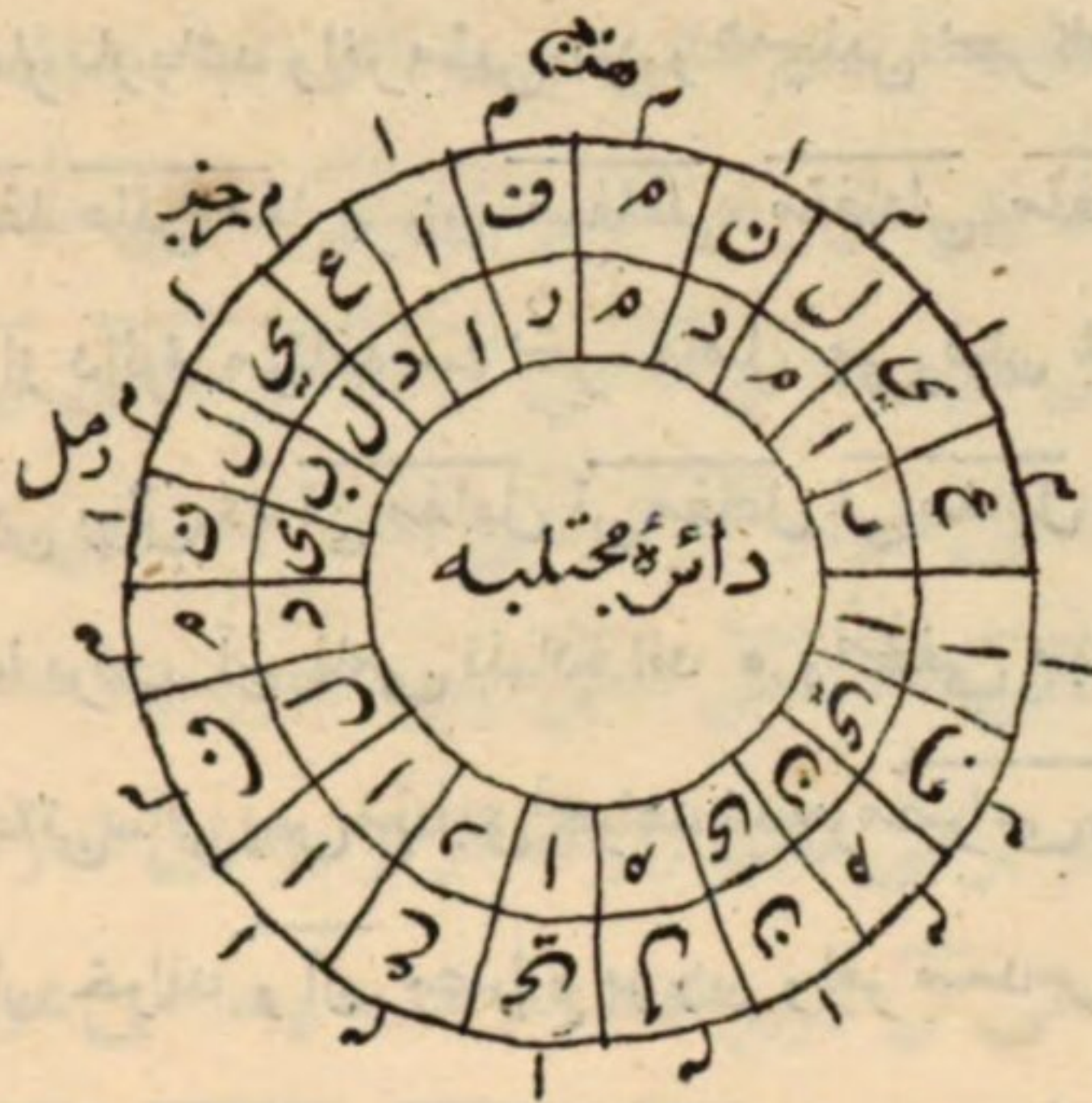
و يجيء في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الفاء *

المدار بالفتح جاي گشتن و مركز زمين يعني ميانة زمين كما في كشف اللغات هو عند اهل الهيئة دائرة حادثة من حركة اية نقطة تفرض على الكرة المتحركة بالحركة الوضعية فان الكرة اذا تحركت على نفسها حركة وضعية اي من غير ان تخرجها عن مكانها فمن كل نقطة تفرض عليها سوى القطبين ترسم دائرة فتلك الدائرة مدار لتلك النقطة التي حصلت من حركتها ولذا سميت به فعلى هذا المراد بالدائرة محيطها فمن المدارات ما هو عظيم كالمنطقة و لذا سمي معدل النهار مدارا يوميا و مدارا اوسط و منها ما هو صغير وهو ما سوى المنطقة من الدوائر الموازية لها و في صفيحة الاسطرلاب ترسم مدارات ثلاثة لحددها و هو مدار رأس الحمل و الميزان و الآخران منها هما مدار رأس السرطان و مدار رأس الجدي * و المدارات اليومية و تسمى بمدارات الميول و بدوائر الزمان ايضا هي الدوائر المرتسمة بدور الفلك الاعظم من كل نقطة تفرض عليه سوى قطبيه فان كانت تلك النقطة طرف خط خارج من مركز العالم مار بمركز الكوكب فتلك الدائرة الحادثة من حركة تلك النقطة تسمى مدار يوميا لذلك الكوكب * و مدارات العرض و تسمى بالمدارات العرضية و بالمدارات الطولية ايضا هي الدوائر المرتسمة من حركات النقاط المفروضة على فلك البروج سوى القطبين فعلى هذا ينبغي ان يجوز تسمية منطقة البروج بالمدار الطولي كما يسمى معدل النهار بالمدار اليومي هذا و المشهور ان المدارات اليومية هي الدوائر الصغار الموازية للمعدل و المدارات العرضية هي الدوائر الصغار الموازية لمنطقة البروج * فائدة * ان اردنا ان نعتبر المدارات العرضية في سطح الفلك الاعلى كما نعتبر منطقة البروج فيه فخرج من مركز العالم خطا مارا بتلك النقطة الى محيط الفلك الاعلى و نفرض تحركه على محيط مدارها في فلك البروج فيحصل مداره في الفلك الاعلى هذا كله هو المستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في حاشية الشخميني و شرح بيست باب وغيرهما *

التدوير عند القراء هو التوسط بين الترتيل و الحدر و سبق في لفظ التجويد في فصل الدال من باب الجيم * و عند اهل الهيئة عبارة عن كرة سوى الكواكب غير شاملة للارض مركز في ثخن فلك خارج المركز بحيث تماس محدبه بنقطة و مقعرة بنقطة أخرى و حينئذ يكون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك الخارج المركز ولا يتصور لفلك التدوير مقعر لعدم الاحتياج الى مقعرة فهو كرة مصمتة و يتحرك مركزه بحركة الفلك الحامل له و يطلق التدوير ايضا على منطقة التدوير مجازا من قبيل اطلاق المحل على الحال و شكله يجيء في لفظ الفلك *

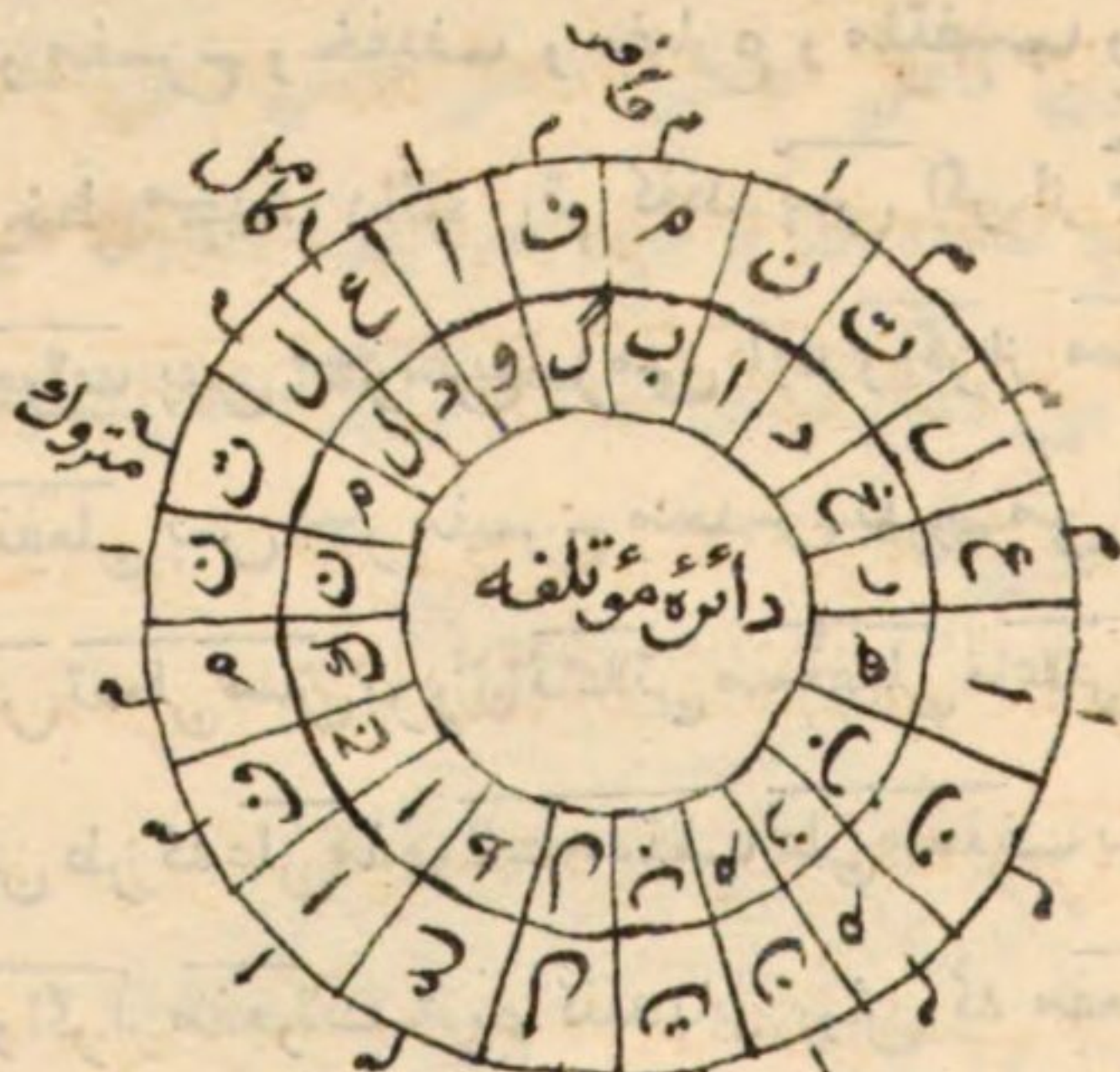
المدور اسم مفعول من التدوير و قد يطلق في عرف المهندسين على سطح الدائرة * و يطلق عند الشعراء على نظم مخصوص * و در مجمع الصنائع گوید مدور نظمىست که چون در کتابت بطريق دائرة نویسند چند موضع دروي چنان بود که از هر جا که آغاز کنی بتوانی خواند و ابیات دوائر عروض

مرا دل بی دلآرامی نیار آمد * و بروزن رجز مسدس چنین است * ع * دل بی دلآرامی نیار آمد مرا *
و بروزن رمل مسدس این چنین است * ع * بی دلآرامی نیار آمد مرا دل * و اگر بعد از نیار آمد نگارینا
افزوده شود جمله مثنی شود و صورت دائرة مجتلبه این است *



چهارم دائرة مشتبهه و وجه تسمیه آن اشتباه ارکان بعض بحور با بعض دیگر است و این دائرة محیط برشش
بحور است اعنی سریع و منسرح و خفیف و مضارع و مقتضب و مجتث باین طور که مستفعّل
مستفعّل مفعولات را زیر خط محیط دائرة رقم کنند پس اگر از مستفعّل اول آغاز کنند باین طریق
که مستفعّل مستفعّل مفعولات پس بحر سریع بر می آید و اگر از مستفعّل دوم ابتدا نمایند باین وضع
که مستفعّل مفعولات مستفعّل پس بحر منسرح مسدس بیرون می آید و اگر از تفعّل بدایت کنند باین
نمط که تفعّل مفعولات مس تفعّل مس بروزن فاعلاتن مستفعّل فاعلاتن پس بحر خفیف خارج میشود و اگر
از علن دوم افتتاح نمایند باین طرز که علن مفعولات مستفّ علن مستفّ بروزن مفاعیلن فاعلاتن مفاعیلن پس
بحر مضارع حاصل میشود و اگر از مفعولات شروع کنند باین روش که مفعولات مستفعّل مستفعّل پس بحر
مقتضب مسدس پیدا میشود و اگر از عولات بر خوانند باین وضع که عولات مس تفعّل مس تفعّل مفعولات
بروزن مستفعّل فاعلاتن فاعلاتن پس بحر مجتث مسدس مستخرج می گردد و بعضی می گویند
که از دائرة مشتبهه هفت بحر خارج میتوان شد شش بحر چنانچه مزبور شد و هفتم آن ست که اگر از
علن اول اخذ کنند باین طور که علن مستفّ علن مفعولات مستفّ بروزن مفاعیلن مفاعیلن فاعلاتن
بحر قریب صورت می پذیرد و مصراعی ترتیب داده درین دائرة نگارش نموده اند تا هر هفت بحر
مسطوره ازان استخراج توان کرد و آن مصراع بروزن سریع چنین بود * ع * باده بمن ده تو بتاهم یکبار *
و بروزن قریب * ع * بمن ده تو بتاهم یکبار باده * و بروزن منسرح * ع * ده تو بتاهم یکبار باده بمن *
و بروزن خفیف * ع * تو بتاهم یکبار باده بمن ده * و بروزن مضارع * ع * بتاهم یکبار باده بمن ده تو *

دوم دائره مؤتلفه و وجه تسميه آن ايتلاف و اتفاق ارکان آن است که هر واحد سباعي است و این دائره بر بحر وافر و کامل محتوي است باین طريق که مفاعلتن را سه يا چهار بار بر خط دائره بنويسند پس اگر از مفا آغاز کنند باین طور که مفاعلتن مفاعلتن مفاعلتن پس بحر وافر بر ميخيزد پس اگر سه بار بود وافر مسدس باشد و اگر چهار بار باشد وافر مثنی بود و همچنين بحر کامل و اگر از علتن شروع کنند باین طرز که علتن مفا علتن مفا بر وزن متفاعلتن متفاعلتن متفاعلتن پس بحر کامل حاصل می شود و بعضی گفته اند که از دائره مؤتلفه سه بحر حاصل می توان شد بحر وافر و کامل چنانچه گذشت و اگر از تن ابتدا کنند باین روش که تن مفاعل تن مفاعل تن مفاعل بر وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن اما این وزن متروک است لهذا برای آن نامی نهاده اند * و مخفي مباد که حرف لام در مفاعلتن متحرک است و حرف نون در فاعلاتن ساکن پس منطبق نخواهد شد * و مصراعی وضع کرده درین دائره نوشته اند تا هر سه بحر مرقومه ازان توان خواند و آن مصراع بر وزن وافر مسدس این است * ع * بگو دل من کجا طلبم ز بهر خدا و بر وزن کامل مسدس چنین است * ع * دل من کجا طلبم ز بهر خدا بگو و بر وزن متروک این چنین باشد * ع * من کجا طلبم ز بهر خدا بگو دل و صورت دائره این است *



سیوم دائره مجتلبه و وجه تسميه آن جلب و اخذ ارکان آن از ارکان دائره اولی است و این دائره بحر هزج و بحر رجز و بحر رمل را ملتوي است باین وضع که مفاعیلن را سه يا چهار بار بر خط محیط دائره بنويسند پس اگر از مفا آغاز نمایند باین نمط که مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن پس بحر هزج بر می آید پس اگر سه بار باشد هزج مسدس بود و اگر چهار بار بود هزج مثنی باشد و همچنين بحر رجز و رمل است و اگر از عیلن افتتاح کنند باین نهج که عیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مستفعلن مستفعلن پس بحر رجز ماخوف می شود و اگر از کن ابتدا سازند باین طرز که کن مفاعي کن مفاعي کن مفاعي بر وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن پس بحر رمل خارج میگردد و مصراعی فراهم آورده درین دائره رقم کرده اند تا هر سه بحر مذکوره ازان بیرون توان آورد و آن مصراع بر وزن هزج مسدس این است * ع *

الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة * دائرة نصف النهار (٢٧٣) دائرة الارتفاع والانحطاط * دائرة اول السموت
دائرة السموت * دائرة الميل

عليه حيث قال الصحيح عكس ذلك * ثم بهذه النقطة الاربعة تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية ثم
قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة بثلاثة اقسام متساوية فيكون المجموع اثني عشر قسما * وتوهموا ست دوائر عظام
تقاطع على قطبي البروج و يمر كل واحد منها برأسي قسمين متقابلين من تلك الاقسام و حينئذ يفصل بين
كل قسمين نصف دائرة من تلك الدوائر فتحيط بالاقسام كلها ست دوائر وسموا كل قسم من الاثني عشر برجا *
الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة هي المارة بقطبي معدل النهار وبقطبي البروج و قطبا هذه
الدائرة الاعتدالان *

دائرة نصف النهار هي العظيمة المارة بقطبي العالم وبقطبي الافق اعني سمت الرأس و القدم
فقطباها نقطتا المشرق و المغرب سميت بها لان حين وصول الشمس اليها هو منتصف زمان النهار حسا
و تسمى بدائرة وسط السماء ايضا * و هذه الدائرة تنصف الافق على نقطتين متقابلتين احدهما نقطة
الجنوب و الاخرى نقطة الشمال و الخط الواصل بين النقطتين يسمى خط نصف النهار و دائرة نصف النهار
الحادثة عظيمة تمر بقطبي العالم و بقطبي الافق الحادث *

دائرة الارتفاع والانحطاط هي عظيمة تمر بقطبي الافق و بكوكب ما و تسمى بالدائرة السميتية ايضا *
دائرة اول السموت هي عظيمة تمر بقطبي الافق و بقطبي نصف النهار سميت بها لان الكوكب
اذا كان عليها لم يكن له سمت و تسمى ايضا بدائرة المشرق و المغرب لمرورها بنقطتيها و تفصل بين النصف
الشمال و الجنوبي من الفلك و قطباها نقطتا الشمال و الجنوب *

دائرة السموت هي عظيمة تمر بقطبي الافق و بقطبي المنطقة و تسمى ايضا بدائرة وسط سماء
الرؤية و بدائرة وسط سماء الطالع و بدائرة عرض اقليم الرؤية و بدائرة انحراف منطقة البروج من الافق
و تطلق دائرة السموت ايضا على الدائرة السميتية و هي دائرة الارتفاع *

دائرة الميل هي عظيمة تمر بقطبي المعدل و بجزء ما من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب *
دائرة العرض هي عظيمة تمر بقطبي المنطقة و بجزء ما من المعدل او بكوكب ما و تسمى ايضا
بدائرة الميل الثاني لان الميل الثاني انما يعرف بها * اعلم ان هذه الدوائر منها ما هي متحدة بالشخص
هي المعدل و المنطقة و المارة بالاقطاب و منها ما هي متحدة بالنوع و هي دائرة الميل و العرض و منها
ما لا يتغير في كل بقعة و هي الافق و وسط السماء و اول السموت و منها ما يتغير آنا فآنا كدائرة الارتفاع
و وسط سماء الرؤية و بعضها مفعلا مذكور في موضعه *

دوائر الازمان هي المدارات اليومية كما ستعرف *

دوائر العروض بدانكه از بعضی عروضیان برای سهولت تفهیم انفکاک بحور از یکدیگر و اختلاط
یکی با دیگر پنج دائرة وضع کرده اند و آنرا دائرة عروض می نامند و برای هر دائرة نامی جدا گانه

و حينئذ تخصص باسم منطقة الحركة الثانية ونطاقها و فلك البروج وقد تطلق على الدائرة الحادثة في الفلك الا على من توهم مدار مركز الشمس بحركتها الخاصة قاطعا للعالم فان البروج مفروضة بالحقيقة على الفلك الا على و حينئذ تخصص باسم الدائرة الشمسية و طريقة الشمس ومجراها * و قد تطلق كل من الاسماء المختصة باحد المعنيين على الآخر لانها في سطح واحد * وبالجملية اطلاق منطقة البروج على منطقة الفلك الثامن باعتبار الاصل لان القدماء لم يثبتوا الفلك الاعظم و على الحادثة في سطح الفلك الاعظم في محاذاتها باعتبار الحال فانه بعد اثبات الفلك الاعظم توهم ان منطقة خارج الشمس التي هي في سطح منطقة الثامن قاطعة للعالم فحدثت في سطح الفلك الاعظم دائرة فسميت منطقة البروج لانهم ارادوا اثبات الدوائر في سطحه هكذا يستفاد مما ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة وحاشية الشغيني *

دائرة معدل النهار هي عندهم منطقة الفلك الاعظم وتسمى ايضا بفلك معدل النهار والاضافة الاولى فيهما بيانية وتسمى ايضا دائرة الاستواء و الاعتدال سميت بها لتعادل النهار و الليل في جميع البقاع عند كون الشمس عليها و تسمى ايضا بالدائرة اليومية لحدوث اليوم بحركتها وبمنزلة الحمل و الميزان لمروها باولهما و بالمدار الاوسط لتوسطها بين المدارات الموازية لها * اعلم ان دائرة البروج و المعدل تتقاطعان على نقطتين متقابلتين على زوايا غير قائمة و تسميان بنقطتي الاعتدال احدتهما وهي النقطة التي اذا فارقتها الشمس حصلت في الشمال عن المعدل اي تقع عنه في جهة القطب الظاهر في معظم المعمورة تسمى بنقطة الاعتدال الربيعي و بالاعتدال الربيعي ايضا لتساوي النهار و الليل حينئذ و حصول الربيع في اكثر البلاد و تسمى ايضا بنقطة المشرق لكونها في جهة الشرق و بمطلع الاعتدال لان نقطتي الاعتدالين تطلعان منها ابدا و ثانيتهما وهي المقابلة للاولى التي اذا فارقتها الشمس حصلت في الجنوب عن المعدل تسمى بنقطة الاعتدال الخريفي و الاعتدال الخريفي ايضا و نقطة المغرب و مغرب الاعتدال على قياس مامر * و منتصف ما بين النقطتين من دائرة البروج في جانب الشمال يسمى بنقطة الانقلاب الصيفي و بالانقلاب الصيفي ايضا لانقلاب الزمان من الربيع الى الصيف في معظم المعمورة حينئذ و في جانب الجنوب يسمى بنقطة الانقلاب الشتوي و بالانقلاب الشتوي ايضا على قياس مامر و تسمى هاتان النقطتان نقطتي الانقلاب و نقطتي الانقلابين و تسمى نقطتا تقاطعي الدائرة المارة بالانقلاب مع المعدل بنظيرتي الانقلابين و قد تسميان ايضا بانقلابين صرح بذلك العلامة و حينئذ يسمى تقاطعها مع منطقة البروج بنظيرتي الانقلابين و الى هذا الاصطلاح مال صاحب المواقف حيث قال و لابد ان تمر المارة بالاقطاب بغاية البعد بين المنطقتين فمن المعدل بالانقلابين و من المنطقة بنظيرتيهما و لا يرد تخطية المحقق الشريف في شرحه

وبين التقاطع الاعلى للمدار مع دائرة نصف النهار على توالي حركة المعدل يسمى دائرا ماضيا وعلى خلاف توالي حركة المعدل يسمى دائرا مستقبلا وفي هذا ايضا مساهلة على قياس مامر * اعلم ان الفاضل عبد العلي البرجندي ذكر في شرح بيست باب لفظ الكوكب مقام لفظ الشمس فكأنه بنى الامر على ما هو القياس في الدائر من عدم اختصاصه بالشمس *

الدائرة عند المهندسين واهل الهيئة هي سطح مستو احاط به خط مستدير وتعرف ايضا بانها سطح مستوي توهم حدوثه من اثبات احد طرفي الخط المستقيم وادارته حتى يعود الى وضعه الاول والمراد بالخط المستدير خط توجد في داخله نقطة تكون الخطوط الخارجة منها اليه اي الى ذلك الخط متساوية وتلك النقطة مركز الدائرة وتلك الخطوط انصاف اقطار الدائرة والخط المستدير محيط الدائرة ويسمى بالدائرة ايضا مجازا * وقيل الامر بالعكس وتحقيق ذلك انه اذا اثبت احد طرفي خط مستقيم وادير دورة تامة يحصل سطح دائرة سمي بها لان هيئة هذا السطح ذات دورة على ان صيغة اسم الفاعل للنسبة واذا توهم حركة نقطة حول نقطة ثابتة دورة تامة بحيث لا يختلف بعد النقطة المتحركة عن النقطة الثابتة يحصل محيط دائرة سمي بها لان النقطة كانت دائرة فسمي ما حصل من دورانها دائرة فان اعتبر الاول ناسب ان يكون اطلاق الدائر على السطح حقيقة وعلى المحيط مجازا وان اعتبر الثاني ناسب ان يكون الامر بالعكس هكذا حقق الفاضل عبد العلي البرجندي في حاشية الجغميني * اعلم ان الدوائر المفروضة على الكرة على نوعين عظام وصغار فالدائرة العظيمة هي التي تنصف الكرة والصغيرة هي التي لاتنصفها والدوائر العظام المبحوث عنها في علم الهيئة هي معدل النهار ودائرة البروج وتسمى بفلك البروج ايضا ودائرة الافق ودائرة الارتفاع ودائرة الميل ودائرة العرض ودائرة نصف النهار ودائرة وسط سماء الرؤية هذه وهي المشهورة وغير المشهورة منها دائرة الافق الحادث ودائرة نصف النهار الحادث *

دائرة البروج عند اهل الهيئة هي منطقة الفلك الثامن سميت بها لقسمة البروج عليها ولا يسمى ايضا بمنطقة البروج ودائرة اوساط البروج لمروها باوساطها وبالدائرة الشمسية لتحرك الشمس دائما في سطحها ويسمى ايضا بطريقة الشمس وبمجراها لذلك ويسمى ايضا بفلك البروج مجازا * وقيل دائرة البروج في الحقيقة دائرة حادثة في سطح الفلك الاعلى من توهم قطع مدار الشمس الكرة العالم كانها مدار الشمس لا منطقة الثامن ولذا سميت بالدائرة الشمسية * وفيه نظر لان تعريفها بمدار الشمس وتسميتها بالمدار الشمسية لا يد لان على انها في الحقيقة حادثة من توهم قطع منطقة خارج المركز لكرة العالم لجواز حدوثها من توهم قطع منطقة الثامن لكرة العالم ولما كانت الشمس تلازم سطح تلك الدائرة عرفت بمدار الشمس وسميت بالدائرة الشمسية * والتحقيق ان منطقة البروج ودائرة البروج ودائرة اوساط البروج قد تطلق على منطقة الفلك الثامن لان البروج قد اعتبرت اولاً عليها

فارسية وحاشية الجعيني * فالدائر بالنهار قوس من دائرة مدار الشمس ما بين جزئها اي الجزء الذي تكون الشمس فيه من اجزاء فلک البروج و بين افق المشرق فوق الارض سميت به لان الفلک من حين وصول الشمس الى الافق في جانب المشرق قد دار بمقدار هذه القوس و بها تعرف الساعات الماضية من النهار و الدائر بالليل قوس من دائرة مدار نظير جزء الشمس ما بين ذلك النظير و افق المشرق فوق الارض سميت به لان الفلک من حين وصول الشمس الى افق المغرب قد دار بمقدار تلك القوس و بها تعرف الساعات الماضية من الليل و نظير الجزء هو الشبيه المقابل له الذي بينه و بين ذلك الجزء نصف الدور و لهذا النظير ايضا مدار و بقدر ارتفاع جزء الشمس انحطاط النظير و بالعكس فاذا انحطت الشمس عن الافق بالليل فبقدر انحطاطها يرتفع النظير عن الافق من جهة المشرق فالقوس الواقعة من مدار النظير بين النظير و افق المشرق هي الدائر بالليل هذا خلاصة ما في الملخص و شروحه * قال عبد العلي البرجندي المناسب بالنسبة الى ما سبق ان يقال الدائر بالليل قوس من دائرة مدار الشمس ما بين جزئها و افق المغرب تحت الارض و لعل المصنف اي صاحب الملخص لاحظ ههنا اعمال الاسطرلاب فان تحصيل قوس الليل في الاسطرلاب يكون من ملاحظة نظير الشمس انتهى *

وهذا الذي ذكره هو الدائر بالنهار و الليل الماضيين اذ بهما تعرف الساعات الماضية من النهار و الليل و اما الدائر بالنهار الباقي فقوس من مدار الشمس ما بين جزئها و افق المغرب فوق الارض و اما الدائر بالليل الباقي فقوس من مدار نظير جزء الشمس ما بين ذلك النظير و افق المغرب فوق الارض او يقال هو قوس من مدار الشمس ما بين جزئها و افق المشرق تحت الارض و بالدائر الباقي تعرف الساعات الباقية من النهار او الليل و ان شئت تعريف كل من الدائر بالنهار و الدائر بالليل بحيث يشتمل الدائر الماضي و الباقي فكل الدائر بالنهار قوس من قوس النهار بين الافق و مركز الشمس او مركز الكوكب و الدائر بالليل قوس من قوس الليل بين الافق و مركز الشمس او مركز الكوكب فانه ان كان ذلك الافق شرقيا فهو الدائر الماضي و ان كان غربيا فهو الدائر الباقي هذا في الدائر بالنهار و اما في الدائر بالليل فبالعكس *

قال عبد العلي البرجندي مبنی جميع ما ذكر على المساهلة و اما بالحقيقة فما دار من المعدل من طلوع الشمس الى بلوغها الى موضع ما فوق الارض هو الدائر بالنهار و ما دار من المعدل من طلوع نظير جزء الشمس الى بلوغ ذلك النظير الى موضع معين فوق الارض هو الدائر بالليل و هذا هو الدائر الماضي و قد يطلق الدائر بالنهار على ما دار من المعدل من زمان مفروض الى غروب الشمس و الدائر بالليل على ما دار من المعدل من زمان مفروض الى طلوع الشمس و يقال له الدائر الباقي و التفاوت بين هذا و بين ما سبق بقدر مطالع حركة الشمس في ذلك الزمان * ثم اعلم ان اصحاب العمل اي اصحاب الزيجات يعتبرون غالبا في الدائر دائرة نصف النهار مقام دائرة الافق فالقوس من مدار يومي للشمس بين مركزها

فصدق قولنا نفس آ مغايرة لا لا يجمع صدق قولنا نفس آ ليست الا آ هكذا في حواشي شرح المطالع *
والدور في الحميات عند الاطباء عبارة عن مجموع النوبة عن ابتداء اخذها الى زمان تركها وزمان تركها
اي مجموع النوبة وزمان الترك وقد يطلق الدور على زمان النوبة من ابتداء اخذها الى زمان تركها *
والنوبة عندهم زمان اخذ الحمى قالوا دور المواظبة اي البلغمية اربعة وعشرون ساعة ومدة نوبتها
اثنتا عشرة ساعة ودور السوداء ثمانية واربعون ساعة ومدة نوبتها اربع وعشرون ساعة كذا في بحر الجواهر *

الدوران بفتحين عند الاصوليين من مسالك العلية اي من طرق اثبات كون العلة علة و هو
ترتيب الحكم على الوصف اي العلة بان يوجد الحكم في جميع صور وجود الوصف ويسمى الطرد *
وقيل ترتيبه عليه وجودا وعدمه بان يوجد الحكم في جميع صور وجود الوصف و بعدم عند عدمه ويسمى
الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا وتزول حرمة اذا زال اسكاره بصيرورته
خلا بخلاف بقية اوصاف الخمر كالرقة واللون والذوق والرائحة فانه لا تزول حرمة بزوال شيء
من تلك الاوصاف هكذا يستفاد من التلويح وعلى الاصطلاح الاخير ما وقع في بعض الكتب الوجود
عند الوجود هو الطرد والعكس عند عدم هو العكس والمجموع هو المسمى بالدوران انتهى * وقد يطلق
الطرد مرادفا للدوران على كلا الرايين يدل عليه ما وقع في التلويح في بحث المناسبة الملازمة هي
المناسبة وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملازمة وتأثير او وجوده عند
وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين انتهى * فائدة * قد اختلف في افادة الدوران العلية
اي دلالة عليها فقيل يفيد مجرد الدوران ظنا ومعنى كونه مجردا ان لا يعقل معه معنى آخر من تأثير
او اخالة او ملازمة او شبه او سير * وقيل يفيد قطعاً وقيل لا يفيد لا قطعاً ولا ظناً وتحقيق هذه الاقوال يطلب
من العضدي والتلويح *

الدوار بالضم وتخفيف الواو هو حالة يتخيل صاحبها ان الاشياء تدور عليه و ان بدنه و دماغه
يدوران فلا يملك ان يثبت ويسكن بل يسقط والفرق بينه وبين الصرع ان الدوار يثبت مدة و الصرع
يكون دفعة فيسقط صاحبه كذا في الاقسرائي *

الدائر عند اهل الهيئة هو قوس من مدار يومي للكوكب فيمابين مركز الكوكب ودائرة الافق بهذا
عرف عبد العلي البرجندي في رسالة فارسية في علم الهيئة حيث قال و از مدار يومي كوكب آنچه ميان
مركز كوكب وافق واقع شود آنرا دائر گویند انتهى وهو على قسمين الدائر بالظهار و الدائر بالليل و كل من
القسمين على صنفين الدائر الماضي و الدائر الباقي و يسمى بالدائر المستقبل ايضا و هذا اي اعتبار الدائر
مطلقا بالنسبة الى الكوكب لا بالنسبة الى الشمس فقط هو القياس لكنه غير مشهور ان المشهور اعتباره
بالنسبة الى الشمس فقط هكذا يستفاد مما ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب و رسالة

دائما * وفي العضدي التوقف ينقسم الى توقف تقدم كما للمعلول على العلة والمشروط على الشرط والتوقف من الطرفين بهذا المعنى دور و محال ضرورة استلزامه تقدم الشيء على نفسه و الى توقف معية كتوقف كون هذا ابنا لذلك على كون ذلك اباله و بالعكس وهذا التوقف لا يمتنع من الطرفين و ليس دورا مطلقا و ان كان يعبر عنه بدور المعية مجازا فالمعتبر في الدور الحقيقي هو توقف التقدم انتهى •

اعلم ان الدور هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر فالدور العلمي هو توقف العلم بكون كل المعلومات على العلم بالآخر و الاضا في المعى هو تلازم الشيئين في الوجود بحيث لا يكون احدهما الا مع الآخر و الدور المساوي كتوقف كل من المتضايقين على الآخر و هذا ليس بمحال و انما المحال الدور التوقفي التقدمي و هو توقف الشيء بمرتبة او بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة او بمراتب فاذا كان التوقف في كل واحد من الشيئين بمرتبة واحدة كان الدور مصححا و ان كان احدهما او كلاهما بمراتب كان الدور مضمرا مثال التوقف بمرتبة كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري ثم تعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس و مثال التوقف بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بالمنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بانه الاثنان و الدور يكون في التصورات و التصديقات و المصادرة مخصوصة بالتصديقات و المصادرة كون المدعى عين الدليل اي كون الدليل عين الدعوى او كون كون الدعوى جزء الدليل اي احدى مقدمتي الدليل او عين ما يتوقف عليه الدليل او عين ما يتوقف عليه مقدمة الدليل او جزء ما يتوقف عليه مقدمة الدليل هكذا في كليات ابي البقاء * فائدة * قالوا الدور يستلزم التسلسل بيان ذلك ان نقول اذا توقف $\bar{A}$ على $\bar{B}$ و $\bar{B}$ على $\bar{A}$ كان $\bar{A}$ مثلا موقوفا على نفسه وهذه و ان كان محالا لكنه ثابت على تقدير الدور و لا شك ان الموقوف عليه غير الموقوف فنفس $\bar{A}$ غير $\bar{A}$ فهناك شيان $\bar{A}$ و نفسه وقد توقف الاول على الثاني ولنا مقدمة صادقة هي ان نفس $\bar{A}$ ليست الا $\bar{A}$ وحينئذ يتوقف نفس $\bar{A}$ على $\bar{B}$ و $\bar{B}$ على $\bar{A}$ فيتوقف نفس نفس $\bar{A}$ على نفسها يعني على نفس نفس $\bar{A}$ فتتغايران لما مر ثم نقول ان نفس نفس $\bar{A}$ ليست الا $\bar{A}$ فيلزم ان يتوقف على $\bar{B}$ و $\bar{B}$ على نفس نفس $\bar{A}$ وهكذا نسوق الكلام حتى تقترب نفوس غير متناهية في كل واحد من جانبي الدور * وفيه بحث و هو ان توقف الشيء على الشيء في الواقع يستلزم المغايرة لا توقف الشيء على الشيء على تقدير تحقق الدور و اللازم ههنا هو هذا فلا يصح قوله فنفس $\bar{A}$ غير $\bar{A}$ والجواب ان تحقق الدور يستلزم توقف الشيء على نفسه في الواقع اذ من المعلوم انه ان تحقق الدور في الواقع تحقق توقف الشيء على نفسه في الواقع و توقف الشيء على الشيء في نفس الامر مطلقا يستلزم المغايرة بينهما في الواقع اذ من البين انه ان تحقق توقف الشيء على نفسه في الواقع فتحققت المغايرة بينهما في الواقع فتحقق الدور في الواقع يستلزم المغايرة بين الشيء و نفسه في الواقع نعم يتجه انه لا يمكن الجمع بين صدق ما لزم من الدور و بين ما هو في نفس الامر

الدور بالفتح لغة الحركة و عود الشيء الى ما كان عليه كما في بحر الجواهر و الدور و الدورة عند المهندسين و اهل الهيئة و المنجمين هو ان يعود كل نقطة من الكرة الى الوضع الذي فارقه و بهذا المعنى يقال الفلك الاعظم تتم دورته في قريب من اليوم بليلته و الشمس تتم دورتها في ثلثمائة وخمسة و ستين يوما و كسر و الزحل يتم دورته في ثلثين سنة و نحو ذلك و اما ما يقال دور الفلك في الموضع الفلاني دولابي و في الموضع الفلاني رحوي مثلا فالمراد بالدور فيه الحركة كما لا يخفى هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص للقاضي * و في بحر الجواهر الدورة عبارة عن حركة القمر من مقارنة جزء من اجزاء فلك البروج الذي فيه الشمس الى رجوعه الى الجزء الذي فيه الشمس انتهى * اقول هذا انما يصلح تعريفا لدورة القمر بالقياس الى الشمس فيكون اخص من التفسير الاول لا بالقياس الى الجزء الذي كان فيه الشمس كما لا يخفى ان القمر بهذه الحركة عاد الى الموضع الذي فارقه و هو مقارنة الشمس و ان لم تقع هذه المقارنة الثانية في الجزء الذي وقعت المقارنة الاولى فيه * و دور الكبيسة و الدور العشري و الدور الاثنا عشري و الدور الستيني و الدور الرابع عند المنجمين قد سبقت في لفظ التاريخ في فصل الخاء المعجمة من باب الالف * و درزيح الغ بيكي مي آرد اما ادوار چنانست كه دورى نهاده اند مدت آن چهار هزار و پانصد و نود سال بقدر مجموع عطايای عظمای كواكب آفتاب را هزار و چهار صد و شصت و يكسال و زهره را يكهزار و صد و پنجاه و يكسال عطارد را چهار صد و هشتاد سال و قمر را پانصد و بيست سال و زحل را دو يست و شصت و پنج سال و مشتري را چهار صد و بيست و نه سال و مريخ را دو بيست و هشتاد سال و چون اين مدت بگذرد باز نوبت بآفتاب رسد و در مبدأ تاريخ ملكي پانصد و هشتاد سال از سالها آفتاب گذشته بود انتهى كلامه * و در كشف اللغات ميگويد دور قمری اين دور آخر ادوار همه ستارگانست و دور هر ستاره هفت هزار سال است هزار سال تنها عمل آن ستاره و شش هزار سال ديگر بشاركت شش ستاره ديگر و آدم عليه السلام در دور قمری بود انتهى * اقول اطلاق لفظ الدور على ما ذكرت بناء على ان فيه عودة الى الحالة السابقة كما لا يخفى و كذا الحال في دور الحميات الا ان الدور في الدور القمري بمعنى العهد و الزمان * و در مدار الافاضل ميگويد دور بالفتح معروف و عهد و زمان گویند دور هر ستاره هزار سال است و در آخرين قمری است كه درو بعث خاتم النبیین شد * و الدور عند الحكماء و المتكلمين و الصوفية توقف كل من الشيئين على الآخر اما بمرتبة و يسمى دورا مصرحا و صريحا و ظاهرا كقولك الشمس كوكب نهاري و النهار زمان كون الشمس طالعة و اما باكثر من مرتبة و يسمى دورا مضمرا و خفيا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج و التدريج وقوع الشيء في زمان و الزمان مقدار الحركة و الدور المضمر فحش ان في المصرح يلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتين و في المضمر بمراتب فمراتب التقدم تزيد على مراتب الدور بواحد

في الاصل اسم لمضروب مدور من الذهب وفي الشريعة اسم لمثقال من ذلك المضروب كذا في جامع الرموز * وفي شرح خلاصة الحساب الدينار يقسم ستة اقسام يسمى كل قسم دانقا ويقسم كل دانق باربعة طساسيم و تقسيم كل طسوج الى اربعة شعيرات وقد تقسم الشعيرة الى ستة اقسام يسمى كل قسم خردلا وقد يقسم الطسوج الى ثلاثة اقسام يسمى كل قسم حبة وبعضهم يقسم الدينار الى ستين قسما يسمى كل قسم حبة فالحبة على هذا تكون سدس العشر *

الدار عند الفقهاء اسم للعروة التي تشتمل على بيوت وصحن غير مسقف كذا في البرجندي في فصل لا يجوز بيع المشتري قبل قبضه ويجيء في لفظ المنزل وان لم يبق هذا البناء فلا يزول عنه اسم الدار وتحقيقه يطلب من فتح القدير من باب اليمين في الدخول والسكنى كما قيل * شعر * الدار دار وان زالت حوائطها * والبيت ليس ببيت وهو مجذور هذا خلاصة ما في حاشية السيد الشريف * اعلم ان الدار اسم للعروة عند العرب والعجم وهي تشتمل ما هو في معنى الاجناس لانها تختلف اختلافا فاحشا باختلاف الاغراض والجيران والمرافق والمحال والبلدان والبناء وصف فيها والمراد بالوصف ليس صفة عرضية قائمة بالجوهر كالبياض والسواد بل يتناول ايضا جوهر قائما بجوهر آخر يزيد قيامه به حسنا وكمالا ويورث انتقاصه عنه قبحا ونقصانا كما يقال الذرع وصف في الثوب والدار يقال لما ادير عليه الحائط ويشتمل جميع ما يحتاج اليه من المنافع والمرافق حتى الاسطبل وبيت البواب وبيوت الدواب * والبيت ما يبات فيه وهو ما يدير عليه الجدار من الجوانب الاربع مع السقف * والمنزل بين الدار والبيت اي ما يشتمل الحوائج الضرورية مع ضرب من القصور يعني يكون فيه المطبخ وبيت الخلاء ولا تكون فيه بيوت الدواب ولا بيت البواب وامثال ذلك هكذا في كليات ابي البقاء * ودار الاسلام عندهم ما يجري فيه حكم امام المسلمين من البلاد * ودار الحرب عندهم ما يجري فيه امر رئيس الكفار من البلاد كما في الكافي * وفي الزاهدي انها ما غلب فيه المسلمون وكانوا فيه آمنين ودار الحرب ما خافوا فيه من الكافرين ولا خلاف في انه يصير دار الحرب دار الاسلام باجراء بعض احكام الاسلام فيها واما صيرورتها دار الحرب نعوذ بالله فعنده بشروط احدها اجراء احكام الكفر اشتهارا بان يحكم الحاكم بحكمهم ولا يرجعون الى قضاة المسلمين ولا يحكم بحكم من احكام الاسلام كما في الحرية وتانيها الاتصال بدار الحرب بحيث لا تكون بينهما بلدة من بلاد الاسلام يلحقهم المدد منها وتالثها زوال الامان الاول اي لم يبق مسلم ولاذمي آمننا الابامان الكفار ولم يبق الامان الذي كان للمسلم باسلامه وللذمي بعقد الذمة قبل استيلاء الكفرة وعندهما لا يشترط الا الشرط الاول * وقال شيخ الاسلام والامام الاسبيجاني ان الدار محكومة بدار الاسلام ببقاء حكم واحد فيها كما في العمادي وفتاوى عالمكيرو فتاوى قاضيخان وغيرها فالاحتياط ان يجعل هذه البلاد دار الاسلام والمسلمين وان كانت للملاعنين واليد في الظاهر لهؤلاء الشياطين كذا في جامع الرموز *

ثم يسترده بعد ذلك كما ينبغي عنه قوله اودع هذا ما قالوا وايضا فيه ادماج رابع وهو وصف نفسه بانه لا يميل الى الجهل بالطبع و انما يجهل لوصال المحبوب للضرورة لانه لابد منه و ادماج خامس وهو ان لا يفعله الامرة واحدة كما اشار اليه بقوله جهلة هذا خلاصة ما في المطول و شرح الابيات المسمى بعقود الدرر *

فصل الرء المهمة * التدبير بالموحدة لغة التصرف او التفكير في عاقبة الامور و عند الاطباء

التصرف في الاسباب باختيار ما يجب ان يستعمل نوعا و مقدارا و وقتا في السنة الضرورية و كثيرا ما اراد به بقراط التصرف في الغذاء خاصة من جهة اللطافة و الغلظة و القلة و الكثرة و غيرها و قد يطلق على الحكمة ما خردا من الدبر * تدبير الروح هو اصلاح جوهره الذي لا يحصل الا بفعلين احدهما ترويح حاصل بالانبساط و ثانيهما تنقية حاصلة بالانقباض كذا في بحر الجواهر * و التدبير عند اهل الشرع اعتناق المملوك بعد الموت بلا فصل * و قيل عتقه بعد الموت و تعليق العتق بالموت فالمملوك مدبر بالفتح و المالك مدبر بالكسر * و المدبر بالفتح نوعان مطلق و هو من علق عتقه بمطلق موت المولى و مقيد و هو من علق عتقه الى مدة غلب موته قبلها كما تقول انت حر ان مت الى مائتي سنة كذا في جامع الرموز * و في فتاوى عالمغير نقلا عن البدائع المقيد هو ان يعلق عتق عبده بموته موصوفا بصفة او مشروطا بشرط نحو ان يقول ان مت من مرضي هذا او من سفري هذا فانت حر و نحو ذلك مما يحتمل ان يكون موته على تلك الصفة و يحتمل ان لا يكون كذلك و كذا اذا ذكر مع موته شرطا آخر يحتمل الوجود و العدم فهو مدبر مقيد *

تدبير المنزل من انواع الحكمة العملية و قد سبق في المقدمة و تسمى ايضا بعام تدبير المنزل

و الحكمة المنزلية *

الادبار عند المنجمين عبارة عن كون الكوكب في زائل التود و كونه في التود يسمى اقبالا و كونه

في مائل التود يسمى توسط كذا في كفاية التعليم *

الداعر وهو الفاسق المنهتك الذي لا يبالي بما صنع كذا في الذخيرة *

المدبر على انه فاعل من التدبير عند المنجمين قد مر ذكره في لفظ الحد في فصل الدال المهمة

من باب الحاء المهمة *

الدبور بالفتح بادي كه از جانب مغرب وزد سوي مشرق و صبا بالعكس كما في كشف اللغات *

و در اصطلاح صوفيه صوت دماغيه بهواى نفس و استيلاى آن بحيثيتى كه صادر شود از شخص چيزيكه

مخالف شرع است و مقابل اوست صبا كه عبارت از قبول است كذا في لطائف اللغات *

الدينار بالكسر من ذروجهه اي اشرق اصله دنار بتشديد النون فا بدل النون الاولى ياء لئلا يلتبس

بالمصادر التي تجيى على فعال بالكسر نحو كذاب * و قيل انه معرب دين آراي جاءت به الشريعة و هي

فيرويه راو عنه تاما بالاسناد الاول ومنه ان يسمع الحديث من شيخه الا طرفا منه فيسمعه عن شيخه بواسطة فيرويه عنه تاما والثالث ان يكون عند الراوي متنان مختلفان باسنادين مختلفين فيرويهما راو عنه مقتصرا على احد الاسنادين او يروي احد الحديثين باسناده الخاص به لكن يزيد فيه من المتن الآخر ما ليس في الاول والرابع ان لا يذكر المحدث متن الحديث بل يسوق اسناده فقط فيعرض له عارض فيقول كلاما من قبل نفسه فيظن بعض من سمعه ان ذلك الكلام هو متن ذلك الاسناد فيرويه عنه كذلك * اعلم انهم قالوا الادراج باقسامه حرام لما فيه من التدليس والتلبيس وان كان بعضه اخف من بعض هكذا ذكر في شرح النخبة وشرحه * والمدرج من القراءة هو ما زيد في القراءة على وجه التفسير كقراءة سعيد بن وقاص وله اخ واخت من ام كذا في الاتقان *

المدرج اسم مفعول من التدريج كما هو الظاهر عند المهندسين شكل مسطح كثير الاضلاع له درجات كدرجات السلم كذا في شرح خلاصة الحساب * وعند اهل البديع قسم من الاعنات در مجمع الصنائع گوید داخل اعنات است آنچه آن را مدرج گویند و آن چنان بود که پیدش از حرف روي درجات حروف را نگاهدارند چنانچه اگر قافیه مثلا بر الف و نون باشد در چند بیت حرف میم را درجه سازند چون زمان و همان و دمان پس در چند بیت حرف و او را لازم گیرند چون توان و جوان و روان پس در درجه سیوم حرف بارا نگاهدارند چون شبان و جبان و زبان و علی هذا القیاس *

الاندماج سبق ذكره في لفظ التخلخل *

الادماج بتخفيف الدال كما يستفاد من المطول حيث قال الادماج من ادمج الشيء في الثوب اذا لفه فيه * وفي جامع الصنائع ذكر انه بتشديد الدال وليس هذا ببديع ايضا لان الادماج بتشديد الدال الدخول في الشيء والاستتار فيه كما ذكر في بعض كتب اللغة وكلا المعنيين يناسبان المعنى الاصطلاحي لتقاربهما وهو اي المعنى الاصطلاحي الذي هو اصطلاح اهل البديع ان يضمن كلام سيق لمعنى مدحا كان او غيره معنى آخر وهذا المعنى الآخر يجب ان لا يكون مصرحاً به ولا يكون في الكلام اشعار بانه مسوق لاجله فهو اعم من الاستتباع لشموله المدح وغيره واختصاص الاستتباع بالمدح كقول ابي الطيب * شعر * اقلب فيه اجفاني كاني * اعد بها على الدهر الذنوبا * فانه ضمن وصف الليل بالطول الشكاية من الدهر يعني لكثرة تقلبي لاجفاني في ذلك الليل كاني اعد على الدهر ذنوبه ثم المراد بالمعنى الاخر الجنس اعم من ان يكون واحدا كما مر او اكثر كما في قول ابن نباتة * شعر * ولا بد لي من جهلة في وصاله * فمن لي بخل اودع الحلم عنده * فقد ادمج ثلاثة اشياء الاول وصف نفسه بالحلم والثاني شكاية الزمان بانه لم يجد فيهم صديقا ولذلك استفهم عنه منكرا لوجوده كما يشعر به قوله فمن لي بخل الثالث وصف نفسه بانه ان جهل فواصل المحبوب لا يستمر على جهله بل يودع حلمه قبل ذلك عند صديق امين

فيما بين اول الجدي وآخر الجوزاء فاحكم على الخلاف والقوس من فلك البروج بين درجة الكوكب ودرجة ممره تسمى اختلاف الممر والقوس من معدل النهار بين درجة الكوكب ودرجة ممره لا تسمى تعديل درجة الممر وقس على هذا حال درجة طلوع الكوكب بالقياس الى درجته اي اذا كان الكوكب عديم العرض او على احدى نقطتي الانقلابين فدرجته هي درجة طلوعه وان لم يكن فليس وان شئت الزيادة فارجع الى شرح التذكرة وشرح الملخص ونحوهما من كتب الهيئة ودرج السواء عند هم يجيء في لفظ المطالع في فصل العين من باب الطاء *

الاستدراج هو في الشرع امر خارق للعادة يظهر من يد الكافر او الفاجر موافقا لدعواه كذا في مجمع البحرين وفي الشرائع المحمدية الاستدراج هو الخارق الذي يظهر من الكفار واهل الا هواء والفساق وسخن مشهور آنست كه امر خارق عادت كه از مدعي رسالت واقع شود اكر موافق دعوى و اراده او باشد معجزه خوانند و اگر مخالف دعوى و قصد او باشد اهانت نامند چنانچه از مسيله كذاب صادر شده بود كه وقتى تابعانش گفتند كه محمد رسول خدا در چاهى خوي خود انداخت آبش بجوش آمد تا آنكه تا لب چاه برآمد تو نيز آنچنان كن پس او در چاهى تف خود انداخت آبش فرورفت تا آنكه خشك شد و آنچه از غير نبي صادر شود پس اگر مقرون بكمال ايمان وتقوى ومعرفت واستقامت باشد كرامت گویند و آنچه از عوام مومنان از اهل صلاح وقوع يابد آنرا معونت شمارند و آنچه از فاسقان وكافران صدور يابد استدراج خوانند كذا في مدارج النبوة من الشيخ عبد الحق الدهلوي * وقد سبق في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة وعند اهل المعاني هو الكلام المشتمل على اسماء الحق على وجه لا يورث مزيد غضب المخاطب سواء كان فيه تعريض او لا ويسمى ايضا المنصف من الكلام نحو قوله تعالى ومالي لا اعبد الذي فطرني اي مالكم ايها الكفرة لا تعبدون الذي خلقكم بدليل قوله واليه ترجعون ففيه تعريض لهم بانهم على الباطل ولم يصرح بذلك لئلا يزيد غضبهم حيث يريد المتكلم لهم ما يريد لنفسه كذا في المطول و حواشيه في بحث ان ولو في باب المسند *

المدرج اسم مفعول من الادراج وهو عند المحدثين الحديث الذي يقع فيه او في اسناده تغير بسبب اندراج شئ وهو على قسمين القسم الاول مدرج المتن وهو ان يقع في المتن كلام ليس منه اي يذكر الراوي صحابيا كان او غيره كلاما لنفسه او غيره فيرويه من بعده متصلا بالحديث من غير فصل يتميز به عنه فيتوهم من لا يعرف حقيقة الحال انه من الحديث فتارة يكون في اوله وتارة في اثنائه وتارة في آخره وهو الاكثر والقسم الثاني مدرج الاسناد وهو الحديث الذي يقع التغير في سياق اسناده وهو اقسام الاول ان تروى الجماعة الحديث باسناد مختلف فيرويه عنهم راو فيجمع الكل على اسناد واحد من تلك الاسانيد ولا يبين الاختلاف والثاني ان يكون المتن عند راو الا بعضا منه فانه عنده باسناد آخر

الدرجة * درجة الكوكب * درجة طلوع الكوكب (١٤٢) درجة غروب الكوكب * درجة ممر الكوكب

مناطق الافلاك مطلقا درجات تشبیهها باجزاء منطقة البروج سوى اجزاء معدل النهار فانها تسمى اجزاء وازمانا ولا تسمى درجات الا تجوزا و اجزاء الدوائر التي لم تعتبر في مفهومها الحركة لا تسمى درجا الا تجوزا انتهى * وعلى الاطلاق المجازي يحمل ما ذكر السيد الشريف في شرح الملخص من ان القوم قد قسموا محيط كل دائرة بثلاثمائة وستين قسما متساوية يسمى كل واحد منها جزء ودرجة واختاروا هذا العدد للسهولة في الحساب اذ تخرج منه الكسور التسعة صحيحة الا السبع ثم جزوا كل درجة بستين قسما متساوية وسموا كل واحد منها دقيقة وقسموا كل دقيقة ايضا بستين وسموا كل واحد منها ثانية وهكذا اعتبروا الثلاث والرابع والخامس وما فوقها وقسموا ايضا قطر كل دائرة بمائة وعشرين قسما متساوية وان كان القياس يقتضي تقسيمه بمائة واربعة عشر وكسر ولما كان الكسر يوجب صعوبة في الحساب جبروه بالزيادة واختاروا المائة والعشرين لانه تخرج منها الكسور التسعة صحيحة الا السبع والتسع انتهى كلامه * فقولهم محيط كل دائرة اي كل دائرة عظيمة مفروضة على الافلاك الكلية والجزئية او غيرها كسطح الارض و حجرة الاسطراب و هل تسمى اقسام القطر المذكورة درجا كما تسمى اجزاء ام لا الظاهر عدم تسميتها درجا الا تجوزا اذ قد يقال درجات جيب هذه القوس كذا ودقائقها و ثوانيتها كذا ونحو ذلك كما يقال درجات سهم القوس كذا *

درجة الكوكب عندهم هي مكانه من فلك البروج كما ذكر السيد الشريف في شرح الملخص * وتسمى ايضا بدرجة تقويم الكوكب وبدرجة طوله كما يستفاد من شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي *
درجة طلوع الكوكب عندهم هي درجة من فلك البروج تطلع من الافق مع طلوع الكوكب *
درجة غروب الكوكب درجة من فلك البروج تغرب مع غروب الكوكب و المراد من طلوع الكوكب طلوعه من جانب المشرق اذا لا اعتبار لطلوعه من جانب المغرب في بعض المواضع و هكذا الحال في غروب الكوكب *

درجة ممر الكوكب درجة من فلك البروج تمر بدائرة نصف النهار مع مرور الكوكب بها * قال عبد العلي البرجندي ينبغي ان يقال بشرط ان لا يتوسط بين الكوكب وتلك الدرجة قطب البروج والتقيد بنصف النهار ليس بشرط بل آية دائرة تكون من دوائر الميول حكمها حكم نصف النهار * ثم قال المراد بالكوكب مركزة وبالدرجة جزء من فلك البروج و اطلاق الدرجة على كل من الاجزاء المذكورة على سبيل التشبيه والتجوز * ثم اعلم ان الكوكب اي مكانه الحقيقي ان كان على احدى نقطتي الانقلابين او كان على نفس منطقة البروج فدرجة الكوكب هي درجة ممره بنصف النهار وان كان ذا عرض على غير نقطتي الانقلابين فلا يكون كذلك فانه ان كان ما بين اول السرطان و آخر القوس وصل الى دائرة نصف النهار بعد درجته ان كان شمالي العرض و قبل درجته ان كان جنوبي العرض و ان كان

قال ابن ابي الاصبع المراد بذلك والله اعلم الكناية عن المشتبه والواضح من الطرق لان الجادة البيضاء وهي الطريقة التي كثر السلوك عليها جدا وهي اوضح الطرق وابينها ودونها الحمراء ودون الحمراء السوداء كانها في الخفاء والتباس ضد البياض والطرف الادنى في الخفاء السوداء والاحمر بينهما على وضع اللون في التركيب وكانت الوان الجبال لا تخرج عن هذه الثلاثة والهداية وكل علم نصب للهداية منقسمة الى هذه القسمة فالآية الكريمة منقسمة كذلك فحصل فيها التدبير كذا في الاتقان * وهذا مثال تدبير الكناية واما مثال تدبير التورية على ما في المطول فقول الحريري فمذ اغبر العيش الاخضر و ازور المحبوب الاصفر اسود يومى الابيض و ابيض فودى الاسود فالمعنى القريب للمحبوب الاصفر هو الانسان الذي له صفرة والبعيد هو الذهب وهو المراد ههنا فيكون تورية هذا فقد اعتبر صاحب الاتقان التدبير صنعة على حدة واعتبره صاحب التلخيص من انواع الطباق قال صاحب المطول لما كان هذا داخلا في تفسير الطباق لما بين اللونين من التقابل صرح المصنف بانه من اقسام الطباق وليس قسما من المحسنات المعنوية برأسة وقال وتفسيره بان يذكر المتكلم في معنى من المدح او غيره الوانا لقصد الكناية او التورية والمراد بالالوان ما فوق الواحد ومآل التفسيرين واحد *

المديح عند المحدثين هو رواية القرينين والمتقاربين في السن واسناد احدهما من الآخر كرواية كل من ابي هريرة وعائشة رضي الله عنهما عن الآخر وكرواية تابعي عن تابعي آخر كالزهري وعمرو بن عبد العزيز وكذا من دونهما كذا ذكر القسطلاني في الارشاد الساري في شرح النخبة وشرحه ان يروي كل من القرينين عن الآخر فهو اي النوع الذي يقال له المديح وهو اخص من رواية الاقران فكل مديح اقران وليس كل اقران مديحا * واذا روى الشيخ عن تلميذه صدق ان كان كل منهما يروي عن الآخر فهل يسمى مديحا فيه بحث اي تردد والظاهر لا لانه من رواية الاكابر عن الاصاغر والتدبير مأخوذ من ديباجتي الوجه فيقتضي ان يكون ذلك مستويا من الجانبين فلا يجيء فيه هذا * والمديح بضم الميم وفتح الدال المهملة وتشديد الموحدة و آخره جيم انتهى * والباء الموحدة هل هي مفتوحة او مكسورة والظاهر الفتح على ان المديح مصدر ميمي كما قيل في المختلف على ما مر *

الدرجة بفتح الدال والراء المهملتين في اللغة پايه ومرتبة الدرجات والدرج جمع ومنه درجة الدواء وهي مرتبة في التأثير وتجيى في لفظ الدواء في فصل الواو من هذا الباب * وعند اهل الجفر وارباب علم التفسير تطلق على حرف من حروف سطر التفسير كما في بعض الرسائل * وعند اهل الهيئة تطلق على جزء من ثلثمائة وستين جزء من اجزاء منطقة الفلك الثامن فهي ثلث عشر البرج * قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجعميني اعلم ان اجزاء دائرة البروج تسمى درجا اذ الشمس كانها تصعد فيها وتهبط واجزاء سائر الدوائر تسمى اجزاء بالاسم العام هذا هو الاصل ثم انهم توسعوا فسموا اجزاء

داء الاسد هو الجذام سمي به لان وجه صاحبه يشبه وجه الاسد وقيل لانه يعرض للاسد كثيرا وقد سبق في فصل الميم من باب الجيم *

داء الثعلب بالثاء المثناة والعين المهمة قال العلامة هو تساقط اشعار الرأس لمواد صفراوية او مرة سوداء مخالطة لها فترمي شعرة ويتساقط جميعه *

داء الحية بالحاء المهمة هو مرض يحصل في الرأس لمواد سوداوية او بلغم مالح فيتساقط منه الشعر وينسلخ جلده كالحية والفرق بينه وبين داء الثعلب ان تساقط الشعر في داء الحية يكون معوجا ملتويا شبيها بالحية وفي داء الثعلب بخلافه قال الشيخ نجيب الدين داء الثعلب و داء الحية هما تساقط الشعر وهما يحدثان في جميع البدن الا ان حدوثها يكون في الرأس والحية والحاجبين اكثر ويكونان على الاستدارة وغيرها *

داء الفيل هو عندهم زيادة في القدم والساق لكثرة ماينزل اليها من الدم السوداوي او الدم الغليظ او البلغم اللزج وقد يتقرح وقد لا يتقرح سمي به لان رجل صاحب هذا المرض يشبه رجل الفيل اولان هذا المرض يعرض للفيل غالبا * قال الاقسرائي والفرق بينه وبين الدوالي وان كانا من مادة واحدة ان الدوالي لم يغتذ فيه الرجل بالمادة الردئة بعد ولم يظهر العظم الا في العروق *

داء الكلب هو الجنون السبعي الذي يكون معه غضب مختلط بلعب وعبث كما هو من طباع الكلاب ولذا سمي به تشبيها لصاحبه بالكلب في هذه الاخلاق وقيل انما سمي به لان صاحبه اذا عض انسانا قتله كالكلب هذا كله من بحر الجواهر *

العلم الادنى هو العلم الطبيعي وقد سبق في المقدمة *

فصل الباء الموحدة * الدابة بالفتح والتشديد في الاصل اسم لكل ما يدب على الارض من الحيوان اي يتحرك عليها ثم خصت في العرف بماله قوائم اربع كالفرس كذا في جامع الرموز ثم خصت بما يركب وتحمل عليه الاحمال نحو الفرس والابل والبغل ثم خصت بالفرس يقال لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم * دابة الارض از علامات قيامت است و ان حيواني است كه كوه صفا را شكافته در مكه بيرون آيد و در آن وقت مردم بمنى ميرفته باشند و گویند سه جا ظاهر شود سه بار و با او خاتم سليمان و عصای موسی باشد و مومن را عصا زند و بخاتم بر روي كافر مهر كند پس نقش می شود كه اين كافر است كذا في المنتخب و ان شئت الزيادة فارجع الى كتب الكلام والتفسير *

فصل الجيم * التدبيح بالموحدة مصدر من باب التفعيل مأخوذ من الديباج بمعنى جعل الشيء ذا ديباج اي ذا حسن وزينة كما في حواشي المطول وهو عند اهل البدع ان يذكر المتكلم الوانا يقصد بها التورية والكناية كقوله تعالى ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها و غرابيب سود

بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الا ان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الثاني و اما على القول بالسطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس * فائدة * قال ابن ذكرى في الخلء قوة جاذبة للجسام ولذلك يحتبس الماء في السراقات وينجذب في الزراقات * وقال بعضهم فيه قوة دافعة للجسام الى فوق فان التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلء في داخله يفيد ذلك الجسم خفة دافعة الى فوق * والجمهور على انه ليس في الخلء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف *

خالي السير نوعيست از اتصال كما يذكر في فصل اللام من باب الواو *

الخلوة عند بعض الصوفية هي العزلة وعند بعضهم غير العزلة فالخلوة من الاغيار والعزلة من النفس وما تدعو اليه و يشغل عن الله فالخلوة كثيرة الوجود والعزلة قليلة الوجود فعلى هذا العزلة اعلى من الخلوة * قيل العزلة من الاغيار فعلى هذا تكون الخلوة اعلى كذا في مجمع السلوك * وفي خلاصة السلوك الخلوة ترك اختلاط الناس و ان كان بينهم * وقال حكيم الخلوة الانس بالذكر والاشتغال بالفكر * وقال عالم هي الخلوة عن جميع الاذكار الا عن ذكر الله تعالى *

فصل الياء * الاخفاء لغة السترو في اصطلاح القراء نطق حرف بصفة هي بين الاظهار والادغام عارية من التشديد مع بقاء الغنة في الحرف الاول و يفارق الادغام بانه بين الاظهار والادغام وبانه اخفاء الحرف عند غيره لا في غيره بخلاف الادغام * اعلم انه يجب الاظهار في النون الساكنة والتنوين عند حررف الحلق نحو من آمن و يجوز الادغام عند حررف يرملون نحو من آل و الاقلاب بالميم عند حرف واحد وهو الباء الموحدة نحو من بعد و الاخفاء عند باقى الحروف كذا في الدقائق المحكمة و الاتفاق *

الخفي لغة المستتر وعند الاصوليين من الحنفية لفظ استتر المراد منه لالنفس الصيغة بل لعارض والقيد الاخير احتراز عن المشكل والمجمل والمتشابه كآية السرقة خفيت في حق الطرار والنباش فان معنى السارق لغة هو آخذ مال الغير على سبيل الخفية وهو اشتبه في حقهما لاختصاصهما باسم آخر لان اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى كما هو الاصل كذا في التلويح و غيره من كتب الاصول * والروح الخفي ويسمى بالاخفى ايضا يجيى في لفظ الروح في فصل الحاء من باب الراء *

* باب الدال *

فصل الالف * الداء في اللغة بمعنى درد و بيماري الادواء الجمع و داء عضال درد سخت و داء دفين بيماري كه معلوم نباشد و قولهم به داء ظبي معناه ليس له داء كما لا داء بالظبي * ويطلق في الطب ايضا على كل عيب باطن يظهر منه شيء او لا يظهر منه شيء و اداء من البخل اي اشد كذا في بحر الجواهر *

في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم و يسمى ايضا بالمكان والبعد الموهوم والفراغ الموهوم وحاصله البعد الموهوم الخالي عن الشاغل وهذا شامل للخلاء الذي لا يتناهى وهو الخلاء خارج العالم وللخلاء الذي بين الاجسام وهو ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان وليس بينهما ما يما سهما فيكون بينهما بعدا مفروضا موهوما ممتدا في الجهات الثلاث صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل و اطلاق الخلاء على هذا المعنى اكثر * وقيل الخلاء اخص من المكان فان المكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه والخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم كما مر في لفظ الحيز في الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة وحاصله المكان الخالي عن الشاغل * وعند بعض الحكماء هو البعد المجرد الموجود في الخارج القائم بنفسه سواء كان مشغولا ببعد جسمي او لم يكن قال اذا حل البعد الموجود في مادة فجسم تعليمي والا اي وان لم يحل في مادة فخلاء اي فبعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمي يملأه او غير مشغول به فانه في نفسه خلاء و يسمى بعدا مفطورا وفراغا مفطورا ومكانا ايضا هكذا في شرح المواقف في آخر مبحث المكان و اوسطه وهكذا في حواشي الخيالي فالخلاء بهذا المعنى جوهر فانهم قد صرحوا بجوهرية البعد المجرد حتى قالوا اقسام الجوهر ستة لا خمسة هكذا ذكر السيد ويجيء في لفظ المكان ايضا في حاشية شرح حكمة العين * قال ملا فخر في حاشية شرح هداية الحكمة وان شئت تعريف الخلاء الشامل للمذهبين فقل الخلاء هو البعد المجرد عن المادة سواء كان بعدا موهوما اي مكانا خاليا عن الشاغل كما هو رأي المتكلمين او بعدا موجودا في الخارج كما هو رأي بعض الحكماء وهم المشائيون انتهى *

اعلم ان الخلاء جوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد المجرد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بمعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود من جسم شاغل له فيكون حينئذ خلاء بمعنى البعد المجرد الموجود فقط ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل وخالفوهم في ان ذلك المكان بعد موهوم فيكون حينئذ خلاء بمعنى البعد الموجود وبمعنى المكان الخالي عن الشاغل ايضا فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض وهذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه فالنزاع فيه انما هو في التسمية فانه عند الحكماء عدم محض ونفي صرف يثبت الوهم ويقدره من نفسه ولا عبدة بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء وعند المتكلمين هو البعد الموهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم * تنبيه *

من القائلين بالخلاء اي البعد المجرد الموجود من جوز ان لا يملأ جسم ومنهم من لم يجوز الفرق بين هذا المذهب ومذهب من قال ان المكان هو السطح ان فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب

يستفاد من شرح النخبة وشرحه في تعريف التابعي وفي شرح الالفية للعراقي * وذكر ابو موسى المدني ان اهل الحديث يفتخرون الرء * قال صاحب المحكم رجل مخضرم اذا كان نصف عمره في الجاهلية ونصفه في الاسلام فمقتضى هذا ان حكيم بن حزام ونحوه مخضرم وليس كذلك من حيث الاصطلاح * وقال ابن حبان و الرجل اذا كان ستون سنة في الاسلام وستون في الجاهلية يدعى مخضرمًا كابي عمر الشيباني فذلك يدل على انه اراد ممن ليس له صحبة انتهى * وقيل المخضرمون جماعة تكون في عصر النبي عليه السلام ولم يعرف هل لقوة ام لا هكذا يستفاد من شرح النخبة في تعريف المدلس *
الخام عند الاطباء يطلق على بلغم طبيعي اختلفت اجزائه في الرقة والغلظة ويطلق ايضا على ما يرسب في القارورة رقيق الاجزاء غير متين وقد يطلق على شيء فيج غير طبيعي فهو خلاف المطبوخ كذا في بحر الجواهر *

فصل النون * الخبن بالفتح وسكون الموحدة عند اهل العروض اسقاط الثاني الساكن من الجزء وذلك الجزء يسمى مخبونًا فحذف السين من مستفعلن مثلاً يسمى خبنا والباقي بعده وهو متفعلن يسمى مخبونًا ولعدم استعماله يوضع موضعه مفاعلاً فيقال مفاعلاً مخبون مستفعلن هكذا يستفاد من عروض سيفي وعنوان الشرف * وفي بعض رسائل العروض العربي الخبن اسقاط الثاني الساكن اذا كان ثاني السبب والقيد الاخير احتراز عن الساكن في فاع لاتن في المضارع فانه لا يجوز الخبن فيه ولهذا اعتبر فاع وتدا مفروقاً وكذب مفصولاً *

الختن بفتح الخاء والمثناة الفوقانية كل زوج ذات رحم محرم منه كزوج البنت والاخت والعمة ونحوهن وكذا محارم الزواج لان الكل يسمى ختنًا قيل هذا في عرفهم وفي عرفنا لا يتناول الا زواج المحارم كذا في الهداية والكافي * وفي القاموس انه الصهر * وفي المغرب انه عند العرب كل من كان من قبل المرأة كالخ والاب * وعند العامة زوج البنت كذا في جامع الرموز *

الخشونة بالفتح وضم الشين المعجمة المخففة مقابلة للملاسة عند المتكلمين والحكماء فان الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمها بان يكون بعض الاجزاء ناتيئاً وبعضها غائراً فهما على هذا من باب الوضع دون الكيف * وهما عند الحكماء كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء والا استواء المذكورين * وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم كذا في شرح المواقف في الملموسات *

المخشن بكسر الشين عند الاطباء دواء يجعل اجزاء سطح العضو مختلفة الوضع في الارتفاع والانخفاض بعد الملاسة الطبيعية او العارضية عن مادة لزجة كذا في الموجز في فن الادوية *

فصل الواو * الخلاء بالفتح والمد كما في المنتخب هو عند المتكلمين امتداد موهوم مفروض

فعلون وميم مفاعيلن فانظر في العبارات من الاختلافات *

الخزمية وهم اصحاب التناسخ والاباحة وهو اسم السبعية ويجيء في فصل العين من باب السين *
الخزم بالفتح وسكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو زيادة حرفين او ثلاثة احرف او اربعة فقط
 على الحرف الاول كذا في عنوان الشرف وفي بعض رسائل العروض العربي الخزم بالراء المعجمة
 زيادة تلحق اول البيت تسقط في التقطيع وذلك أما بحرف كـ او في قوله * شعر * واذا انت جازيت
 امرء السوء فعله * اتيت من الاخلاق ما ليس راضيا * وأما بحرفين كـ قد في قوله * ع * قد فاتني اليوم حديثك
 مالمست مدركه * وأما بثلاثة احرف كـ نحن في قوله * شعر * نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عباد *
 رميناه بسهمين فلم يخطى فواده * وأما بأربعة احرف كـ اشد في قوله * شعر * اشد حيازيمك للموت
 ان الموت ملائكة * ولا تجزع من الموت اذا حل بواديك * والخزم غير الاول قبيح كقوله * شعر * الفخر اوله جهل
 وآخرة حقد * اذا تذكرت الاقوال والكلم * فخزم بحقدن في الوسط * واما الخرم بالراء المهملة فجائز في اول
 البيت وفي اول الابتداء في البيت المقفى او المصراع وكذا في غيرهما على رأي انتهى كلامه * ودر
 جامع الصنائع كويد خزم بخا و زاي معجمتين آنست كه در اول بيت حرفى تا سه زياده كند و آن زيادت
 اگر از اوزان افتد بالاتفاق جائز است و در وزن محسوب نيست و حرفى كه در حشوبيت افتد و خارج
 از اوزان باشد وزن بگردد آنرا نيز اخفش خزم خواند و جائز ميدارد و خليل درست نميدارد *

المخضرم على صيغة اسم المفعول من الرباعي المجرد وقيل على صيغة اسم الفاعل منه فهو اما
 بفتح الراء المهملة او بكسرها وقبلها ضاد معجمة والمخضرمون الجمع وهو عند المحديثين من ادرك
 الجاهلية صغيرا كان او كبيرا في حيوته صلى الله عليه وسلم والاسلام في حيوته صلى الله عليه وسلم او بعده
 ولم ير النبي صلى الله عليه وسلم او رآه لكنه غير مسلم * وخصه ابن قتيبة بمن ادرك الاسلام في الكبر
 ثم اسلم بعد النبي صلى الله عليه وسلم وبعضهم بمن اسلم في حيوته كزيد بن وهب فانه اتى النبي
 صلى الله عليه وسلم فقبض النبي صلى الله عليه وسلم واسلم وهو في الطريق وقد عد لهم مسلم عشرين
 نفرا كابي عمر الشيباني وعمر بن ميمون وغيرهما * قال النووي وهم اكثر المخضرمون ليسوا من الصحابة
 ولم يذهب ابن عبد البر الى كونهم صحابة وان توهم بذلك بعض ثم اشتقاقه اما من قولهم لحم مخضرم
 لا يدري من ذكر او انثى لترددهم بين الطبقتين اي بين الصحابة للمعاصرة وبين التابعين لعدم الروية
 لا يدري من ايتهمهم او من خضرموا آذان الابل اي قطعوها وذلك لان اهل الجاهلية كانوا يخضرمون
 آذان الابل لتكون علامة لاسلامهم ان اغير عليها او حوربوا فكانهم خضرموا لذلك فعلى هذا يحتمل ان يكون
 المخضرم بكسر الراء كما حكى عن بعض اهل اللغة ويحتمل ان يكون بالفتح لانه اقتطع عن الصحابة وان عاصر
 لعدم الروية * قال ابن خلكان قد سمع مخضرم بالحاء المهملة وبكسر الراء * قال العراقي وهو غريب هكذا

الاستخدام بالخاء و الذال المعجمتين من خدمت الشيء قطعه و منه سيف مخدوم و يروى بالخاء المهملة و الذال المعجمة ايضا من خدمت اي قطعت و يروى بالمعجمة و المهملة ايضا من الخدمة هكذا ذكر السيد السند في حاشية المطول و هو عند اهل البديع من اشرف انواع البديع و كذلك التورية و البعض فضله على التورية ايضا و لهم فيه عبارتان احدهما ان يوتى بلفظ له معنيان فاكثر مراداه احد معانيه ثم يوتى بضميره مراداه المعنى الآخر و هذه طريقة السكاكي و اتباعه و الآخري ان يأتي المتكلم بلفظ مشترك ثم بلفظين يفهم من احدهما احد المعنيين و من الآخر الآخر و هذه طريقة بدر الدين بن مالك في المصباح و مشى عليها ابن ابي الاصبع و مثله بقوله تعالى لكل اجل كتاب الآية فلفظ كتاب يحتمل الامد المختوم و الكتاب المكتوب فلفظ اجل يخدم المعنى الاول و يحو يخدم الثاني * قيل و لم يقع في القرآن على طريقة السكاكي * قال صاحب الاتقان و قد استخرجت انا بفكري آيات على طريقة السكاكي منها قوله تعالى لقد خلقنا الانسان من سلاله من طين فان المراد به آدم عليه السلام ثم اعاد الضمير عليه مراداه ولده فقال ثم جعلناه نطفة الآية و منها قوله لا تسألوا عن اشياء ان تبدلكم تسوكم ثم قال قد سألها قوم من قبلكم اي اشياء آخر لان الاولين لم يسألوا عن الاشياء التي سألوا عنها الصحابة فنهوا عن سؤالها و منها قوله تعالى اتى امر الله فامر الله يراد به قيام الساعة و العذاب و بعثة النبي صلى الله عليه و آله و سلم و قد اريد بلفظ الامر الاخير كما روي عن ابن عباس و اعيد الضمير عليه في تستعجلوه مراداه قيام الساعة و العذاب انتهى فعلم من هذه الامثلة ان المراد بالمعنيين اعم من ان يكونا حقيقيين او مجازيين او مختلفين و قد صرح بذلك في حواشي المطول * و قال صاحب المطول الاستخدام ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره المعنى الآخر او يراد باحد ضميريه احد المعنيين ثم بالضمير الآخر معناه الآخر فالاول كقوله * شعر * اذا نزل السماء بارض قوم * رعيذاه و ان كانوا غضابا * اراد بالسماء الغيث و بالضمير الراجع اليه من رعيذاه النبات و الثاني كقوله * شعر * فسقى الغضا و الساكنيه و ان هم * شبوة بين جوانح و ضلوع * اراد باحد الضميرين الراجعين الى الغضا و هو المجرور في الساكنيه المكان و بالآخر و هو المنصوب في شبوة النار اي اوقدوا بين جوانحي نار الغضا يعني نار الهوى التي تشبه بنار الغضا انتهى *

الخرم بالفتح و سكون الراء عند اهل العروض حذف الحرف الاول من الجزء كذا في عنوان الشرف و في بعض رسائل العروض العربي الخرم اسقاط اول متحرك من التود المجموع اذا كان الجزء صدر البيت فان كان ذلك في فعولن سالما فهو الثلم و ان كان في مفاعلن سالما فهو العصب و الخرم يعم الكل انتهى * و في رسالة قطب الدين السرخسي الخرم اسقاط اول التود المجموع * و در عروض سيفي مى آرَد كه خرم انداختن ميم مفاعيلن است و چون فاعيلن كلمه غير مستعمل باقي مانند بجايش مفعولن نهند و آن ركن كه درو خرم واقع شود آنرا خرم گویند * و در منتخب ميگويد خرم رفتن فاي

نزد يك ايها و خيال است و فرق آنست كه در خيال يك معني كه مجاز مصطلح و لطيفه آميز و يا ضرب
المثل مراد باشد و بر معني حقيقي خيال رود و در ايها هر دو معني تام است ليكن يك قريب دوم بعيد
و بعيد بسبب سياق تركيب باشد و مراد معني بعيد بود و اينجا همان يك معني تام بود الا آنكه بسبب
طوق نظير كمان بر معني دوم رود و ثابت نباشد و اين صنعت در غايت دلاويز است مثاله * شعر * كوكب
از نور ماه پاره ازو * دف خورشيد در حراره ازو * لفظ حرارت دو معني دارد يكي گرمي دوم دف زدن معروف
كه در شادياها باشد و اينجا مراد معني اول است و همين معني تام است و ليكن بسبب ذكر دف كمان
بر حراره ميروند و آن معني تام نيست و بسبب طوق نظير دلاويز است مثال ديكر * شعر * صد كره طول
صفش از مردم * ليك در عرض بيشتر ز انجم * لفظ عرض دو معني دارد يكي مناسب طول دوم لشكر
و اين معني دوم كه تمام است مراد است و معني اول كه مناسب طول است مراد نيست *

المخيلات بفتح الياء المشددة عند المنطقيين هي القضايا التي يخيّل بها فتتأثر النفس قبضا
او بسطا فتتفر او ترغب سواء كانت مسلمة او غير مسلمة صادقة او كاذبة و اسباب التخيل كثيرة بعضها يتعلق
باللفظ و بعضها بالمعنى و بعضها بغير ذلك كما اذا قيل الخمر ياقوتية سيالة انبسطت النفس و رغبت
في شربها و اذا قيل العسل مرة مهوعة انقبضت و تنفرت عنه كذا في شرح الشمسية *

الاخالة عند الاصوليين هي المناسبة و تسمى تخريج المناط ايضا و يجيى في فصل الباء الموحدة
من باب النون *

فصل الميم * الختام بالكسر و تخفيف المثناة الفوقانية عند الصوفية اسم مقام و قد سبق في
لفظ الانسان في فصل السين من باب الالف *

خاتم در اصطلاح صوفيه عبارت است از كسى كه قطع كرده باشد مقامات را و رسیده بود بنهايت
كمال كذا في لطائف اللغات *

الخواتيم جمع خاتم بكسر التاء و هي عند اهل الجفر الحروف السبعة المنفصلة التي لا تتصل
في الكتابة بحروف اخرى و هي ا د ن ر ز و لا هكذا في بعض رسائل الجفر *

المختم هو المقطع و يجيى في فصل العين من باب القاف *

الخدمة بالكسر و سكون الدال المهملة عند الاطباء على قسمين خدمة مهينة و خدمة مودية و الخدمة
المهينة غايتها تهية المادة و اعدادها لقبول فعل المخدم و لذلك يتقدم فعلها فعل الرئيس كالرئة للقلب
و المعدة للكبد و الخدمة المودية غايتها تادية ما فعل فيه المخدم الى الاعضاء القابلة كالشرايين للقلب
و الاوردة للدماغ و مجرى المني للانثيين كذا في بحر الجواهر و يجيى في لفظ القوة و الاعضاء ايضا *

خادم العلوم هو المنطق و قد سبق في المقدمة *

و آن مثل است و دوم مفهوم كلمات كه معني حقيقي است و خيال بر آن ميرود و آن لطيف مشهور است مثال ديگر * شعر * فقاعي من كه هست افزون بجمال * خوبي و لطافت است او را بكمال * افسوس همين كه هر كه دانگيش دهد * فقاع بنام او كشايد در حال * درين رباعي ضرب المثل است و يكي معني حقيقي و آن كشادن فقاع و بر آن گمان رود و ديگري معني مجاري مصطلح كه مراد است تفاخر است كذا في جامع الصنائع و فرق در خيال و ايهام و تخيل عن قريب مذكور مي شود *

الخيالات عذ الاطباء هي الوان تحس امام البصر كانها مبنوثة في الجوهر كذا في بحر الجواهر * و في الموجز هي اشكال ذوات الوان ترى في الجواهر المآل واحد *

الخيالي تطلق على الصورة المرتسمة في الخيال المتأدية اليه من طرق الحواس و قد يطلق على المعدوم الذي اخترعته المتخيلة و ركبته من الامور المحسوسة اى المدركة بالحواس الظاهرة و بقولنا من الامور المحسوسة خرج الوهمي بمعنى ما اخترعته القوة المتخيلة اختراعا صرفا على نحو المحسوسات و بهذا المعنى يستعمل في باب التشبيه كما في قول الشاعر * شعر * كان محمر الشقيق اذا تصوب او تصعد * اعلام يا قوت نشون على رماح من زبرجد * فان الاعلام الياقوتية المنشورة على الرماح الزبرجدية مما لا يدركه الحس لان الحس انما يدرك ما هو موجود في المادة حاضرة عند المدرك على هيئات محسوسة مخصوصة به لكن مادته التي يتركب هو منها كالاعلام و الياقوت و الرماح و الزبرجد كل منها محسوس بالبصر هكذا يستفاد من المطول و الاطول في باب التشبيه *

التخيل عند الحكماء هو ادراك الحس المشترك الصور و قد سبق في لفظ الاحساس في فصل السين من باب الحاء * و يعرف ايضا بحركة النفس في المحسوسات بواسطة المتصرفة و يجيء في لفظ الفكر * و تخيل نزد شعراء آنست كه شاعر چيزی را در ذهن تخيل كند بسبب تعقل بعضی اوصاف آن كه دران صورت بندد و اين را تصور نيز گویند مثاله * شعر * چو در پيش ستون شه بار داده * ستون پيشش بيك پا ايستاده * كذا في جامع الصنائع *

المتخيلة عند الحكماء هي المتصرفة اذا استعملتها النفس بواسطة الوهم و يجيء في فصل الفاء من باب الصاد المهملة في لفظ المتصرفة *

التخييل و هو مصدر من باب التفعيل و يطلق على تصور وقوع النسبة و لا وقوعها من غير تردد و لا تجويز هكذا ذكر ابو الفتح و المولوي عبد الحكيم في مبحث التصور و التصديق و على الايهام كما يجيء في فصل الميم من باب الواو و على قسم من الاستعارة كما يجيء * و در جامع الصنائع گوید تخييل آنست كه لفظ مشترك مشتمل معاني آورده شود چنانچه سياق تركيب بريك معني تام حاكي بود و مراعات نظير كرده آيد و بسبب طوق نظير گمان بر معني دوم رود و آن معني تام نباشد و اين صنعت

الغفلة منسحبة على اهل البرزخ و اهل المحشر و اهل الجنة و النار الى ان يتجلى عليهم الحق في
 الكتيب الذي يخرجون اليه اهل الجنة فيشاهدون الله تعالى و هذه الغفلة هي النوم فكل العوالم اصلها
 خيال و لاجل هذا يقيد الخيال بمن فيها من الاشخاص فكل امة من الامم مقيدة بالخیال في اي عالم
 كانت فاهل الدنيا مقيدون بخیال معاشهم او معادهم و كلا الامرین غفلة من الحضور مع الله فهم نائمون
 و الحاضر مع الله هو المقتبذ و على قدر حضوره مع الله يكون انتباهه من النوم ثم اهل البرزخ نائمون لكن
 اخف من نوم اهل الدنيا فهم مشغولون بما كان منهم و ما هم فيه من عذاب او نعيم و هذا نوم لانهم غافلون
 عن الله و كذلك اهل القيمة فانهم لو وقفوا بين يدي الله للمحاسبة فانهم مع المحاسبة لا مع الله و هذا نوم
 لانه غفلة عن الحضور لكنهم اخف نوما من اهل البرزخ و كذلك اهل الجنة و النار فان هولاء مع ما تنعموا
 به و هولاء مع ما تعذبوا به و هذا غفلة من الله لكنهم ايضا اخف نوما من اهل المحشر فلا انتباه الا لاهل
 الاعراف و من في الكتيب فقط فانهم مع الله و على قدر تجلی الحق عليهم يكون الانتباه حاصل له و من حصل
 له في الدنيا بحكم تقديم ما تأخر لاهل الجنة في الكتيب فتجلی عليه الحق فعرفه فهو يقظان و لذا اخبر
 سيدنا ان الناس نيام فاذا عرفت ان اهل كل عالم محكوم عليهم بالنوم فاحكم على تلك العوالم جميعها
 انها خيال لان النوم عالم الخيال كذا في الانسان الكامل * و در كشف اللغات ميگوید و نیز خیال عالم مثال را
 گویند و آن برزخ است میان عالم ارواح و اجسام حضرت جنید فرموده اند اني وجدت سبعین ولياً يعبدون
 الله بوهم و خیال * و عبادت بوهم و خیال آنرا گویند که بغير تمکين و استقامت مشاهده و معاينة حق حقیقه
 اليقين باشد که خواص را بود و نه آن وهم و خیال که مستوي بر عوام است نعوذ بالله منها * و خیال نزد شعراء
 آنست که ایراد الفاظ مشترك مشتمل بر دو معنی بود یکی حقیقی دوم مجازی و مراد مجازی باشد
 و شرط آنست که مجاز اصطلاحی باشد و یا ایراد لطیفه و یا ضرب مثلی و ازینها هر یکی مشتمل بر دو
 معنی باشد از جهت حقیقت و مجاز و مراد مجاز بود و بر معنی حقیقی خیال رود یعنی در یک
 جانب صورت معنی معاينه نماید و در طرف دوم خیال نموده شود و همان معنی مراد باشد و این خیال
 بر دو نوع است یکی خیال لطیف دوم خیال دلاویز خیال لطیف آنست که مجاز اصطلاحی آرد مثاله *
 شعر * چون سبزه بر آن لعل لب یار دمید * جانم بلب از هوای آن سبزه رسید * تا ریش کشیده
 است شدم زو کشته * گوئی که برای کشتنم ریش کشید * درین رباعی ریش کشیدن دو معنی دارد
 حقیقی که معلوم است و مجازی که اصطلاحی است تاکید فعل یعنی ظاهر است و معلوم است و مراد
 همین است و بر معنی حقیقی خیال می رود * و خیال دلاویز آنست که لطیفه آمیز باشد و یا ضرب مثلی
 بود مثاله * شعر * آن شیر فروش روی زیبا دارد * وز چرب زبانی همه شکر بارد * هر جا که یکی کودک
 خوش می بیند * در حال برو شیر فرو می آرد * لفظ شیر فرو می آرد دو معنی دارد یکی اصطلاحی

بسبب حركتها الاينية الى التباعد او التقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض * وفي بحر الجواهر ان اطلاق التخلخل و التكاثر على المعنى الاول حقيقة و على الثاني مجاز * ومذهب رقة القوام ويقابله التكاثر بمعنى غلظ القوام وهما بهذين المعنيين من الحركة في الكيف و ظاهر كلام لمواقف يدل على ان الاطلاق على المعنيين الاولين باشتراك اللفظ وعلى الثالث مجاز وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و شرح المواقف في مباحث الحركة *

الخال برادر مادر و نشان سیاه که بر رویا بر عضو باشد مقدار دانۀ کنجد و در اصطلاح سالکان اشارت بنقطۀ وحدتست من حيث الخفا که مبدأ و منتهای کثرت است منه بدء و اليه يرجع الامر كله چه خال بواسطۀ سیاهی مشابه هویت غیبیه است که از ادراک و شعور محتجب است و مخفی لا یرى الله الا الله و لا يعرف الله الا الله * و صاحب طارقه فرموده است که خال عبارت از ظلمت معصیت است که میان انوار طاعت بود چون نیک اندک بود خال گویند و اگر خوب روئی را ذره بد خوئی بود آنرا نیز خال گویند و سبب زینت شمردن * و بندگی شیخ جمال فرموده است که خال عبارت از نقطۀ روح انسانی است کذا فی کشف اللغات * و قیل خال نزد صوفیه وجود محمدی را گویند یعنی هستی عالم کذا فی بعض الرسائل *

الخیال بالفتح و تخفیف المثناة التحتانیة فی اللغة بمعنی پندار و شخص و صورتی که در خوابی دیده شود یا در بیداری تخیل کرده شود کما فی المنتخب و عند الحكماء يطلق على احدى الحواس الباطنة و هو قوة تحفظ الصور المرتسمة فی الحس المشترك اذا غابت تلك الصور عن الحواس الباطنة و محله مؤخر التجويف الاول من التجاويف الثلاثة للدماغ عند الجمهور * و قال فی شرح الاشارات كان الروح المصبوب فی البطن المقدم هو آلة للحس المشترك و الخيال الا ان ما فی مقدم ذلك البطن اعنى التجويف الاول اخص بالحس المشترك و ما فی مؤخره اخص بالخیال و استدلوا على وجود الخيال باننا اذا شاهدنا صورة ثم ذهبنا عنها زمانا ثم نشاهد مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الدهول لامتنع الحكم بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك و ان شئت تمام التحقيق فارجع الى شرح المواقف و غيره * قال الصوفية الخيال اصل الوجود و الذات الذي فيه كمال ظهور المعبود الا ترى الى اعتقادك بالحق و ان له من الصفات و الاسماء ما له آين و آين محل ذلك فعلم ان الخيال اصل جميع العوالم لان الحق هو اصل الاشياء و ذلك المحل هو الخيال فثبت ان الخيال اصل العوالم باسرها الا ترى الى النبي صلى الله عليه وسلم كيف جعل هذا المحسوس مناما و المنام خيال حيث قال الناس نيام فاذا ما توا انتبهوا يعني تظهر عليهم الحقائق التي كانوا عليها في دارا لدنيا فيعرفون انهم كانوا نياما لان بالموت يحصل الانتباه الكلي فاذا

وصف الخلعة الموجودة في كل من الخليطين فخلعة كل منهما افضل من محبته كذا في فتح المبين شرح الاربعين للنووي • وفي الصكائف الخلعة من مراتب المحبة وتعريفه تخلية القلب عما سوى المحبوب واين را پنج درجه است اول معانده محب در هر مجلس كه نشيند از اغيار چشم زند و از ديور مردم تمام انديشمند شود دوم صدق سوم اشتها و تشهير درين مقام آن است كه از اينيت بيرون آيد و متى و كيف را ترك دهد شهرة و خمولى را فرقى نداند چهارم شكوى است كما قال يعقوب عليه السلام انما اشكو بثي و حزني الى الله بنجم حزن و كان عليه السلام دائم الحزن • ودر لطائف اللغات ميگويد كه خلت در اصطلاح صوفيه عبارت است از تحقق عبد بحيثيتى كه حق درو تجلي كند •

الاخلال بكسر الهمزة عند اهل المعاني هو ان يكون اللفظ ناقصا عن اصل المراد غير واف ببيانه كقول الشاعر • شعر • والعيش خير في ظلا • ل النوك ممن عاش كذا • النوك الحقيق والكد اي المكدر والمتعوب فان اصل مراده ان العيش الناعم في ظلال النوك خير من العيش الشاق في ظلال العقل ولفظه غير واف بذلك فيكون مخلا كذا في المطول في بحث الایجاز و الاطناب •

التخلخل عند الحكماء يطلق على معان وكذا التكاثر الذي يقابله تقابل التضاد • منها ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر وهو التخلخل الحقيقي ويقابله التكاثر الحقيقي وهو انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه شيء من اجزائه او من جسم غريب كما في الاندراج وهما حينئذ من انواع الحركة في الكم فبقيد الزيادة في حد التخلخل خرج التكاثر والذبول والهزال والانتقاص الصناعي ورفع الورم لان الكل انتقاص وبقيد من غير ان ينضم اليه خرج النمو والسمن والانتفاش وايضا في الانتفاش تباعد الاجزاء لا ازدياد حجم الجسم فتأمل • وفيه بحث وهو ان كل واحد من الورم و الاجزاء الزائدة الصناعية اما ان يكون بانضمام الغير اولا فعلى الاول يخلل حد السمن وعلى الثاني يخلل حد التخلخل ويمكن الجواب بان كل واحد منها ليس على نسبة طبيعية اصلا بخلاف السمن والتخلخل فانهما قد يكونان كذلك فلا اختلال في حد احدهما وحاصل تعريف التخلخل هو ازدياد اجزاء الجسم على نسبة طبيعية في الجملة من غير انضمام الغير الذي يدل على ثبوت التخلخل والتكاثر هو ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال وهو التكاثر ثم ازداد بلا انضمام وهو التخلخل • ومنها الانتفاش بالفاء وهو ان تباعد الاجزاء بعضها عن بعض و يتداخلها الهواء او جسم آخر غريب كالقطن المنفوش ويقابله التكاثر بمعنى الاندماج وهو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وهما بهذين المعنيين من الحركة في الوضع فان الاجزاء

غشي متواتر وهذه العلة تعرض للنساء اللواتي يحبس فيهن الطمث والمني كذا في بحر الجواهر •
فصل اللام • الخبل بالفتح و سكون الموحدة في اللغة قطع اليد و الرجل كما في المنتخب
 وعند اهل العروض هو الجمع بين الخبن و الطي كما في بعض رسائل العروض العربي و هكذا في
 جامع الصنائع قال خبل جمع ميدان خبن وطي است پس مستفعلى فعلتن گردد بجهار متحرك و يك
 ساكن در آخر • و در منتخب ميگويد خبل رفتن سين وفا است از كلمه مستفعلى در بحر بسيط •

الخذلان بفتح الخاء و سكون الذال المعجمتين كما في المنتخب و بكسر الخاء كما في الصراح
 بمعنى گذاشتن وعند الاشاعرة هو خلق قدرة المعصية في العبد • وعند المعتزلة هو منع اللطف كذا في
 تهذيب الكلام و يجيى في لفظ اللطف في فصل الفاء من باب اللام •

الخزل بفتح الجيم او الخاء و سكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو اجتماع الاضمار و الطي
 فمتفاعلى يصير بالاضمار مستفعلى و بالطي مفتعلن هكذا في بعض رسائل العروض العربي و جامع الصنائع
 و عنوان الشرف و الخزل في اللغة القطع و المناسبة بين المعنيين ظاهرة •

الاختزال في اللغة القطع وعند اهل المعاني يطلق على نوع من الحذف و قد سبق
 في فصل الفاء من باب الخاء •

الخلة بالضم والتشديد في اللغة المحبة وعند السالكين اخص منها وهي تخلل مودة في القلب
 لا تدع فيه خلاء الاملائه لما تخلله من اسرار الهية و مكنون الغيوب و المعرفة لاصطفائه عن ان يطرقه نظر
 لغيرة و من ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذاً خليلاً غير ربي لا اتخذت ابا بكر خليلاً وبالجملة
 فهي تخلية القلب عما سوى المحبوب و اختلفوا في ان مقام المحبة ارفع ام مقام الخلة فقال قوم المحبة
 ارفع لخبر البيهقي انه تعالى قال ليلة الاسراء يا محمد سلْ تُعْطَ فقال يارب انك اتخذت ابراهيم خليلاً
 وكلمت موسى تكليماً فقال الم اعطاك خيراً من هذا الى قوله و اتخذتك حبيباً ولان الحبيب يصل
 بلا واسطة بخلاف الخليل قال تعالى في نبينا فكان قاب قوسين او ادنى وفي ابراهيم وكذلك نري ابراهيم
 ملكوت السموات و الارض • وقال قوم الخلة ارفع و رجحه جماعة متأخرون كالبدري الزركشي وغيره لان الخلة اخص
 من المحبة ان هي توحيدها فهي نهاية و من ثم اخبر نبينا صلى الله عليه وآله وسلم بان الله اتخذ
 خليلاً ونفى ان يكون له خليل غير ربه مع اخباره بحبه لجماعة من الصحابة و ايضا فانه تعالى يحب
 التوابين و المتطهرين و الصابرين و المقسطين و المتقين و خلته خاصة بالخليلين • قال ابن القيم
 و ظن ان المحبة ارفع و ان ابراهيم خليل و محمد احبيب غلط و جهل و رد ما احتج به الاولون مما مر بانه
 انما يقتضي تفضيل ذات محمد على ذات ابراهيم مع قطع النظر عن وصف المحبة و الخلة و هذا
 لانزاع فيه انما النزاع في الافضلية المستندة الى احد الوصفين و الذي قامت عليه الادلة استنادها الى

متوسطة بين التهور الذي هو افراطها وهو الاقدام على ما لا ينبغي وبين الجبن اى الحرز عما ينبغي الذي هو تفريطها فى الشجاعة تصير السبعية منقاداً للناطقة ليكون اقدامها على حسب الدراية من غير اضطراب فى الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلاً وصبرها محموداً واذا امتزجت الفضائل الثلاث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة و اليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها • والحكمة فى النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه وفى السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشتراط التوسط فى افعالها كيلا تستبعد الناطقة في هوائها وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سباعاً وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعام والبهيمة الى العلف والاهلك الكل واما ان هذه النفوس الثلاثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فمختلف فيها هكذا يستفاد من شرح المواقف والتلويح •

الخلق العظيم عند السالكين هو الاعراض عن الكونين والاقبال على الله تعالى بالكلية • وقال الواسطي الخلق العظيم ان لا يخاصم ولا يخاصم قال العطاء هو ان لا يكون له اختيار ولا اعتراض بالشدائد والمحن كذا في مجمع السلوك والخلق العظيم للنبي صلى الله عليه وآله وسلم المشار اليه في قوله تعالى انك لعلى خلق العظيم على ما قالت عائشة رضي الله عنها هو القرآن يعنى ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف وقيل الجود بالكونين والتوجه الى خالقهما وقيل هو ما اشار اليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقول صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضى الله عنه والخلق جميعاً وهذا غريب جداً هكذا في نور الانوار •

علم الاخلاق هو علم السلوك وقد سبق فى المقدمة وهو من انواع الحكمة العملية ويسمى تهذيب الاخلاق والحكمة الخلقية ايضاً كما مر في بيان تقسيم الحكمة فى المقدمة ايضاً •

الخنق بالضم وتخفيف النون عند اطباء وهو ورم في عضلات الخنجرة والذغغ وهو موضع بين اللهاث وشوارب الخنجر واردة الكلبى وهو الذي يحوج صاحبه دائماً الى فتح فمه وواع لسانه كذا في بحر الجواهر وفي الموجز هو امتناع النفس او البلع او تعسرهما انتهى والظاهر ان هذا تعريف بالحكم •

الاختناق على وزن الافتعال فى اللغة خفه كردن وفى الطب هو امتناع نفوذ النفس الى الرية والقلب او تعسره • واختناق الرحم هي سعي الرحم بالتقاص الى فوق او ميلها بالاسترخاء الى احد الجانبين وقيل هذه علة شبيهة بالصرع والغشي تنوب كنوائبه لاستحالة المادة الى كيفية سمية تلدغ الدماغ عند ارتفاعها اليه وتؤذيه وتحصل من ذلك حركة تشنجية وتؤذى القلب ويحصل له من ذلك

و تأمل كالبخيل اذا حاول الكرم و كالكريم اذا قصد باعطائه الشهرة و كذا ما تكون نسبته الى الفعل و الترك على السواء كالقدرة و هو مغاير للقدرة بوجه آخر ايضا وهو انه لا يجب في الخلق ان يكون مع الفعل كما يجب ذلك عند الاشاعة في القدرة فما قال المحقق التقاراني في المطول في بحث التشبيه من ان الخلق كيفية نفسانية تصدر عنها الافعال بسهولة اي تصدر عن النفس بسببها الافعال بسهولة مبني على عدم التحقيق هكذا ذكر ابو القاسم في حاشية المطول * ثم الخلق ينقسم الى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال و رزيلة هي مبدأ لما هو نقصان و غيرها ما يكون مبدأ لما ليس شيئا منهما * وتوضيحه ان النفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن و تدبيرها اياه تحتاج الى قوى ثلث احدها القوة التي بها تعقل ما يحتاج اليه في تدبيره و تسمى بالقوة العقلية و النطقية و الملكية و النفس مطمئنة و تعبر عنها ايضا بقوة هي مبدأ ادراك الحقائق و الشوق الى النظر في العواقب و التمييز بين المصالح و المفاسد و ثانيتها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن و يلائمه من المآكل و المشارب و غير ذلك و تسمى بالقوة الشهوانية و البهيمية و النفس الامارة و ثالثتها ما تدفع به ما يضر البدن و يؤلمه و تعبر عنها ايضا بماهي مبدأ الاقدام على الاهوال و الشوق الى التسلط و الترفع و تسمى قوة غضبية سبعة و نفسا لوامة * قيل و الظاهر ان اطلاق النفس على هذه القوى الثلاث من باب اطلاق اسم المحل على الحال ثم صار حقيقة عرفية * ثم اعلم ان لكل واحدة من هذه القوى احوال ثلاث طرفان و وسط فالفضيلة الخلقية هي الوسط من احوال هذه القوى و الرزيلة هي الاطراف و غيرها ما ليس شيئا منهما اي من الوسط و الاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلاثة هي الاوساط من احوال هذه القوى * و الرزائل الخلقية اصولها ستة هي اطراف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط * و ثلاثة اخرى من قبيل التفريط و كلا طرفي كل الامور مذموم * فمن اعتدال احوال القوة الملكية تحدث الحكمة و هي هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجبرفة التي هي افراط هذه القوة و هي استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي كالمتشابهات و على وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع و بين البلاهة و الغبارة التي هي تفريطها و هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة و الوقوف عن اكتساب العلوم النافعة * و الحكمة هي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة و هي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس مآلها و ما عليها المشار اليه بقوله تعالى و من يؤتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هكذا في التلويح * و قد عرفت في لفظ الحكمة ان الحكمة بهذا المعنى ليست من اقسام علم الحكمة و الظن بانها من انواعه باطل * و من اعتدال القوة الشهوانية تحدث العفة و هي هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور و الخلاعة الذي هو افراطها و هو الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب و بين الخمود الذي هو تفريطها و هو السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل و الشرع ففي العفة تصير الشهوانية منقادة للناطق * و من اعتدال الغضبية تحدث الشجاعة و هي هيئة للقوة الغضبية

فحينئذ يصل الى المطلب و يزيد حصول اللذة و الميل و زيادته توجب زيادة السعي و لا يزال تتقوى كل من هاتين الحالتين درجة فدرجة الى ان تتكامل و تحصل غاية البعد فصاحب الاستدراج يستأنس بذلك و يظن انه انما وجد تلك الكرامة لانه كان مستحقا لها فحينئذ يستحق غير و ينكر عاينه و يحصل له امر من مكر الله و غفلة فاذا ظهر شيء من هذه الاحوال على صاحب الكرامة دل ذلك على انها استدراج فان صاحب الكرامة لا يستأنس به بل يصير خوفه من الله اشد و حذره من قهره اقوى و ان كان بحسب الواقع كرامة له ولذا قال المحققون اكثر الانقطاع من حضرة الله تعالى انما وقع في مقام الكرامات فلا جرم ترى المحققين يخافون من الكرامات كما يخافون من اشد البليات و هذا هو الفرق بين الكرامة و الاستدراج * أعلم ان للاستدراج اسماء كثيرة في القرآن احدها الاستدراج قال سنستدرجهم من حيث لا يعلمون و ثانيها المكر و مكروا و مكر الله و ثالثها الكيد ان كيدي متين و رابعها الخدع يخادعون الله و هو خادعهم و خامسها الاملاء انما نملي لهم ليزدادوا اثما و سادسها الاهلاك حتى اذا فرحوا اخذناهم بغتة انتهى *

الخفقان بفتح الخاء و الفاء هو حركة اختلاجية تعرض للقلب بسبب ما يؤذيه قال القرشي ولا نعني بالاختلاجية ههنا ما هو المفهوم من لفظ الاختلاج و هو حركة تعرض للقلب بسبب ما يحتبس فيها من الريح الى ان يحدث لذلك الريح مسلك يخرج منه بل يزيد بها حركة ارتعادية كالحركة التي تعرض للاعضاء عند النافض و كما ان تلك الحركة تحدث بسيلان المادية الردية العقدة على الاعضاء و ترتعد لدفعها كذلك حركة الخفقان تعرض لوصول مؤذ الى القلب فيرتعد لدفعه ارتعادا متتابعا كذا في بحر الجواهر *

الخلق بالكسر و سكون اللام في اللغة آفرينش كما في الصراح * و اختلف العلماء في تفسيرها فقيل هي مجموع الشكل و اللون و هي من الكيفيات المختصة بالكميات و قيل الشكل المنظم الى اللون و قيل كيفية حاصلة من اجتماعهما كذا في شرح المقاصد *

الخلق بالفتح و سكون اللام آفریدن و آفرينش و آفريده شدگان * و در اصطلاح سالكان عالميست كه موجود بماده و مدت باشد مثل افلاك و عناصر و مواليد ثلاثة يعنى جمادات و نباتات و حيوانات كه اين را عالم شهادت و عالم ملك و عالم خلق نامند * و خلق جديد در اصطلاح صوفيه عبارتست از اتصال امداد وجود از نفس حق در ممكنات كذا في لطائف اللغات *

الخلق بضمين و سكون الثاني ايضا في اللغة العادة و الطبيعة و الدين و المروءة و الجمع الاخلاق * و في عرف العلماء ملكة تصدر بها عن النفس الانفعال بسهولة من غير تقدم فكر و روية و تكلف فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الحليم لا يكون خلقا و كذا الراسخ الذي يكون مبدأ للفعال النفسية بعسر

الى الاهانة * و السحر ليس من الخوارق لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله عن مثله و ههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة به ترتب ذلك بطريق جري العادة الا ترى ان شفاء المرضى بالدعاء خارق و بالادوية الطبية غير خارق و كذلك الطلسم و الشعبدة و هذا هو الحق * و قيل الحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط ليست مقدورة للبشر كالوقت و المكان و نحوهما * و فيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورة بل يكفي ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة اولا * و لانه يلزم كون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب و العضلات و صحة البدن التي ليست مقدورة للبشر هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية في بيان كرامات الاولياء * و قيل اطلاق الخارق على السحر على سبيل المجاز * و قال الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة الكهف اذا ظهر فعل خارق للعادة على يد انسان فذلك اما ان يكون مقرونا بالدعوى اولا اما القسم الاول فتلك الدعوى اما ان تكون دعوى الالهية او دعوى النبوة او دعوى الولاية او دعوى السحر و طاعة الشياطين فهذه اربعة الاول ادعاء الالهية و يسمى هذا الخارق الذي يظهر من المتأله بالابتلاء كما في الشمائل المحمدية و جوز اصحابنا ظهور الخارق على يده من غير معارضة كما نقل عن فرعون من ظهور الخوارق على يده و كما نقل ذلك عن الدجال و انما جاز ذلك لان شكله و خلته تدل على كذبه و ظهور الخوارق على يده لا يفضي الى التلبيس و الثاني ادعاء النبوة و هذا على ضربين لانه اما ان يكون المدعي صادقا او كاذبا فان كان صادقا وجب ظهور الخوارق على يده و هذا متفق عليه بين كل من اقر بصحة نبوة الانبياء و ان كان كاذبا لم يجز ظهور الخوارق على يده و بتقدير ان يظهر وجب حصول المعارضة و اما الثالث و هو ادعاء الولاية فالقائلون بكرامات الاولياء اختلفوا في انه هل يجوز ادعاء الكرامة ثم انها تحصل على وفق دعواه ام لا و اما الرابع و هو ادعاء السحر و طاعة الشياطين فعند اصحابنا يجوز ظهور الخوارق على يده و عند المعتزلة لا يجوز * اما القسم الثاني و هو ان تظهر الخوارق على يد انسان من غير شئ من الدعوى فذلك الانسان اما ان يكون صالحا مرضيا عند الله او يكون خبيثا مذنباً فالاول هو القول بكرامات الاولياء و قد اتفق اصحابنا على جوازها و انكرتها المعتزلة الا ابا الحسن البصري و صاحبه محمود الخوارزمي و اما الثاني و هو ان تظهر الخوارق على يد بعض من كان مردودا عن طاعة الله تعالى فيجوز ايضا و هذا هو المسمى بالاستدراج * ثم قال اعلم ان من اراد شيئا فاعطاه الله تعالى مراده لم يدل ذلك على كونه وجيها عنده تعالى سواء كانت تلك العطية على وفق العادة او على خلافها بل قد يكون ذلك اكراما للعبد و قد يكون استدراجا و معنى الاستدراج ان يعطيه الله كل ما اراد في الدنيا ليزداد غيّه و ضلاله و جهله و عناده فيزداد كل يوم بعدا من الله و ذلك لما تقرر في العلوم العقلية ان تكرار الافعال سبب لحصول الملكة الراسخة فاذا مال قلب العبد الى الدنيا ثم اعطاه الله مراده

احدهما والمختلف قسمان الأول ما يمكن الجمع بينهما فيتعين المصير اليه ويجب العمل بهما والثاني ما لا يمكن فيه ذلك وهو ضربان الأول ما علم ان احدهما ناسخ والآخر مذهب و الثاني ما لا يعلم فيه ذلك فلا بد من الترجيح ثم التوقف انتهى * والظاهر من هذا ان المختلف بكسر اللام و انه اعم من الأول وجودا والمختلف على صيغة اسم المفعول * وفي اصطلاح اهل العربية هو اللفظ الذي اختلف فيه ائمة اللغة في انه في الاصل عربي او عجمي مثل طست بالسين المهملة كذا في شرح نصاب الصبيان *
الخوف بالفتح وسكون الواو ترسیدن و عند اهل السلوك هو الخفاء من المعاصي والمناهي والتأم منها قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم انا اخوفكم لله تعالى و اوحى الى داود خفني كما يخاف السبع الفأر وقال من خاف الله خافه كلشيئ و من خاف غير الله خوفه الله من كلشيئ كذا في الصحائف في الصحيفة التاسعة عشر *

الخيفاء بالفتح وسكون المثناة التحتانية يقال فرس خيفاء اذا كان احدى عينيه زرقاء والاخرى سوداء و عند اهل البديع هي الرسالة او القصيدة التي تكون حروف احدى كلمتيها منقوطة باجمعها وحروف الاخرى غير منقوطة باجمعها وهكذا يستفاد من المطول وحاشيته للسيد السند ومثاله في الفارسي هذا البيت * شعر * دادة بخشش همه بي عالم * كرده پيشش دعا بني آدم * وهي ليس من علم البديع وان ذكرها البعض فيه بمثل ما عرفت في لفظ الحذف *

فصل القاف * الخرقة بالكسر وسكون الراء المهملة پاره جامه و جامه كه از پارها دوخته باشند كما في المنتخب * ونزد صوفيه جامه ايست كه صوفيان مي پوشند و آن دو قسم است يكي آنكه مشايخ بعد تربيت تمام مر سالك را بپوشانند و اين را خرقة ارادت و تصوف گویند دوم آنكه در اول قدم سالك را بپوشانند تا از برکت آن از معاصي باز ماند و اين را خرقة تبرک و خرقة تشبه گویند * مرید در خرقة تشبه مرید رسمي است و در خرقة تصوف مرید حقيقي است كذا في مجمع السلوك *

الخارق في عرف العلماء هو الامر الذي يخرق بسبب ظهوره العادة وهو على الصحيح ينقسم باعتبار ظهوره الى ستة اقسام لان الخارق اما يظهر عن المسلم او الكافر والأول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة او يكون و حينئذ اما مقرون بدعوى النبوة وهو المعجزة اولا و حينئذ لا يخلو اما ان يكون ظاهرا من النبي قبل دعواه وهو الارهاص اولا وهو الكرامة والثاني اعني الظاهر على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه وهو الاستدراج اولا وهو الاهانة * و منهم من ربح القسمة و ادخل الارهاص في الكرامة فان مرتبة الانبياء لا تكون ادنى من مرتبة الاولياء و ادخل الاستدراج في الاهانة فان معنى الاستدراج هو ان يقربه الشيطان الى فساد على التدريج حتى يفعل له سواء وافق ذلك غرض مرتكبه او لم يوافق و عاقبة ذلك حسرة و ندامة فقد آل الامر

او متداخلان ان صدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فان صدق الآخر على جميع افراده فهو الاعم مطلقا والا فهو الاعم من وجهه او متباينان ان لم يشتركا في الموضوع والمتباينان متقابلان وغير متقابلين انتهى * وقال السيد السند في حاشية ان اعتبر في الاشتراك في الموضوع امكان الاجتماع فيه في زمان واحد لم يكن مثل الذائم والمستيقظ من الامور المتحددة الموضوع الممتنعة الاجتماع فيه داخلا في التساوي لخروجه عن مقسمة وان لم يعتبر ذلك يكون السواد والبياض مع كونهما متضادين مندرجين في المتلاقيين لا في المتباينين فلا تكون القسمة حقيقية فالاولى ان يجعل اعتبار النسب الرابع قسمة براسها و اعتبار التقابل و عدمه قسمة اخرى كما هو المشهور *

الاختلاف الاول عند اهل الهيئة هو التعديل الاول ويسمى بالتعديل المفرد ايضا *

الاختلاف الثاني عند هم هو التعديل الثاني ويسمى باختلاف البعد الابعد والاقرب ايضا وباختلاف البعد الاقرب ايضا وباختلاف المطلق ايضا كما في الزيجات *

الاختلاف الثالث عندهم هو التعديل الثالث ويجيء الكل في فصل اللام من باب العين *

اختلاف الممر عندهم قوس من فلک البروج فيما بين درجة الكوكب ودرجة ممره ويجيء في لفظ الدرجة في فصل الجيم من باب الدال *

اختلاف المنظر عندهم هو التفاوت بين الارتفاع الحقيقي والارتفاع المرئي وهو قوس من دائرة الارتفاع من الجانب الاقل بين موقعي الخطين المارين بمركز الكوكب المنتهيين الى سطح الفلك الاعلى الخارج احدهما من مركز العالم والآخر من منظر الابصار والزوايا الحادثة من تقاطع الخطين عند مركز الكوكب يسمى زاوية اختلاف المنظر وينعدم هذا الاختلاف عند كون مركز الكوكب على سمت الرأس ويبلغ غاية عند كونه على الافق الحسي والارتفاع المرئي ناقص عن الحقيقي بمقدار هذه الزاوية وهذا هو اختلاف المنظر في دائرة الارتفاع * وقد يكون اختلاف المنظر في الطول والعرض لانا اذا اخرجنا دائرتي عرض تمران بطرفي الموضع المرئي والموضع الحقيقي من الكوكب في دائرة الارتفاع فالقوس الواقعة من منطقة البروج بين تقاطعي الدائرتين العرضيتين المذكورتين من الجانب الاقل هو اختلاف المنظر في الطول فان اختلفت القوسان الواقعتان من العرضيتين بين طرفي الخطين المذكورين ومنطقة البروج فمجموعهما او التفاضل بينهما على اختلاف المذهبين اختلاف المنظر في العرض وان شئت التوضيح فارجع الى تصانيف الفاضل عبد العلي البرجندي *

المختلف بفتح اللام على انه مصدر ميمي كما في شرح النخبة هو عند المحدثين ان يوجد حديثان متضادان في المعنى بحسب الظاهر فيجمع بينهما بما ينفي التضاد كذا في الارشاد الساري شرح البخاري * وفي خلاصة الخلاصة رفع الاختلاف ان توجد احاديث متضادة بحسب المعنى ظاهرا فيجمع بينهما او يرجح

والمختلفان اما متضادان او غيرهما ولا يضر في التخالف الاشتراك في بعض صفات النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات و كالقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها و كالعرضية و الجوهرية و هل يسمى المتخالفان المتشاركان في بعض اوصاف النفس او غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه لهم فيه تردد و خلاف و يرجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى و المنازعة في اطلاق الاسم و يجيء في لفظ التماثل * أعلم ان الاختلاف في مفهوم الغيرين عائد ههنا اي في التماثل و الاختلاف فانه لابد في الاتصاف بهما من الاثنيين فان كان كل اثنين غيرين تكون صفاته تعالى متصفة باحدهما و ان خصا بما يجوز انفكاك بينهما لا تكون متصفة بشي منهما * ثم أعلم انه قال الشيخ الاشعري كل متمثلين فانهما لا يجتمعان و قد يتوهم من هذا انه يجب عليه ان يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما في حد هما و حينئذ ينقسم اثنان قسمة ثنائية بان يقال الاثنان ان امتنع اجتماعهما فهما متضادان و الافتخالفان ثم يقسم المتخالفان الى المتمثلين و غيرها و الحق عدم وجوب ذلك و لا دخولهما في حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما و تخالفهما كما في المتضادين بل للزوم الاتحاد و رفع الاثنيين فهما نوعان متباينان و ان اشتركا في امتناع الاجتماع و اما الثاني فلان المثليين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين * فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد قطعا قلت لا اندراج اذ ليس امتناع اجتماعهما لذاتيتهما بل للمحل مدخل في ذلك فان وحدته رافعة للاثنيين فهما حتى لو فرض عدم استلزامهما لرفع الاثنيين لم يستحل اجتماعهما و لذا جوز بعضهم اجتماعهما بناء على عدم ذلك الاستلزام و ايضا المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيين لا يشتركان في الصفات النفسية هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم * وعند الحكماء كون الاثنيين بحيث لا يشتركان في تمام المهية و في شرح المواقف قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا في تمام المهية فهما مثلان و ان لم يشتركا فهما متخالفان و قسموا المتخالفين الى المتقابلين و غيرهما انتهى * و الفرق بين هذا و بين ما ذهب اليه اهل الحق واضح و اما الفرق بينه و بين ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان التخالف غير التماثل فغير واضح فان عدم الاشتراك في تمام المهية و عدم الاشتراك في الصفات النفسية متلازمان و يؤيده ما في الطوابع و شرحه من ان كل شئين متغايران * و قال مشائخنا اي مشائخ اهل السنة الشيخان ان استقل كل منهما بالذات و الحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما من الآخر فهما غيران و الا فصفة و موصوف او كل و جزء على الاصطلاح الاول و هو ان كل شئين متغايرين ان اشتركا في تمام المهية فهما المثلان كزيد و عمر فانهما قد اشتركا في تمام المهية التي هي الانسان و الا فهما مختلفان و هما اما متلاقيان ان اشتركا في موضوع كالسواد و الحركة العارضين للجسم او متساويان ان صدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الآخر كالانسان و الناطق

وقيل سمي خلفا اي باطلا لانه ينتج الباطل على تقدير عدم حقيقة المطلوب لانه باطل في نفسه هذا كله خلاصة ما في كتب المنطق وما ذكره التفنازي في حاشية العصدي • والخلف بالضم خلاف المفروض • والخلف بفتحيتين بمعنى پس آينده و يجيى الفرق بينه وبين السلف في فصل الفاء من باب السين • **الخلفية** فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب خلف الخارجي وهم خوارج كرامان ومكران اضافوا القدر خيرة و شره الى الله و حكموا بان اطفال المشركين في النار بلا عمل و شرك كذا في شرح المواقف **الخلافة** بالكسر شرعا هي الامامة وقد سبق في فصل الميم من باب الالف • وبعض الصوفية قال الخلافة قسمان خلافة صغرى وهي الامامة والرياسة الظاهرية وخلافة كبرى وهي الامامة والرياسة الباطنية كما كان لعلي رض هكذا في مرآة الاسرار فالخليفة هو الامام • وفي جامع الرموز الخليفة شرعا هو الامام الذي ليس فوقه امام •

الاختلاف لغة ضد الاتفاق قال بعض العلماء ان الاختلاف يستعمل في قول بني علي دليل والخلاف فيما لا دليل عليه كما في بعض حواشي الارشاد ويؤيده ما في غاية التحقيق منه ان القول المرجوح في مقابلة الراجح يقال له خلاف لا اختلاف وعلى هذا قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في آخر بحث الافعال الناقصة المراد بالخلاف عدم اجتماع المخالفين وتأخر المخالف والمراد بالاختلاف كون المخالفين معاصرين منازعين والحاصل منه ثبوت الضعف في جانب المخالف في الخلاف فانه كمخالفة الاجماع وعدم ضعف جانب في الاختلاف لانه ليس فيه خلاف ما تقرر انتهى • وعند اطباء هو الاسهال الكائن بالادوار واختلاف الدم عندهم يطلق تارة على السخج وتارة على الاسهال الكبدي كذا في حدود الامراض • وعند اهل الحق من المتكلمين كون الموجودين غير متمثلين اي غير متشاركين في جميع الصفات النفسية وغير متضادين اي غير متقابلين ويسمى بالتخالف ايضا فالمختلفان والمتخالفان موجودان غير متضادين ولا متمثلين فالامور الاعتبارية خارجة عن المتخالفين ان هي غير موجودة وكذا الجواهر الغير المتمثلة لامتناع اجتماعها في محل واحد ان لا محل لها وكذا الواجب مع الممكن • واما ما قالوا الاثنان ثلثة اقسام لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية اي في جميعها فالمثلان والافان امتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان فلم يريدوا به حصر الاثنين في الاقسام الثلاثة فخرج الامور الاعتبارية لاختلاف وجود فيها وايضا تخرج الجواهر الغير المتمثلة والواجب مع الممكن اما خروجها عن المثليين فظ واما خروجها عن المتخالفين فلما مر واما خروجها عن الضدين فلاخذ قيد المعنى فيهما بل يريدون به ان الاثنين توجد في الاقسام الثلاثة • وقيل التخالف غير التماثل فالمتخالفان عنده موجودان لا يشتركان في جميع الصفات النفسية ويكون الضدان قسما من المتخالفين فتكون قسمة الاثنين ثنائية بان يقال الاثنان ان اشتركا في اوصاف النفس فمثلان والا فمختلفان

الخلف بالفتح وسكون اللام عند المنطقيين هو القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه ويقابله القياس المستقيم وإنما قيل يقصد ليخرج القياس الاستثنائي المتصل الذي استثنى فيه نقيض التالي فانه ليس قياس الخلف ان لم يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه وان لزم ذلك فيه هذا هو الخلف مطلقا * واما الخلف المستعمل في العكس فهو فرد مخصوص من هذا المطلق وهو ضم نقيض العكس مع الاصل بنفسه ان كان بسيطا وبجزئية او باحدهما ان كان مركبا لينتج محالا وهو يعم الموجبات والسوالب لا انه يعم كل فرد منها لما تقرر من عدم جريانه في عكس اللادوام الخاصتين الجزئيتين السالبتين مثلا المطلوب أن عكس قولنا كل انسان حيوان بعض الحيوان انسان فقلنا اذا صدق كل انسان حيوان صدق بعض الحيوان انسان والا يصدق نقيض العكس وهو لا شيء من الحيوان بانسان ونضمه مع الاصل وهو قولنا كل انسان حيوان فنقول كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بانسان ينتج لا شيء من الانسان بانسان وهو محال لانه سلب الشئ عن نفسه * أعلم ان القياس منحصر في الاقتراني والاستثنائي فوجب رد هذا القياس وتحليله الى ذلك وقد اختلفوا فيه فقل هو قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي والاخر استثنائي متصل مستثنى فيه نقيض التالي هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال ينتج لو لم يثبت المطلوب لثبت محال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم نعم قد يفتقر بيان الشرطية الى دليل فتكثر القياسات * وقد يقال ان الاقتراني مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها امر لازم له ومن حملية صادقة في نفس الامر مثلا اذا كان المطلوب لا شيء من ج ب فنقول لو لم يصدق هذا لصدق بعض ج ب ومعنا حملية صادقة وهي كل ب آ ونجعلها كبرى الاقترانية فينتج لو لم يصدق هذا لصدق بعض ج آ ونجعلها مقدمة للاستثنائي ونقول لكن ليس بعض ج آ اذ هو محال بدليله صدق هذا حق * وقيل في تكملة الحاشية الجلالية ويمكن ارجاعه الى استثنائيين بان يقال لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه حقا لكن كون نقيضه حقا باطل فعدم كون المطلوب حقا باطل اما الملازمة فلكونها بديهية واما بطلان اللازم فلانه لو كان نقيضه حقا لكان محال واقعا لكن وقوع المحال باطل وهذا التقرير انسب بعده من الاستثنائي ووفق بما اعتبره في تفسيره من ابطال النقيض * وانت تعلم ان الحكم بشئ من الرجوعات المذكورة لا يصح على اطلاقه لجواز ان يكون بطلان النقيض بديهيا ايضا في بعض المطالب فيبين بابطال نقيضه بقياس واحد استثنائي الا ان يقال اعتبر فيه اصطلاحا ابطال النقيض بمعنى بيان بطلانه بالدليل فليتنامل انتهى * فائدة * انما سمي الخلف خلفا لان المتمسك به يثبت مطلوبة بابطال نقيضه فكانه يأتي مطلوبة من خلفه اي من ورائه ويؤيده تسمية القياس الذي ينساق الى مطلوبة ابتداء اي من غير تعرض لابطال نقيضه بالمستقيم كان المتمسك به يأتي مطلوبة من قدامه على وجه الاستقامة *

الانخلاع * المخلع * الخريف * الخزف * الخسوف (١٣٩) الخف * الخفة * الخفيف * التخفيف

صورة أخرى وعلى الفالج الذي عم شق البدن وشق الوجه كما في بحر الجواهر *

الانخلاع مصدر من باب الانفعال وهو عند الأطباء زوال العضو عن موضعه كما في بحر الجواهر *

المخلع عند أهل العروض هو المذال كما في بعض الرسائل العربية ويجيء شرحه في فصل

اللام من باب الذال المعجمة * والمخلع اسم مفعول من التخليع على ما في الصراح وتخليع نوعي ست از تصرفات در عروض و مخلع آن بيت كه درو اين تصرف كرده باشند *

فصل الفاء * الخريف بالراء المهملة هو فصل من الفصول الأربعة من السنة ويجيء في لفظ

الفصل في فصل اللام من باب الفاء *

الخرزف بفتح الخاء والزاء المعجمة هو السعال * والخرزفي هو النوع الرابع من أنواع جرب العين

كذا في بحر الجواهر و أنواع جرب العين تطلب من كتب الطب *

الخسوف هو الكسوف و قيل بالفرق بينهما ويجيء ذكره في لفظ الكسوف في فصل الفاء

من باب الكاف *

الخف بالضم والتشديد لغة موزة و شرعا الذي يستر الكعب و امكن به السفر كما في المحيط

او المشي به فرسخا و ما فوقه كما في الهداية * والجرموق بالضم ما يلبس فوق الخف لحفظه من الطين

و نحوه على المشهور لكن في المجموع انه الخف الصغير كذا في جامع الرموز في فصل المسمح على الخفين *

الخفة بالكسر هي ضد الثقل وهما من الكيفيات الملموسة و قد سبق ذكرها مع بيان الخفيف

المطلق و الاضافي في لفظ الثقل في فصل اللام من باب التاء المثلثة *

الخفيف ضد الثقل و قد سبق * وعند أهل القوافي هو الشعر المنهوك كما في بعض الرسائل العربية

و المنهوك يجيء في فصل الكاف من باب النون * وعند أهل العروض هو اسم بحروزه فاعلاتن مستفعلن

فاعلاتن مرتين كذا في عنوان الشرف * و در جامع الصنائع گوید بحر خفيف دو وزن نبشته شده يكي تام

دوم مجزوء اول جميع اجزاء بر اصل مثاله * شعر * ز خفيف ار طلب كني مثلي را تو وزن كن *

فعلاتن مفاعلتن مفاعلتن * دوم دو جزء بر اصل و يكي محذوف مثاله * شعر * ز خفيف آن نمونه

كش بسخن * فعلاتن مفاعلتن فعلتن انتهى *

التخفيف هو ضد التشديد و منه ان المخففة والنون الخفيفة و قد يطلق على اسكان الحرف ايضا

كما في فتح الباري و قد مر في لفظ التثقيل ايضا في فصل اللام من باب التاء المثلثة * و تخفيف

الهمزة عند الصرفيين يطلق على تغيير الهمزة بالقلب او الحذف او الاسكان كما يجيء في لفظ الاعلال في

في فصل اللام من باب العين * والهمزة المخففة تسمى همزة بين بين كما في الصراح و يجيء في لفظ

التسهيل في فصل اللام من باب السين المهملة *

الزبد وشيء كالرسوب وقد يكون معها شيء محترق ان افطر الطبخ وشيء فجم ان قصر الطبخ والرغوة هي الصفراء الطبيعية والرسوب هي السوداء ويسميتها جالينوس خلطا اسود والمحترق لطيفه صفراء غير طبيعية وكثيفه سوداء غير طبيعية والشئ الفج منه هو البلغم طبيعيا كان او غيره واما المصفى من هذه الجملة نضجا فهو الدم *

الخياطية فرقة من المعتزلة اصحاب ابي الحسن بن خياط قالوا بالقدر وتسمية المعدوم شيئا وجوها وعرضا وان ارادة الله تعالى كونه قادرا غير مكروه ولا كاره وهي اي ارادته تعالى في افعال نفسه الخلق اي كونه خالقا لها وفي افعال عبادة الامر بها وكونه سميعا بصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته او غيره معناه انه يعلمه كذا في شرح المواقف *

فصل العين المهملة * الاختراع قد سبق في لفظ الابداع في فصل العين من باب الباء الموحدة ويجيء ايضا في لفظ التكوين في فصل النون من باب الكف والمخترع عند اهل العروض اسم بحر ويجيء في لفظ المتقارب في فصل الباء من باب القاف *

الخلع بالفتح وسكون اللام في اللغة النزاع ومنه خالعت المرأة زوجها اذا افتدت منه بمال كذا في فتح القدير * وفي جامع الرموز الخلع بالضم في المرأة وبالفتح في غيرها كما في الاختيار لكن في المغرب انه بالضم اسم وانما قيل ذلك لان كلا منهما لباس لصاحبه فاذا فعلا ذلك فكانهما نزعا لباسهما وفي الشرع اخذ المال بازاء ازالة ملك النكاح والاولى قول بعضهم ازالة ملك النكاح بلفظ الخلع لاتحاد جنسه مع المفهوم اللغوي والفرق بخصوص المتعلق والقيد الزائد والابد فيه من زيادة قولنا ببذل كما انه لابد من زيادة قولنا بلفظ الخلع في الاول وكذا في قول بعضهم ازالة ملك النكاح ببذل فان الصحيح ان يقال هو ازالة ملك النكاح ببذل بلفظ الخلع فان الطلاق على مال ليس هو الخلع بل هو في حكمه في وقوع البيئونة لامطلقا * اعلم ان القول بلفظ الخلع انما هو باعتبار الاكثر والا فالخالع والتطليق والمباينة والمباراة والبيع والشراء كما في التنف وصورته بالعربية ان تقول الزوجة خالعت نفسي منك بكذا فقال الزوج خلعت وبالفارسية خويشتن را از تو بكابيني كه مراست برتو و نفقه عدت خريدم بيلك طلاق فقال فروختم بتو باين شرطها هذا * ثم استعمال لفظ الخلع في الطلاق البائن مجاز كما في التحفة وفي التنف انه حقيقة في كليهما * وفي الفصولين ان الخلع بعوض وغير عوض متعارف والاستعمال فيهما اكثر من ان يحصى فينبغي ان يقال الخلع لفظ زال به ملك النكاح هذا كله هو المستفاد من فتح القدير وجامع الرموز * وعند السبعية هو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية كما يجيء في فصل العين من باب السين * وعند الاطباء هو خروج العظم عن موضعه خروجا تاما ويطلق ايضا على استحالة جوهريه تتبدل بها من صورة الى

من شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي * وفي شرح الجغميني الخط الواصل بين نقطتي الجنوب والشمال يسمى خط نصف النهار وخط الزوال وخط الجنوب والشمال انتهى *

خط الوسط ويسمى الخط الوسطي ايضا يجيء تفسيره في لفظ الوسط في فصل الطاء من باب الواو *

الخلط بالفتح وسكون اللام هو عند الاطباء جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولاً ويسمى كيموساً ورطوبة أولى ايضا واما ما سماه البعض بالكيلوس فهو غلط كما في بحر الجواهر * فقولهم جسم جنس والرطب فصل يخرج العظم واللحم والغضروف اذ الرطب هو سهل القبول للتشكل والاتصال والانفصال بحسب الطبع * وقولهم سيال اي من شأنه ان يندسط متسفلة بالطبع حتى لوخلي وطبعه كان اسهل النفوذ الى البدن يخرج مثل الدماغ والنخاع والشحم ولا يخرج البلغم الزجاجي والجصي لانهما رطبان سيالان طبعاً وايضا المراد التشبيه بالزجاج والجص في اللون والطبع لا في القوام وكذا الحال في عدم خروج السوداء الرمادية ولا يغني هذا القيد من الرطب للفرق بينهما في الرمل والمراد بالاستحالة تغير الصورة النوعية بقرينة الى فخرج الكيلوس لبقاء الغذاء فيه يعرفه القائي والمراد بالغذاء ما يتناوله الحيوان لاغتذاء وهو الغذاء بالقوة فلا يرد ما يسيل من القرع والانبقيق اذا وضعنا اللحم فيه للتقطير والصواب ان يكون بدله الكيلوس ولهذا قيل الخلط جسم رطب سيال يتكون من الكيلوس اولاً اذ الغذاء يطلق على الغذاء بالفعل ايضا ولا بد في التعريف من الاحتراز عن الالفاظ المشتركة ويمكن ان يجاب بان الغذاء عند الاطلاق يتبادر منه الغذاء بالقوة فلا محذور * وقولهم اولاً يخرج الرطوبة الثانية والمني عند البعض ولا يخرج الخلط المتولد من خلط لانه يستحيل اليه الغذاء اولاً في الجملة اذ ما من خلط الا ويمكن ان يحصل من الغذاء اولاً بخلاف الرطوبة الثانية فانها لا تحصل من الغذاء الا بتوسط الخلط * وقيل المراد بالاستحالة الثانية فساد الصورة الخلطية فالخلط ما لم تفسد صورته الخلطية فهو يعد في الاستحالة الاولى ولا يخفى ما فيه * ولو قيل الخلط جسم يستحيل اليه الكيلوس لكان اخصراً واحسن * وانواع الاخلات اربعة استقرأ الدم والصفراء والبلغم والسوداء وكل واحد منها ينقسم الى طبيعي وغير طبيعي والطبيعي من كل خلط هو ما تولد في الكبد وما لا يتولد فيها لا يسمى طبيعياً عند الاطباء * وفي بحر الجواهر الخلط المحمود ويقال له الخلط الطبيعي ايضا هو الذي من شأنه ان يصير جزءاً من جوهر المغندي وحده او مع غيره والخلط الرديء هو الذي ليس من شأنه ذلك انتهى * وكيفية تولد الاخلات ان الغذاء بالقوة اذا ورد على المعدة وتأثر من حرارتها وحرارة ما يليها من الاعضاء كالقلب والكبد والطحال استحال فيها الى جوهر شبیه بماء الكشك الثخين اي الغليظ في بياضه وقوامه وملاسته وهو الذي يسمى كيلوساً بلسان السريانية و ينجذب الصافي منه الى الكبد فيندفع من طريق العروق المسماة بماساريقا وينطبخ في الكبد فيحصل منه شئ كالرغوة اي

خط الاستواء * خط السميت * الخط المديبر (١٤٣٦) خط المركز المعدل * خط المشرق والمغرب
خط الظل * خط التقويم

خط الاستواء هو عند اهل الهيئة دائرة عظيمة حادثة على سطح الارض عند توهما معدل النهار قاطعا للعالم فهي في سطح معدل النهار وهذه الدائرة تنصف الارض بنصفين شمالي وجنوبي فالشمالي ما كان في جهة القطب الذي يلي بذات النعش و الجنوبي ما يقابله * ومن خواصه ان معدل النهار يسامت ابدا رؤس سكاكه والشمس تسامت رؤسهم في كل سنة مرتين مرة في اول الحمل ومرة في اول الميزان ويسمى افقه افق الفلك المستقيم وافق الكرة المنتصبة لاستقامة كرة الفلك هناك وانتصابها في الحركة فان حركة الفلك هناك دولاوية ولما كان افقه منصفا للمعدل والمدارات اليومية على زوايا قوائم اعتدل الليل والنهار كمية هناك ابدا ولهذا سميت به * والفصول هناك ثمانية صيفان وخريفان وشتان وربيعان ومدة كل فصل شهر ونصف فالشمس اذا وصلت احدي الاعتدالين كان مبدأ الصيف لمرور الشمس على سميت رؤسهم واذا وصلت احدي الانقلابين كان في غاية بعد عن سميت الرأس فكان مبدأ شتائهم واذا بلغت الاعتدال الآخر كان صيفا آخر واذا نزلت الى الانقلاب الآخر كان شتاء آخر وبين كل صيف وشتاء خريف وبين كل شتاء وصيف ربيع فمن اول الحمل الى نصف الثور صيف ومن نصف الثور الى اول السرطان خريف وهكذا * وقد يطلق خط الاستواء على خط المشرق والمغرب ايضا كما سيجيى *

خط السميت هو عندهم الخط الواصل بين نقطتي السميت * وخط سميت القبلة عندهم يجيى في فصل التاء من باب السين *

الخط المديبر عندهم هو الخط الخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير ويجيى في لفظ المعدل في فصل اللام من باب العين مع بيان مركز الخط المديبر *

خط المركز المعدل هو عندهم خط يخرج من مركز العالم الى المركز التدوير منتهيا الى فلك البروج * **خط المشرق والمغرب** عندهم هو الخط الواصل بين نقطتي المشرق والمغرب ويسمى خط الاعتدال ايضا * وفي شرح الجعيني للقاضي ويسمى ايضا خط الاعتدال والاستواء انتهى وهذا الخط وخط نصف النهار يخرجان في سطوح الرخامات المعمولة لمعرفة الارتفاعات *

خط الظل ويسمى قطر الظل ايضا وهو عندهم الخط الواصل بين رأس المقياس ورأس الظل * **خط التقويم** ويسمى بالخط التقويمي ايضا هو عندهم خط يخرج من مركز العالم مارا بمركز الكوكب منتهيا الى سطح الفلك الاعلى *

خط نصف النهار عندهم هو الخط الواصل بين نقطتي الشمال والجنوب سمي به لانه في سطح دائرة نصف النهار * وبعبارة اخرى هو الفصل المشترك بين سطحي الافق ونصف النهار * وقد يطلق على الفصل المشترك بين سطح الارض ودائرة نصف النهار لكونه في سطح نصف النهار ايضا ويسمى خط الزوال ايضا اذ هو اي الزوال يعرف به والمعنى الاول هو المشهور هكذا يستفاد

الناقص وليس بمانع ايضا ان لا ينحصر في تلك الاقسام المذكورة كما يشهد به التأمل *

الخط بالفتح والتشديد لغة تصوير اللفظ بحروف هجائه المعبر عنه بالفارسية بنوشتن وعند الصوفية هو ما قال في كشف اللغات خط در اصطلاح صوفيان اشارت بحقيقت محمدي است من حيث هي شامل خفا وظهور وكمون وبروز است ونيز گفته اند كه خط عبارت است از عالم ارواح كه اقرب مراتب وجود است بغييب هويت در تجرد و بى نشاني * وعند بعض المتكلمين هو الجوهر المركب من جواهر فردة بحيث لا يكون له الاطول ويسمى ايضا بالخط الجوهري وقد سبق في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم ويجئ ايضا في لفظ المقدار * وعند الحكماء والمهندسين عرض هو كم متصل له طول فقط اي مقدار له طول فقط * وفي اشكال التأسيس الخط طول بلا عرض و قال شارحه كان المراد به ما له طول فقط * ثم الخط اما مفرد وهو ما يعبر عنه باسم واحد كثلة وجذر ثلاثة واما مركب وهو ما يعبر عنه باسمين ويسمى ذا الاسمين ايضا كثلة وجذر ثلاثة مجموعين على ما في حواشي تحرير اقليدس * و ايضا الخط اما مستقيم او محدب فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين اللتين هما طرفاه فان النقطتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير متناهية العدد فما كان منها بحيث لا يمكن ان يوجد اقصر منها فهو المستقيم ولا يكفي في ذلك ان يكون اقصر بالفعل لجواز ان تكون الخطوط الواصلة بالفعل ويمكن ان يوصل بينهما اقصر منه فلا تكون تلك الخطوط مستقيمة * وعرف ايضا بأنه الذي بعده مساو للبعد الذي بين طرفيه وهذا الرسم قريب من الاول و بأنه الذي يستر طرفه ما عداه اذا وقع في امتداد شعاع البصر و أمحدب بخلاف المستقيم * والخط اذا اطلق فالمراد منه عندهم هو الخط المستقيم * و اسماء الخط المستقيم عشرة الضلع والساق ومسقط الحجر والعمود والقاعدة والجانب والقطر والوتر والسهم والارتفاع وتفسير كل في موضعه * ثم الخط المحدب قسمان مستدير ويسمى فرجاري ايضا لحصوله بحركة رأس الفرجار ومنحن ويسمى غير فرجاري ايضا فالمستدير خط توجد في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة من تلك النقطة اليه اي الى ذلك الخط * ورسم ايضا بأنه الذي يتوهم حدوثه من حركة نقطة حول نقطة ثابتة حركة تكون بحيث لا يختلف البعد بسبب تلك الحركة بينهما اي بين النقطتين و بأنه الذي يتوهم حدوثه من ادارة خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود على وضعه الاول ويسمى الخط المستدير دائرة ايضا مجازا تسمية للحال باسم المحل * وقد يطلق الخط المستدير على ما فيه انحناء مطلقا فيشتل محيطات القطاعات المختلفة والخط المنحني ما لا يكون كذلك اي لا يكون مستديرا بالمعنى الاول فهو ما يوجد فيه انحناء هكذا يستفاد من ضابطة قواعد الحساب و شرح خلاصة الحساب * والخط المقسوم على نسبة ذات وسط وطرفين هو الذي تكون نسبته الى اعظم قسميه كنسبة اعظم قسميه الى اصغرهما هكذا في صدر المقالة السادسة من تحرير اقليدس *

المستدير وبين تلك النقطة ماسة في كل الدورة اي ماس ذلك الخط ذلك السطح وقولنا مرتفع صفة كاشفة لقولنا صنوبري * و بعبارة اخرى هو جسم احد طرفيه دائرة و الآخر نقطة و يحصل بينهما سطح تفرض عليه اي على ذلك السطح الخطوط المستقيمة الواصلة بينهما اي بين محيط الدائرة وتلك النقطة * وعرف ايضا بانه جسم يحدث من ادارة مثلث قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول * و ليس المراد بالحدوث الحدوث بالفعل كما هو المتبادر بل الحدوث من حيث التوهم ان الخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه و على هذا يحمل كل ما وقع في عباراتهم مما يشعر بحدوث الخط من حركة النقطة والسطح من حركة الخط والجسم من حركة السطح * ثم تلك الدائرة تسمى بقاعدة المخروط وتلك النقطة برأس المخروط وذلك السطح المستدير اي الصنوبري بالسطح المخروطي والخط الواصل بين تلك النقطة و مركز القاعدة بسهم المخروط و محوره فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالمخروط قائم و الا فمائل * و اما ما قيل في تعريف المخروط المذكور من انه ما يحدث من ادارة خط موصول بين محيط دائرة و نقطة لا تكون على تلك الدائرة الى ان يعود على وضعه الاول ففيه ان حركة الخط المذكور انما تحدث سطحاً مخروطياً لا جسماً مخروطياً لما تقرر عندهم من ان حركة الخط تحدث شكلاً مسطحاً لا مجسماً * ومنها المخروط المستدير الناقص وهو المخروط المستدير التام المقطوع عنه بعضه من طرف النقطة التي هي رأسها * وبالجمله فاذا قطع المخروط المستدير التام بسطح مستويوازي القاعدة كان القسم الذي يلي القاعدة مخروطاً مستديراً ناقصاً واما القسم الذي يلي الرأس فمخروط تام لصدق تعريفه عليه * ومنها المخروط المضلع وهو جسم تعليمي احاط به سطح مستو ذو اضلاع ثلثة فصاعداً هو اي ذلك السطح قاعدة ذلك الجسم و احاط به ايضا مثلثات عددها مساو بعدد اضلاع القاعدة و رؤسها اي رؤس تلك المثلثات جميعاً عند نقطة هي رأسه اي رأس ذلك الجسم فان كانت تلك المثلثات متساوية الساقات فالمخروط قائم و الا فمائل * ومنها المخروط الذي يكون شبيهاً للمستدير او المضلع بان يكون رأسه نقطة وقاعدته لا تكون دائرة ولا شكلاً مستقيماً الاضلاع بل سطحاً يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضي و منه ما يكون رأسه نقطة و قاعدته سطحاً يحيط به خطوط بعضها مستقيم وبعضها مستدير وهذه المعاني كلها مما يستفاد من ضابطة قواعد الحساب وغيره * أعلم ان المخروط ما خوذ من قولهم رجل مخروط الوجه او مخروط اللحية اذا كان فيه او فيها طول بلا عرض كذا قيل ثم اقول اطلاق المخروط على هذه المعاني بالاشتراك اللفظي لا المعنوي ان لا يتحقق ههنا مفهوم مشترك بين الكل فان غاية ما يمكن ههنا ان يقال ان المخروط هو الذي يكون في احد جانبيه في الطول سطح وفي الآخر نقطة وهذا المفهوم ليس بجامع لعدم صدقه على المخروط المستدير

لما فيه من التكلف وقال ان القرآن انما ورد على الاقتضآت التي هي طريقة العرب من الانتقال الى غير ملائم و ليس كما قال ففيه من التخلصات العجيبة ما يحير العقول وانظر الى سورة الاعراف كيف ذكر الانبياء و القرون الماضية و الامم السابقة ثم ذكر موسى الى ان قص حكاية السبعين رجلا و دعائه لهم و لسائر امته بقوله و اكتب لنا في هذه الدنيا حسنة و في الآخرة و جوابه تعالى عنه ثم تخلص بمناقب سيد المرسلين بعد تخلصه لامته بقوله قال عذابي اصيب به من اشاء و رحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين من صفاتهم كيت و كيت و هم الذين يتبعون الرسول النبي الامي و اخذ في صفاته الكريمة و فضائله و في سورة الشعراء حكى قول ابراهيم و لا تخزني يوم يبعثون فتخلص منه الى وصف المعاد بقوله يوم لا ينفع مال و لا بنون الى آخرة و في سورة الكهف حكى قول ذي القرنين في السد فاذا جاء وعد ربي جعله دكاء و كان وعد ربي حقا فتخلص منه الى وصف حالهم بعد دكة الذي هو من اشراط الساعة ثم النفخ في الصور ثم ذكر الحشر و وصف مآل الكفار و المؤمنين * و قال بعضهم الفرق بين التخلص و الاستطراد انك في التخلص تركت ما كنت فيه بالكلية و اقبلت على ما تخلصت اليه و في الاستطراد تمر بذكر الامر الذي استطردت اليه مروراً كالبرق الخاطف ثم تتركه و تعود الى ما كنت فيه كانك لم تقصد و انما عرض عروضا * قيل و بهذا يظهر ان ما في سورة الاعراف و الشعراء من باب الاستطراد لا التخلص لعوده في الاعراف الى قصة موسى عليه السلام بقوله و من قوم موسى الى آخرة و في الشعراء الى ذكر الانبياء و الامم * و يقرب من حسن التخلص الانتقال من حديث الى آخر تنشيطا للسامع مفصلاً بهذا كقوله تعالى في سورة ص بعد ذكر الانبياء هذا ذكر و ان للمتقين لحسن مآب فان هذا القرآن نوع من الذكر فلما انتهى ذكر الانبياء و هو نوع من التنزيل اراد ان يذكر نوعاً آخر و هو ذكر الجنة و اهلها ثم لما فرغ قال هذا و ان للطاغين لشر مآب فذكر النار و اهلها * قال ابن الاثير في هذا المقام من الفصل الذي هو احسن من الوصل و هي علامة و كيدة بين الخروج من كلام الى آخر و يقرب ايضا منه حسن المطلب * قال الزنجاني و الطيبي و هو ان يخرج الى الغرض بعد تقدم الوسيلة كقوله اياك نعبد و اياك نستعين * قال الطيبي و مما اجتمع فيه حسن المطلب و حسن التخلص قوله تعالى حكاية عن ابراهيم فانهم عدولي الارب العالمين الذي خلقتني فهو يهديني الى قوله رب هب لي حكماً و الحقني بالصالحين انتهى ما في الاتقان *

فصل الضار المعجمة * الانخفاض

بالفاء عند اهل الهيئة هو مقابل الاستعلاء كما يجيء

في فصل الواو من باب العين *

فصل الطاء المهملة * المخروط

هو عند المهندسين يطلق على معان * مذهب المخروط المستدير التام و هو جسم تعليمي احاط به سطح مستدير اي دائرة و سطح منواري مرتفع من محيط ذلك السطح المستدير متضائفا الى نقطة بحيث لو ادير خط مستقيم و اصل بين محيط ذلك السطح

فعل الحق فيما يظهر على لسانه من الاقوال عن عبارة فعل نفسه و عبارة نظره تعالى عليه عن عبارة نظر غيره * والثاني اخلاص في الافعال الى المباحات بان يخلص في كل عمل وجه طلب رضا الحق تعالى فيما يفعله عن وجه طلب حظه من الدنيا من جرنفع او دفع مضرة ولا يفعله الا لوجه الله تعالى والثالث اخلاص في الاعمال اي العبادات الشرعية بان يخلص في كل عمل وجه طلب رضا الحق عن وجه طلب حظه وتربص حسن ثوابه في الآخرة والرابع اخلاص في الاحوال اي الالمامات القلبية والواردات الغيبية بان يخلص في كل حال وجه نظر الحق عليه عن وجه نظر الخلق ولا يبالي بنظرهم اصلا بمبالاته بوجودهم * واما الثاني اي اخلاص الاخلاص فهو ان يخلص وجه فعل الله تعالى في اخلاصه عن فعله فلا يرى الاخلاص فعله بل يراه محض فعل الله تعالى فالمخلص بالكسر حقيقة هو الله تعالى وهو مخلص بالفتح لا مخلص وهذا نهاية الاخلاص انتهى * ودر مجمع السلوك ميگويد اخلاص در عمل آنست كه صاحب آن در دنيا و آخرت بران عوض نخواهد و اين اخلاص صديقان است اما كسى كه بر اميد بهشت و بيم دوزخ عمل كند او نيز مخلص است ليكن از جمله مخلصان صديقان نباشد و هر كه عمل براي مجرد ربا كند در معرض هالكان باشد و هذا معنى ما قيل الخالص ما اريد به وجه الله تعالى و هذا معنى قول رويم الاخلاص ان لا يرضى صاحبه عليه عوضا في الدارين و لاحظا في الملكين * و قول بعض المشايخ الخالص هو الذي لا باعث له الا طلب القرب من الحق * وفي السيد الجرجاني الاخلاص في اللغة ترك الربا في الطاعات وفي الاصطلاح تخليص القلب عن شائبة الشوب المكدر لصفائه وتحقيقه ان كل شى يتصور ان يشوبه غيره فاذا صفا عن شوبه و خلص عنه يسمى خالسا و يسمى الفعل المخلص اخلاصا قال الله تعالى من بين فرث و دم لبنا خالسا فانما خلوص اللبن ان لا يكون فيه شوب من الفرث و الدم * و قال الفضيل بن عياض ترك العمل لاجل الناس رياء و العمل لاجلهم شرك و الاخلاص الخلاص من هذين و ايضا فيها الاخلاص ان لا تطلب لعملك شاهدا غير الله * و قيل الاخلاص تصفية الاعمال من الكدورات * و قيل الاخلاص ستر بين العبد بين وبين الله تعالى لا يعلمه ملك فيكتبه ولا شيطان فيفسده و لا هو يفتيمله * و الفرق بين الاخلاص و الصدق الصدق اصل و هو الاول و الاخلاص فرع و هو تابع و فرق آخر ان الاخلاص لا يكون الا بعد الدخول في العمل *

التخلص عند البلغاء يطلق على اتيان المادح اسمه في المدح كما في جامع الصنائع * وعلى الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة قال في الاتقان في فصل المناسبة بين الايات و يقرب من الاستطراد او حتى لا يكاد ان يفترقا * حسن التخلص و هو ان ينتقل مما ابتدئ به الكلام الى المقصود على وجه سهل يختلسه اختلاسا دقيقا المعنى بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الاول الا قد وقع الثاني بشدة الالتيام بينهما * و قد غلط ابو العلاء محمد بن غانم في قوله لم يقع منه في القرآن شى

الصدر لا ان هناك حكمان احدهما معارض للآخر كما يوجد في الدليل المستقل * ومنها قصر اللفظ على بعض مسمياته و ان لم يكن ذلك اللفظ عاما فهذا اعم من المعنى الاول وهذا كما يقال للعشرة انه عام باعتبار تعدد آجاده مع القطع بان آجاده ليست مسمياتها وانما مسمياتها العشرات فاذا قصر العشرة مثلا على خمسة بالاستثناء عنه قيل قد خصص وكذلك المسلمون للمعهودين نحو جاءني مسلمون فكرمتم المسلمين الا زيدا فانهم يسمون المسلمين عاما والاستثناء عنه تخصيصه * اعلم ان التخصيص كما يطلق على القول كما عرفت كذلك قد يطلق تجوزا على الفعل وكذلك النسخ صرح بذلك في العضدي في مباحث السنة * تقسيم التخصيص بالمعنى الاول قالوا المخصص ينقسم الى متصل ومنفصل لانه اما ان لا يستقل بنفسه او يستقل و الاول المتصل والثاني المنفصل والمخصص المتصل خمسة الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض نحو جاءني القوم اكثرهم والمنفصل اما كلام او غيره كالعقل نحو خالق كل شيء فان العقل هو المخصص للشيء بما سوى الله تعالى وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وكالحسن نحو اوتيت من كل شيء والعادة نحو لا تأكل رأسا فانه يقع على ما يتعارف اكله مشويا والتشكيك نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب فهذا اي التخصيص بالمستقل تخصيص اتفاقا بين الحنفية والشافعية والمالكية بخلاف التخصيص بغير المستقل فانه مختلف فيه كما عرفت هذا كله هو المستفاد من كشف البرزوي والتلويح والعضدي وحاشية التفتازاني *

تخصيص العلة عند الاصوليين هو ان يقول المجتهد كانت علي صفة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها بمانع كذا في نور الانوار شرح المنار ويجيء في لفظ النقص ايضا في فصل الضاد المعجمة من باب النون *

الخلاص بالفتح في اللغة بمعنى رهائي كما في الصراح واما في الشرع فقليل هو الدرك * وقيل هو تخليص المبيع من المستحق وتسليمه الى المشتري ويجيء في لفظ الدرك في فصل الكاف من باب الدال *

الاخلاص بكسر الهمزة هو عند السالكين اخراج الخلق عن معاملة الله تعالى اي لا يفعل فعلا الا لله تعالى هكذا في مجمع السلوك وفي مواضع آخر منه الاخلاص ان تكون جميع حركاته وسكناته وقيامه وقعوده وتقلباته وافعاله واقواله لله تعالى * وفي الصحائف في الصحيفة التاسعة عشرة الاخلاص تجرد الباعث للواحد ويضاده الاشتراك وكمال اخلاص صدق است انتهى * ومآل العبارات واحد * وفي شرح القصيدة الفارسية اعلم ان كل ما يظهر من العبد قولا كان او فعلا عملا كان او حالا فله وجه الى الخلق ووجه الى الحق سبحانه فمن اخلص وجه الحق عن وجه الخلق يسمى مخلصا بالكسر وفعله يسمى اخلاصا وينقسم الى اخلاص واخلاص اخلاصين اما الاول فينقسم بحسب ما يظهر من العبد اربعة اقسام الاول اخلاص في الاقوال بان يخلص عبارة

دلالتها على البعض خاصة وحينئذ يندفع ما يتوهم من ان اللفظ ان كان على عمومه فلا قصر وان وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم ولا قصر * وقال ابو الحسن هو اخراج بعض ما تناوله الخطاب ويرد عليه ان ما اخرج فالخطاب لم يتناوله واجيب بان المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام وهذا عام مخصص ولا شك ان المخصص ليس بعام لكن المراد به كونه عاما لولا تخصيصه وهذا ظاهر في غير استثناء واما في الاستثناء فاللفظ عام يتناول الجميع وان لم يكن الخطاب اي الحكم عاما فعبارة ابي الحسين يفتقر الى هذا التاويل في الاستثناء وغيره وفي الاخراج ايضا لاقتضائه سابقة الدخول وقولنا قصر العام على بعض مسماته انما يفتقر اليه في غير الاستثناء فيكون اولي وبعضهم لم يفرق بين العام والخطاب فزعم ان عبارة ابي الحسين لا يفتقر الى التاويل لان الخطاب في نفسه متناول لذلك البعض المخرج * وقيل هو تعريف ان العموم للخصوص والمراد بالتخصيص هو الاصطلاحي وبالخصوص اللغوي كانه قيل التخصيص تعريف ان المراد باللفظ الموضوع لجميع الافراد هو البعض منها فلا دور ولا تساوي الحد والمحدود في الجلاء والخفاء باعتبار ان من عرف حصول الخصوص عرف تحصيل الخصوص وبالعكس لان الخصوص اللغوي قد عرف والتخصيص الاصطلاحي بعد لم يعرف * وقيل هو بيان ما لم يرد باللفظ العام * ومنها قصر العام على بعض افراده بكلام مستقل مقترن اي غير متراف وهذا مصطلح الحنفية ببقيد الكلام خرج المخصص الغير الكلامي فانه ليس بتخصيص اصطلاحي نحو العقل في قوله تعالى وهو خالق كل شيء فان العقل يخص ذات الله تعالى والحس في نحو قوله تعالى واوتيت من كل شيء فان الحس يخص ما لم يكن في ملك بلقيس والعادة في نحو لا يأكل الرأس فانه لا يتناول رأس الطير مثلا وبقيد المستقل خرج غير المستقل وهو الكلام الذي يتعلق بصدر الكلام اي ما هو صدر ومقدم في الاعتبار سواء كان مقدما في الذكر او لم يكن فلا يرد الشرط المقدم على الجزاء فانه مؤخر اعتبارا وكذا لا يرد الاستثناء المقدم على المستثنى منه ونحو ذلك ولا يكون تاما بنفسه حتى لو ذكر منفرد لا يفيد المعنى فانه ليس بتخصيص عند الحنفية بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان يؤدي موادها فشرط والا فان كان بالي وما يفيد معناها فغاية والا فصفة او غيرها وبقيد المقترن خرج النسخ فانه اذا تراخى دليل التخصيص يسمى نسخا لا تخصيصا * ومنها قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل وبهذا المعنى يطلق التخصيص ايضا عند الحنفية وبهذا الاعتبار يقال النسخ تخصيص فله عندهم معندان ومما ينبغي ان يعلم انه ليس معنى القصر عند الحنفية ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض فان هذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف مذهبهم بل المراد من القصر ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وانه لا بد في التخصيص من معنى المعارضة ولا يوجد ذلك في الدليل الغير المستقل فان الاستثناء مثلا لبيان انه لم يدخل تحت

من قبيل الاشتراك المعنوي او بحسب وضع واحد كما في سائر المعارف فان المعروف بلام العهد الخارجي مثلا كالرجل يصلح ان يطلق على خصوصية كل فرد من المفهومات الخارجية اما لانه موضوع باراء تلك الخصوصيات وضعها عاما واما لانه موضوع لمعنى كلي يستعمل في جزئياته لا فيه واياماً كان فالاحتمال ناش من اللفظ فقال السيد السند الظاهر انهم ارادوا الاشتراك المعنوي لان التقليل انما يتصور فيه بلا تمحل كما في رجل عالم فلا تكون جارية في قولنا عين جارية صفة مخصصة وقد يتمحل فيحمل الاشتراك على ما هو اعم من المعنوي واللفظي وتجعل جارية صفة مخصصة لانها قللت الاشتراك بان رفعت مقتضى الاشتراك اللفظي وهو احتمال العين لمعانيه فلم يبق في عين جارية الا الاشتراك المعنوي بين افراد ذلك المعنى * و صاحب الاطول قال الظاهر ان التخصيص محمول على ازالة الاشتراك لفظيا كان او معنويا اما في الجملة او بالكلية الا انه فسر بتقليل الاشتراك لانه الغالب في التخصيص وقلما يبلغ مرتبة ازالة بالكلية * فان قلت الرجل العالم خير من الجاهل في صورة الاستغراق لا يتصور ان يكون لتقليل الاحتمال اذ لا احتمال للمستغرق بل لتقليل الشمول فهل يجعل تقليل الشمول من التخصيص قلت قرينة الاستغراق تقوم بعد الوصف فالوصف لتقليل الاحتمال و القرينة لتعمم ما رفع فيه بعض الاحتمال فيكون الوصف فيه مخصصا * فان قلت لا يتم ذلك في كل رجل عالم قلت دخل الكل على الموصوف و لذا لا يمكن وصف الكل بل يجب اجراء الوصف على المضاف اليه ولو جعل تقليل الاشتراك عبارة عن رفع الاحتمال او ازالة بعض الشمول لان مقتضى الاشتراك قد يكون الشمول وان كان الاكثر الاحتمال هان الامر انتهى وفي عرف اهل المعاني هو القصر و يجيء في فصل الرأ من باب القاف وفي عرف الاصوليين يطلق على معانٍ * منها قصر العام على بعض مسمياته وهذا مصطلح الشافعية والمالكية فقليل المراد بالمسميات اجزاء المسمى للقطع بان الآحاد كزيد و عمرو مثلا ليس من افراد مسمى الرجال اذ مسماه ما فوق الاثنين من هذا الجنس لكن التحقيق على ما يجيء في لفظ العام انها الآحاد التي دل العام عليها باعتبار امر اشتركت فيه وهو معنى مسميات العام لا افراد مدلوله و لولا انهم جوزوا التخصيص بمثل الاستثناء الى الواحد لجاز جعل مسميات صيغة الجمع هي الجماعات لا الآحاد فيتناول التعريف ما اريد به جميع المسميات اولا ثم اخرج بعض كما في الاستثناء وما لم يرد به الا بعض مسمياته ابتداء كما في غيره فالمراد بالكافرين في مثل اقتلوا الكافرين الا اهل الذمة جميع الكفار ليصح اخراج اهل الذمة فيتعلق الحكم فيكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط وفي مثل اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة يتبين ان المراد بالكافرين غير اهل الذمة خاصة فيكون القصر على البعض باعتبار الدلالة و الحكم جميعا ويكون معنى القصر في الاول ان اللفظ الذي يتناول جميع المسميات قد اقتصر الحكم على بعضها وفي الثاني ان اللفظ الذي كان يتناول في نفسه قد اقتصرت

كذا فان المعشر المضاف الى العرب فيه قائم مقام اي في محل النصب على الحال و دال على مفهوم ضمير المتكلم و على الافتخار ايضا او مع التصاغر نحو انا المسكين ايها الرجل و يجب حذف حرف النداء في باب الاختصاص * و قد يكون الاختصاص على غير طريقة النداء بان لا يكون منقولا عنه نحو نحن العرب اقرب الناس للضيف فانه ليس منقولا من النداء لان المنداد لا يكون معروفا باللام فيكون نصبه بفعل مقدر اي اخص العرب ولا يجوز اظهار كذا في العباب *

الاختصاصات الشرعية عند الاصوليين هي الاغراض المترتبة على العقود و الفسوخ كملك الرقبة في البيع و ملك المنفعة في الاجارة و البيئونة في الطلاق كذا في التلويح في باب الحكم *
اختصاص الناعت و هو التعلق الخاص الذي يصير به احد المتعلقين ناعنا للآخر و الآخر منعوتا به و النعت حال و المنعوت محل كالتعلق بين لون البياض و الجسم المقتضي لكون البياض نعتا للجسم و الجسم منعوتا به بان يقال جسم ابيض كذا في السيد الجرجاني *

التخصيص هو في اللغة تمييز بعض الجملة بحكم و لذا يقال خص فلان بكذا كذا في كشف البرذوي *
و في عرف النحاة تقليل الاشتراك الحاصل في الذكرات و تقليل الاشتراك الحاصل في المعارف عندهم لا يسمى توضيحا بل التوضيح عندهم رفع الاحتمال الحاصل في المعرفة و هذا هو المراد بالتخصيص و التوضيح في قولهم الوصف قد يكون للتخصيص و قد يكون للتوضيح * و قد يطلق التخصيص على ما يعم تقليل الاشتراك و رفع الاحتمال و تحقيق ذلك ان الوصف في الذكرات انما يقلل الاحتمال و الاشتراك و في المعارف يرفعه بالكلية فان رجلا في قولك رجل عالم كان يحتمل على سبيل البدلية جميع افراده و بذكر العالم قد زال الاحتمال حيث علم ان ليس المراد غير العالم و بقي الاحتمال بالنسبة الى افراد العالم و اما زيد في قولك زيدن التاجر عند اشتراكه بين التاجر و غيره فكان محتملا لهما و بذكر الوصف ارتفع ذلك الاحتمال بالكلية لا يقال قد يرتفع الاحتمال بذكر الوصف في الذكرات كما اذا لم يكن الموصوف الا واحدا و قد لا يرتفع في المعارف كما اذا كان الموصوف بالتجارة من المسمين بزيد متعددا لا نأقول مفهوم الذكرة الموصوفة كلي و ان كان منحصرا في فرد بحسب الواقع فلم يرتفع الاحتمال بالكلية نظرا الى المفهوم و عند كون الموصوف بالتجارة من المسمين بزيد متعددا يجب ذكر الصفة الرافعة للاحتمال لانه انما يستعمل في واحد منهم بعينه و ذكر الوصف لدفع مزاحمة الغير ليتعين المراد فيجب ذكر ما يعين المراد بخلاف الذكرة فانها تستعمل في مفهومها الكلي و لذا تكون حقيقة و ان قيدت بوصف لا توجد الا في واحد * ثم كون الوصف رافعا لاحتمال في سائر المعارف محل تردد * اعلم ان الاشتراك والاحتمال اما معنوي اي ناش من المعنى كما في الذكرات و اما لفظي اي ناش من اللفظ سواء كان بحسب الاوضاع المتعددة كما في المشترك اللفظي بالقياس الى افراد معنى واحد فهو ناش من المعنى

وهو معنى مجازي له ويلزمه الطلب وهو خاصة يقصدها البليغ في مقام يقتضيه وقس على هذا سائر المتولدات وحقيقة المزية المذكورة في كتب البلاغة هي خصوصية لها فضل على سائر الخصوصيات من جنسها سواء كانت تلك الخصوصية في ترتيب معاني النحو المعبر عنه بالنظم او في دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني فهي متنوعة الى نوعين احدهما ما في النظم وحقه ان يبحث عنه في علم المعاني وثانيها ما في الدلالة وحقه ان يبحث عنه في علم البيان والفرق بين الخواص والمزايا التي تتعلق بعلم المعاني هو ان تلك المزايا تثبت في نظم التراكيب فتترتب عليها خواصها المعتمدة عند البلغاء فالمزايا المذكورة مذشاً لتلك الخواص وكذا المزايا التي تتعلق بعلم البيان فانها تثبت في دلالة المعاني الثواني فتترتب عليها الخواص المقصودة بتلك الدلالة وهي الاغراض المترتبة على المجاز المرسل والاستعارة والكناية كذا في كليات ابي البقاء *

والخصوصية بالفتح افصح حينئذ تكون صفة و الحاق الياء المصدرية لكون المعنى على المصدرية والتاء للمبالغة واذا ضم يحتاج الى ان يجعل المصدر بمعنى الصفة او الياء للنسبة والتاء للمبالغة كذا في كليات ابي البقاء *

المخصوصة عند المنطقيين وتسمى بالشخصية ايضا قد سبق في لفظ العملية في فصل اللام من باب الحاء المهملة *

المخصوص بالمدح والذم عند النحاة يجيء تفسيرهما في افعال المدح والذم في فصل اللام من باب الفاء *

الاختصاص في اللغة امتياز بعض الجملة بحكم وعند بعض اهل البيان هو الحصر وبعضهم فرق بينهما ويجيء في لفظ القصر في فصل الراء المهملة من باب القاف * قال النحاة من المواضع التي يضمن فيها الفعل قياسا باب الاختصاص ويكون الاختصاص على طريقة النداء بان يكون منقولا وذلك بان يذكر المتكلم اولا ضمير المتكلم ويؤتي بعده بلفظ اي ويجري مجراه في النداء من ضمه والاتيان بعده بهاء التنبيه و وضعه بذى اللام او يذكر بعد ضمير المتكلم في مقام لفظ اي اسم مضاف دال على مفهوم ذلك الضمير وذلك اما ان يكون لمجرد بيان المقصود بذلك الضمير نحو انا افعل كذا ايها الرجل اي انا افعل كذا مختصا من بين الرجال بفعله فان قولك ايها الرجل لتوكيد الاختصاص لان الاختصاص قد وقع اولا بقولك انا وليس بنداء لان المراد بصيغة اي هو ما دل على ضمير المتكلم السابق لا المخاطب فهو اي قولك ايها الرجل في محل النصب لانه حال في تقدير مختصا من بين الرجال وحكمه في الاعراب والبناء حكم المندى لان كل ما انتقل من باب الى باب فاعرابه على حسب ما كان عليه او يكون لبيان المفهوم من الضمير مع افتخار نحو انا اكرم الضيف ايها الرجل وكذا انا معشر العرب نفعل

اصطلاح * فائدة * المعتبر عند جمهور المتأخرين في التعريفات الخاصة المطلقة المساوية وعند المحققين لافرق بين الاقسام في الاعتبار في التعريفات ثم الخاصة عند اهل الهيئة تطلق بالاشتراك على اربعة معان الاول الخاصة الوسطية بمعنى قوس معينة من منطقة التدوير والثاني الخاصة الوسطية بمعنى الحركة في تلك القوس والثالث الخاصة المرئية بمعنى قوس اخرى معينة من منطقة التدوير والرابع الخاصة المرئية بمعنى الحركة في تلك القوس فالخاصة الوسطية بمعنى القوس هي قوس من منطقة التدوير بين الذروة الوسطية وبين مركز جرم الكوكب على توالي حركة التدوير موافقا لتوالي حركة البروج كما في المتكيسة او مخالفا له كما في القمرو هذا على قياس ما قيل في النطاقات والخاصة المرئية بمعنى القوس هي قوس من منطقة التدوير بين الذروة المرئية ومركز جرم الكوكب على توالي حركة التدوير ويسمى بالخاصة المعدلة ايضا لانها تحصل بزيادة تعديل الخاصة على الخاصة الوسطية اذا كان مركز التدوير هابطا او بنقصانه عن الخاصة الوسطية اذا كان مركز التدوير صاعدا * اعلم ان الخاصة الوسطية لا تختلف في الازمنة المساوية والمرئية تختلف هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة وغيره و معنى كل من الذروة الوسطية والمرئية وتعديل الخاصة يجيء في موضعه وخاصة الشمس مركزة كما يجيء في فصل الزاء المعجمة من باب الراء والحركة الخاصة هي حركة التدوير كما مر و ذوالخاصية عند الاطباء هو الدواء الذي يكون تأثيره بصورته فقط موافقا للطبيعة بان لا يكون مفسد للحياة و يجيء في لفظ الغذاء في ناقص باب الغين المعجمة *

والخاصية بالحاق الياء تستعمل في الموضع الذي يكون السبب فيه مخفيا كقول الاطباء هذا الدواء يعمل بالخاصية فقد عبروا بها عن السبب المجهول لاثرا المعلوم بخلاف الخاصة فانها في العرف تطلق على الاثر اعم من ان يكون سبب وجوده معلوما او مجهولا يقال ما خاصة ذلك الشيء اي ما اثره الناشي منه والخواص اسم جمع الخاصة لا جمع الخاصية لان جمعها خاصيات * و مطلق الخاصة اما ان يكون لها تعلق بالاستدلال اولا يكون وعلى التقديرين اما ان تكون هي لازمة لذلك التركيب لما هو هو او تكون كاللازمة له و الاول هو الخواص الاستدلالية اللازمة لما هو هو كعكوس القضايا و نتائج الاقيسة و الثاني هو الخواص الاستدلالية التجارية مجرى لازم كوازم التمثيلات و الاستقراءات من التراكيب لا بمجرد الوضع و المزايا و الكيفيات عبارة عن الخصوصيات المفيدة لتلك الخواص و ارباب البلاغة يعبرون عن لطائف علم المعاني بالخاصة الجامعة لها وعن لطائف علم البيان بالمزية و خواص التراكيب كالخواص التي يفيدها الخبر المستعمل في معنى الانشاء و بالعكس مجازا فانه لا بد في بيانها من بيان المعاني المجازية التي تترتب عليها تلك الخواص و اما المتولدات من ابواب الطلب فليست من جنس الخواص بل هي معان جزئية و الخواص ورائها وذلك ان الاستفهام مثلا يتولد منه الاستبطاء

ولابد من اعتبار قيد الحيثية لان خواص الاجناس اعراض الماهية بالقياس الى انواعها و ما في قولنا ما تحت طبيعة يراد به جنس الافراد فيشتمل المختص بفرد واحد سواء كان له حقيقة كخواص الاشخاص التي لها ماهية كلية اولا كخواصه تعالى و خواص الشخصات و لما كان غرض المنطقي لم يتعلق بمثل هذه الخواص لانه لا يبحث عن احوال الجزئيات اخرجها البعض من تعريف الخاصة فقال هي المقولة على افراد طبيعة واحدة فقط قولا عرضيا و اراد بالافراد ما فوق الواحد لجميع الافراد فيدخل في التعريف الخاصة الشاملة و غير الشاملة و قيد فقط لا خراج العرض العام و القيد الاخير لا خراج النوع و الفصل القريب و بكل واحد من القيدين خرج الجنس و الفصل البعيد * و قال الشيخ في الشفاء الخاصة المعبرة اى التي هي احدى الكليات الخمس هي المقولة على اشخاص نوع واحد في جواب اى شئ هو لا بالذات سواء كان نوعا اخيرا اولا * و لا يبعد ان يعني احد بالخاصة كل عارض لاي كلي كان و لو جنسا اعلى و يكون ذلك حسنا جدا لكن التعارف جرى في ايراد الخاصة على انها خاصة للنوع و للفصل * و الثاني ما يخص الشئ بالقياس الى بعض ما يغيره و يسمى خاصة اضافية و غير مطلقة فهي ما يكون موجودة في غير ذلك الشئ ايضا كالمشي بالنسبة الى الانسان هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيها * و بقي ههنا شئ و هو انه لا يعلم بين العرض العام و الخاصة الاضافية فرق و لا محذور في ذلك * قال في الحاشية الجلالية الخاصة التي هي احدى اقسام الكليات الخمس هي الخاصة المطلقة و اما اذا جعلت اعم من المطلقة و الاضافية كما ذهب اليه بعض المتأخرين فيكون المشي بالنسبة الى الانسان خاصا و عرضا عاما معا فيتداخل بعض اقسام الكلي في بعض فلا تكون القسمة حقيقية بل اعتبارية انتهى * **التقسيم** * الخاصة المطلقة اما بسيطة او مركبة لان اختصاصها بالحقيقة اما لاجل التركيب اولا و الثاني البسيطة كالضحك للانسان و الاول المركبة و لابد ان يلتزم من امور كل واحد منها لا يكون مختصا بالمعروض و يكون مجموعها مختصا به مساويا له او اخص منه كقولنا بادی البشرية مستقيم القامة عريض الاظفار بالنسبة الى الانسان و ايضا كل من الخاصة المطلقة و العرض العام ثلاثة اقسام لانه قد يكون شاملا لجميع افراد المعروض و هو اما لازم كالضاحك بالقوة للانسان و المشي بالقوة و اما مفارق كالضاحك و المشي بالفعل له و قد يكون غير شامل كالكتابة بالفعل للانسان و الابيض بالفعل له * و جماعة خصوا اسم الخاصة المطلقة بالشاملة اللازمة و حينئذ تجب تسمية القسمين الآخرين اى الخاصة الشاملة المفارقة و غير الشاملة بالعرض العام لكلا يبطل التقسيم الخمس اى تقسيم الكليات الى خمس و نسبته الشيخ في الشفاء الى الاضطراب لان الكلي انما يكون خاصة لصدقه على افراد حقيقة واحدة سواء وجد في كلها او بعضها دام اولم يدم و العام موضوع بازاء الخاص فهو انما يكون عاما اذا كان صادقا على حقيقة و غيرها فلا اعتبار في ذلك التخصيص لجهة العموم و الخصوص بل انما هو مجرد

بمتعرض للوحدة ولا للكثرة لانها من الصفات والمطلق متعرض للذات دون الصفات و بعضهم جعل المطلق من الخاص النوعي وكذا الحال في التعريف الاول في شموله للمطلق وعدم شموله له و بقيد الانفراد خرج العام ولم تخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا و يتناول خصوص العين والجنس والنوع الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام اشارة الى كمال مغائرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا فعلى هذا المراد بالمعنى مدلول اللفظ وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل هذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيهها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري العموم في المعاني وهذا وهم ان ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا * واعترض عليه ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ايراد كلمة او دون الواو لان المحدود ليس مجموع القسمين * وجوابه ان هذا بيان لقسميه على وجه يؤخذ منه تعريف القسمين بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او * وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعنى الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اى المعين المشخص * وبالجمله فعلى هذا الخاص يطلق على معنيين احدهما ما يعم الاقسام الثلاثة وثانيهما ما هو احد اقسامه وهو خاص العين هذا كله خلاصة ما في التلويح وكشف البزدوي ويجيب ما يتعلق بهذا في لفظ العموم في فصل الميم من باب العين *

الخاص هو عند الاصوليين ما عرفت قبيل هذا * وعند المنطقيين يطلق بالاشتراك اللفظي على معان منها ما عرفت قبيل هذا ومنها الخاصة في ميزان المنطق كل واحد من العرض اللازم والمفارق ان اختص بافراد حقيقة واحدة فهو خاص * وفي شرحه بديع الميزان الماشي بالنسبة الى الانسان خاص اضافي للانسان انتهى الا ان اطلاق لفظ الخاصة ههنا اشهر يقال الضاحك خاصة الانسان والماشي خاصة له ونحو ذلك فعلى هذا التاء في لفظ الخاصة ليست للتانيث بل للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في لفظ الحقيقة * ثم لفظ الخاصة عند المنطقيين يطلق بالاشتراك اللفظي كما وقع في الشفاء على المعنيين * الاول ما يختص بشيء بالقياس الى كل ما يغايره كالضاحك بالقياس الى الانسان ويسمى خاصة مطلقة وهي التي عدت من الكليات الخمس ويقابلها العرض العام و رسمت بانها المقولة على ما تحت طبيعة واحدة فقط قولا عرضيا والمراد بالطبيعة الحقيقة وفي اختيارها على لفظ الماهية حيث لم يقل على ما تحت ماهية واحدة اشارة الى ان الخاصة وكذا العرض العام المقابل له لا تكون للماهية المعدومة ان المعدوم مسلوب في نفسه فكيف يتصف بشيء والمراد بالحقيقة اعم من النوعية والجنسية فتشتمل خواص الاجناس ايضا

الخنسية بفتح الالف و سكون الخاء و فتح النون فرقة من الخوارج الثعالبية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبية في الاحكام الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار البعثة من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من علم حاله من ايمانه وكفره • و حرموا الاغتتيال بالقتل لمخالفتهم والسرقة من اموالهم و نقل عنهم تجويز تزويج المسلمات من مشركي قومهم كذا في شرح المواقف •

فصل الشين • الخدش بالفتح و سكون الدال المهملة في اللغة خراشيدن • و عند الاطباء هو تفرق اتصال واقع في الجلد بشرط ان يكون قريب العهد والسحج ما يكون بعيد العهد كذا في الاقسرائي • و في شرح القانونجة تفرق الاتصال ان كان في الجلد يسمى خدشا ان كان دقيقا و سحجا ان كان منبسطا • و در وافية آرد تفرق اتصال كه از پوست فرو نگذرد آنرا سحج گویند و خدش نیز گویند و آنچه بكوشت فرو گذرد آن را جراحت گویند •

الخدش بفتح الخاء و الفاء هو ان تكون الطبقة القرنية و العنيدية رقيقتين ضعيفتين ينفذ فيهما شعاع الشمس و الضوء و هذه لا تكون الا مولودة مع الانسان • و عند اكثر الاطباء انه ضعف البصر مع ندوة تكون في الاجفان و لذا سمي الخدش به لضعف بصره كذا في بحر الجواهر •

فصل الصاد المهملة • الخصوص بالفتح و الضم في اللغة الانفراد و يقابله العموم • و عند المنطقيين كون احد المفهومين غير اشمل من الآخر اما مطلقا او من وجه و يسمى ذلك المفهوم خاصا و اخص اما مطلقا او من وجه و يجيء في لفظ العموم في فصل الميم من باب العين و لفظ الكلي في فصل اللام من باب الكاف • أعلم ان الخصوص قد يعتبر بحسب الصدق و قد يعتبر بحسب الوجود و قد يعتبر بحسب المفهوم و يجيء في لفظ النسبة في فصل الباء من باب النون • و يطلق عندهم ايضا على كون القضية مخصوصة حمالية كانت او شرطية • و عند الاصوليين كون اللفظ موضوعا بوضع واحد لواحد او لكثير محصور و ذلك اللفظ يسمى خاصا فاللفظ بمنزلة الجنس يشتمل المستعمل و المهمل و الموضوع يخرج المهمل و المراد بالوضع تخصيص اللفظ بازاء المعنى فيدخل فيه الحقيقة و المجاز و تقيد الوضع بالوحدة يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة و المراد بالواحد في قولهم لواحد اعم من الواحد الشخصي كزيد و يسمى هذا الخصوص خصوص العين و من الواحد الجنسي كالانسان و يسمى هذا الخصوص خصوص الجنس و من الواحد النوعي كرجل و امرأة و يسمى هذا الخصوص خصوص النوع و قولهم لكثير يشتمل التثنية و الجمع المنكر و العام و اسم العدد و قيد محصور يخرج المنكر و العام • و ذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد و كل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فالوضع يشتمل وضع الحقيقة و المجاز و خرج به المهمل و بقيد الوحدة خرج المشترك و المطلق ايضا عند من يقول بانه و اسطة بين الخاص و العام و هو قول بعض مشايخ الحنفية و الشافعية لان المطلق ليس

الخسيس * الاختلاس * الخامسة * الخماسي (١٤٢٢)
المخمس * الاعداد الخمسة * مخمسة
الخمسة المسترقة * الخمسة المفردة

فصل السين * الخسيس في اللغة فرومايه كما في الصراح وفي بعض كتب اللغة الاخس زبون ترو هو مقابل للاشرف كما يجيى في فصل الفاء من باب الشين * وفي بعض كتب اللغة الخسيس الدني وقيل السفلة * وفي التاتار خانية في باب الكفو الخسيس من يخدم الظلمة و ان كان ذا مروءة * وفي البرجندي في اول كتاب البيع المراد بالخسيس في باب البيع ما يقل ثمنه كالخبز واللحم والنفيس ما يكثر ثمنه كالعبد * وفي بعض الكتب الشافعية الخسيس مادون نصاب السرقة * وقيل ما يعد في العادة خسيسا انتهى *

الاختلاس بمعنى ربودن است و آن چنان باشد كه معني غزل بمدح آرد و يا معني مدح بغزل آرد مثال اول * ع * رمح تو راست چون قد زيباي دلبران * مثال دوم * ع * همي از راستي قدت برمح شاه دين ماند * كذا في جامع الصنائع * واختلاس نزد قراء ترك تكميل حركت را گویند كما في شرح الشاطبي *

الخامسة بالميم عند المنجمين هي سدس عشر الرابعة *
الخماسي بالضم عند الصرفيين كلمة فيها خمسة احرف اصول سواء كان مجردا كجحمرش او مزيدا فيه كعصفوط وهو لا يكون الا اسما *

المخمس على صيغة اسم مفعول من باب التفعيل عند الشعراء يطلق على قسم من المسط كما يجيى في فصل الطاء من باب السين * وعند المهندسين يطلق على شكل مسطح تحيط به خمسة اضلاع متساوية و ان لم تكن متساوية فلا يسمى خمسا بل ذا خمسة اضلاع كما في كتب الحساب * وعند اهل التفسير و اهل الجفر يطلق على وفق مشتمل على خمسة وعشرين مربعا صغيرا *
الاعداد الخمسة يجيى في فصل الدال من باب العين في لفظ الاعداد الطبيعية *

مخمسة كتاب الدعوى عند الفقهاء اسم لمسئلة مشتملة على خمس مسائل مخصوصة مذكورة في كتاب الدعوى وهي قولهم سقط دعوى الملك المطلق ان برهن ذو اليد ان المدعى به ودیعة او رهن او مؤجرا او مغضوب هكذا في شروح مختصر الوقاية كجا مع الرموز والبرجندي *
الخمسة المسترقة عند المنجمين اسم خمسة ايام معينة من ايام السنة ويجيى في لفظ السنة في فصل الواو من باب السين *

الخمسة المفردة نزد بلغاء عبارتست از التزام منشي يا شاعر در كلام خود پنج حرف را يعني آ و ؤ ح ي كه پيش ازین در كلام نیارد مثاله * شعر * هوى يحيى هوى احياء حوا * حوى احياء حوا اوه يحيى * يعني فرود آمد بمسمى يحيى محبت قبيلهاى مسماء حوا و در گرفت به قبيلهاى حوا آه کردن يحيى و اين صنعت از مخترعات امير خسرو دهلوي است *

لا احسن منه في زعم المنجم من الاوقات المناسبة لشروع امر مقصود فيها و تعين مثل ذلك الوقت يحصل بملاحظة امور كثيرة منها ملاحظة الطالع هكذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في شرح بست باب *

الخيار اعلم ان الخيارات على سبعة عشر قسما الاول خيار الشرط و هو ان يشترط احد المتعاقدين او كلاهما الخيار بين قبول العقد و رده ثلثة ايام او اقل الثاني خيار الرؤية و هو ان يشتري شيئا لم يره فللمشتري الخيار اذا رآه و هو غير موقت بمدة و الثالث خيار العيب و هو ان يجد بالمبيع عيبا ينقص الثمن فله الخيار ان شاء يختار المبيع بكل الثمن او يرده الى البائع و الرابع خيار التعيين و هو ان يشتري احد الشئيين على انه يعين احد هما ايما شاء الخامس خيار النقد بان اشترى شيئا على انه ان لم ينقد ثمنه الى ثلثة ايام فلا بيع السادس خيار الغبن و هو ان يغرر البائع المشتري او بالعكس او غره الدلال السابع خيار الكمية صورتها ان قال اشتريت ما في هذه الخابية ثم رأى ما فيها من الدهن او غيره او قال بعت بما في هذه الصرة ثم رأى الدراهم التي فيها كان له الخيار و الثامن خيار الاستحقاق و صورته استحق بعض المبيع فان كان الاستحقاق قبل القبض خيّر في الكل و ان كان بعده خيّر في القيمي لاني المثلي التاسع خيار التغير الفعلي كالتصرية و المصرة هي ما كانت قليلة اللبن فشد البائع ضرعا و حبسها عن ولدها ليجتمع لبنها فيظن المشتري انها غزيرة اللبن و العاشر خيار كشف الحال و هو فيما اذا اشترى بوزن هذا الحجر ذهباً و فيما لو اشترى بآناء لا يعرف قدره * و ادخل في خيار الكشف خيار الكشف و هو فيما اذا باع صبرة كل صاع بدرهم صم البيع في صاع مع الخيار للمشتري و الحادي عشر الخيار في خيانة المراجعة و الثاني عشر الخيار في خيانة التولية و هو ان تظهر خيانة البائع في بيع المراجعة باقراة او بدرهان على ذلك او بنكوله اخذه المشتري بكل ثمنه او رده لفوات الرضاء و في التولية للمشتري الحط قدر الخيانة في التولية و ينبغي ان تكون الخيانة في الوضيعة كذلك و الثالث عشر الخيار في فوات وصف مرغوب فيه نحو ان يشتري عبد ابشرط كونه خبازا او كاتباً فظهر بخلافه اخذه بكل الثمن او رده و الرابع عشر الخيار في تفريق صفقة بهلاك بعض المبيع قبل القبض و الخامس عشر الخيار في عقد الفضولي فان المالك يخير ان شاء اجاز و ان شاء ابطال و السادس عشر الخيار في ظهور المبيع مستاجرا و السابع عشر الخيار في ظهور المبيع مرهونا و هو ان يبيع الدار المستاجرة او الشيء المرهون فان اجاز المستاجر او المرتهن فلا خيار للمشتري و ان لم يجز فالخيار للمشتري ان شاء انتظر انقضاء مدة الاجارة في الاجارة و انتظر اداء الدين في المرهون او فسخ هكذا في الدر المختار و شرحه للطحاوي *

الاخير بفتح الالف جمع خيرا است و در اصطلاح سالكان اخيار هفت تن را گویند از جمله سيصد و پنجاه و شش مردان غيب كذا في كشف اللغات و نیز دران در بیان لفظ اولياء واقع شده كه اخيار سيصد تن اند و ایشان را ابرار نیز خوانند و يجيى ايضا في لفظ الصوفي في فصل الفاء من باب الصاد *

و بعض حواشيه ومما ذكره الصادق الحلواني في حاشية الطيبي * و قال مرزا زاهد في حاشية شرح
المواقف في بحث امتناع استناد القديم الى الواجب أعلم ان الايجاب على اربعة انحاء الاول وجوب
الصدور نظرا الى ذات الفاعل من حيث هي مع قطع النظر عن ارادة الفاعل و غاية الفعل و هو ليس
محل الخلاف لاتفاق الكل على ثبوت الاختيار الذي هو مقابلة لله تعالى بل هو عند الحكماء غير متصور
في حقه تعالى فانه لا يمكن النظر الى شيء و قطع النظر عما هو عينه * و الثاني وجوب الصدور نظرا الى
ذات الفاعل بان يكون الارادة و الغاية عين الفاعل * و بعبارة اخرى وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل مع
قطع النظر عن الخارج و هذا محل الخلاف بين الحكماء و المتكلمين فالحكماء ذهبوا الى هذا الايجاب في
حقه تعالى و زعموا انه تعالى يوجد العالم بارادته التي هي عينه و ذاته تعالى غاية لوجود العالم بل علة
قائمة له و المتكلمون ذهبوا الى الاختيار المقابل لهذا الايجاب وقالوا انه تعالى اوجد العالم بالارادة الزائدة عليه
لا لغرض او بالارادة التي هي عينه لغرض هو خارج عنه * و الثالث وجوب الصدور نظرا الى ارادة الفاعل
و المصلحة المترتبة على الفعل و هذا محل الخلاف بين الاشاعرة و المعتزلة فالاشاعرة قالوا بالاختيار
المقابل لهذا الايجاب حيث لم يقولوا بوجود الاصلح و جوزوا الترجيح بلا مرجح و المعتزلة قالوا بهذا
الايجاب حيث ذهبوا الى وجوب الاصلح و امتناع الترجيح بلا مرجح * و الرابع وجوب الصدور بعد الاختيار
و هذا الوجوب موكد للاختيار و لا خلاف في ثبوته و الاختيار الذي يقابله و اذا تعين ذلك علمت ان
اثر الموجب على النحويين الاولين يجب ان يكون دائما بدوامه اي بدوام ذلك الموجب لامتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة و اثر الموجب على المعنيين الاخيرين و كذا اثر المختار على هذه
المعاني كلها يحتمل الامرين هذا مظهر لي في هذا المقام و الجمهور في غفلة عنه فظن بعضهم ان
محل الخلاف بين الحكماء و المتكلمين هو الايجاب بالمعنى الاول و كلام اكثرهم مبني عليه و ظن بعضهم
انه لا خلاف بين الحكماء و المعتزلة الا في قدم العالم و حدوثه مع اتفاقهما على ان ايجاد العالم ممكن
بالنسبة الى ذاته تعالى بدون اعتبار الارادة و واجب مع اعتبار الارادة التي هي عينه انتهى كلامه *
فالاختيار على المعنى الاول امكان الصدور بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة التي هي
عين الذات و كذا عن الغاية و مرجعه الى كون الفاعل بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل و على
المعنى الثاني امكان الصدور بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الخارج و مرجعه الى كون
الفاعل بحيث يصح منه الفعل و الترك و هو الذي نفاه الحكماء عنه تعالى * و اما تفسيرهم القدرة بصحة
صدور الفعل و لا صدوره بالنسبة الى الفاعل فمبني على ظاهر الامر و بالنسبة الى ما وراء الصادر الاول
هكذا ذكر مرزا زاهد ايضا و على المعنى الثالث امكان الصدور نظرا الى ارادة الفاعل و المصلحة
و على المعنى الرابع امكان الصدور بعد الاختيار هذا ثم الاختيار عند المنجمين يطلق على وقت

لجميع الكائنات ان الحكماء قالوا الموجود اما خير محض لا شرف فيه اصلا كالعقول والافلاك واما الخير غالب فيه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذلك الالم كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين * واما ما يكون شرا محضا او كان الشرف فيه غالبا او مساويا فليس شيى منها موجودا فالخير في هذا العالم واقع بالقصد الاول داخل في القضاء دخولا اصليا ذاتيا والشرواق بالضرورة داخل في القضاء دخولا بالتبع والعرض وانما التزم في هذا العالم فعل ماغلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة كما انه ليس من الحكمة ايجاد الشر المحض او الكثير او المساوي فلا يبعد من الحكمة ترك المطر الذي به حيوة العالم لئلا تنهدم به دور معدودة الا ترى انه اذا لدع اصبع انسان و علم ان حيوته في قطعها فانه يأمر بقطعها ويريد طبع الارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل ان يختاره و اذا احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن ان يعد حكيم فاعلا لما يفعله على ما ينبغي انتهى * والفرق بين الخير والكمال يجيى في لفظ اللذة في فصل الدال المعجمة من باب الالم *

الاختيار لغة الايثار يعني برغزیدن ويعرف بانه ترجيح الشيى و تخصيصه و تقديمه على غيره وهو اخص من الارادة * وعند المتكلمين والحكماء قد يطلق على الارادة كما يجيى في فصل الدال من باب الراء المهملتين وقد يطلق على القدرة ويقابله الايجاب والمشهور ان له معنيين الاول كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فعدم الفعل لم تتعلق به المشيئة بل هو معلل بعدم المشيئة على ما ورد به الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وهذا المعنى متفق عليه بين المتكلمين والحكماء الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له تعالى فيستحيل الانفكاك بينهما وان مشيئة الترك وعدم مشيئة الفعل ممتنع فمقدمة الشرطية الاولى وهي ان شاء واجبة الصدق عندهم ومقدمة الشرطية الثانية وهي ان لم يشأ ممتنعة الصدق وصدق الشرطية لايتوقف على صدق شيى من الطرفين فكلتا الشرطيتين صادقتان والمتكلمون قالوا بجواز تحقق مقدم كل من الشرطيتين فالمختار والقادر على هذا المعنى هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والثاني صحة الفعل والترك فالمختار والقادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وقد يفسران بالذي ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا المعنى مما اختلف فيه المتكلمون والحكماء فنفاه الحكماء لاعتقادهم ان ايجاد تعالى العالم على النظام من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وزعموا ان هذا هو الكلام التام ولم يتنبهوا على ان هذا نقصان تام فان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل كل شيى وبعده كما لا يخفى على العاقل المنصف واثبته المتكلمون كلهم وهو الحق التحقيق اللائق بشانه تعالى لان حقيقة الاختيار هو هذا المعنى الثاني لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل هكذا يستفاد من شرح المواقف

فان القتل مثلا اذا تأملنا فيه وجدناه شرا باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقطوع كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة وهو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات نعم التحاؤم في هذه المقدمة بانها ضرورية غير صحيح والظاهر انها اقناعية وان الامثلة التي ذكرها في هذا المقام توقع بها ظنا هكذا يستفاد من شرح التجريد و حواشيه * و الاحسن ما قال بعض الصوفية ان الوجود خير محض وبالذات لكونه مستندا الى العزيز الحكيم والعدم شر محض وبالذات لعدم استناده اليه وقد سبق في لفظ الجمال زيادة تحقيق لهذا في فصل الام من باب الجيم فانك اذا قابلت المنافع بالمضار تجد المنافع اكثر واذا قابلت الشر بالخير تجد الخير اكثر وكيف لا لان المؤمن يقابله الكافر ولكن المؤمن قد يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه شرا صلا من اول عمره الى آخره كالانبياء والاولياء والكافر لا يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه خير اصلا غاية ما في الباب ان الكفر يحبطه ولا ينفعه ويستحيل نظرا الى العادة ان يوجد كافر لا يسقى العطشان شربة ماء ولا يطعم الجائع لقمة خبز ولا يذكر ربه في عمره وكيف لا وهو في زمان صباه كان مخلوقا على الفطرة المقتضية للخيرات فخلق الخير الغالب كما ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل لا يناسب الحكمة الاترى ان التاجر اذا طلب منه درهم بدينار فلو امتنع و يقول في هذا شرو هو زوال الدرهم عن ملكي فيقال له لكن في مقابلته خير كثير وهو حصول الدينار في ملكك وكذلك الانسان لو ترك الحركة اليسيرة لما فيها من المشقة مع علمه انها تحصل له راحة مستمرة ينسب الى مخالفة الحكمة فاذا نظر الى الحكمة كان وقوع الخير المشوب بالشر القليل من اللطف فخلق الله العالم الذي فيه الشر لذلك و الى هذا اشار الله تعالى بقوله اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فقال الله تعالى في جوابهم اني اعلم ما لا تعلمون اي اني اعلم ان هذا القسم يناسب الحكمة لان الخير فيه كثير و بين لهم خيرة بالتعليم كما قال وعلم آدم الاسماء كلها يعني ايها الملائكة خلق الشر المحض والشر الغالب والشر المساوي لا يناسب الحكمة واما خلق الخير الكثير فمناسب * فقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اشارة الى الشر واجابهم الله بما فيه من الخير بقوله وعلم آدم الاسماء * فان قال قائل فانه قادر على تخلص هذا القسم من الشر بحيث لا يوجد فيه شر فيقال له ما قال الله تعالى و لو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين يعني لو شئنا خلصنا الخير من الشر لكن حينئذ لا يكون خلق الخير الغالب وهو قسم معقول فهل كان تركه للشر القليل وهو لا يناسب الحكمة وان كان لا لذلك فلا مانع من خلقه فيخلقه لما فيه من الخير الكثير هذا خلاصة ما في التفسير الكبير في تفسير قوله و لو شئنا لاتينا كل نفس هداها في سورة الم السجدة * وفي شرح المواقف في خاتمة مقصد انه تعالى يريد

فهو من قبيل خاطر العدو * واما خاطر الشيخ فهو امداد همة الشيخ يصل الى قلب المريد الطالب مشتتلا على كشف معضل وحل مشكل في وقت استكشاف المريد ذلك باستمداده من ضمير الشيخ وفي الحال ينكشف ويتبين و ذلك داخل تحت الخاطر الحقاني لان قلب الشيخ بمثابة باب مفتوح الى عالم الغيب فكل لحظة يصل امداد فيض الحق سبحانه على قلب المريد بواسطة الشيخ * واما خاطر اليقين فهو وارد مجرد من معارضا الشكوك ولا ريب انه داخل تحت الخاطر الحقاني * فائدة * تمييز الخواطر كما ينبغي لا يتيسر الا عند تجلية مرآة القلب من الامور الطبيعية الجسمانية بمصقل الزهد والتقوى والذكر حتى تنكشف فيها صور حقائق الخواطر كما هي * ومن لم يبلغ من الزهد والتقوى هذه المرتبة ويريد ان يميز بين الخواطر فله طريق وذلك بان يزن اولا خاطره بميزان الشرع فان كان من قبيل الفرائض او الفضائل يمضيه وان كان محرما او مكروها ينفذه وان كان من قبيل المباحات فكل جانب يكون اقرب الى مخالفة النفس يمضيه والغالب من سجية النفس ميلها الى شئى دني * ثم يعلم ان مطالبات النفس على نوعين بعضها حقوق لابد منها وبعضها حظوظ فالحقوق ضرورة ان قوام النفس وبقاء حيوتها مشروط ومربوط بها والحظوظ ما زاد عليها فيلزم تمييز الحقوق من الحظوظ كي تمضى الحقوق وتنفي الحظوظ * واهل البدايات يلزمهم الوقوف على الحقوق وحد الضرورة وتجاوزهم عن ذلك ذنب في حقهم * واما المنتهي فله فتح طريق السعة والخروج عن مضيق الضرورة الى فضاء المشاهدة والمسامحة وامضاء خواطر الحظوظ باذن الحق سبحانه وان شئت الزيادة فارجع الى مجمع السلوك في فصل معرفة الخواطر *

الخمار بالكسر معجزان ودر اصطلاح سالكان خمار احتجاب محبوست بحجب عزت و ظاهر شدن پردهاي كثر برروي وحدت و اين مقام تلوين سالك است كذا في كشف اللغات *

الخير بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية في اللغة بمعني نيكى و نيكو و نيكوتر كما في الصراح وضده الشرقيل الحكماء ربما يطلقون الخير على الوجود والشر على العدم وربما يطلقون الخير على حصول كمال الشئى والشر على عدم حصوله قالوا الوجود خير محض والعدم شر محض فان ارادوا بالخير في هذا القول الوجود يكون معنى ذلك الوجود وجود محض فيخلو عن الفائدة و ان ارادوا به حصول الكمال فلا يشتمل لوجود الواجب لقيامه بذاته سواء اريد بالكمال صفة تناسب ما حصل له ويليق به او صفة كمال مقابلة لصفة نقصان فظهر ان قولهم المذكور ليس بصحيح على الاطلاق وقيل لم يريدوا بذلك تصوير معنى الخير والشر كما حسب هذا القائل فقال ما قال فان معناه معلوم لجمهور الناس بداهة يوصفون بكل منهما اشياء مخصوصة ويسلبونها عن اشياء آخر ولكنهم لا يفرقون ما بالذات وما بالعرض ويطلقون الخير على كل منهما وكذا الشر * والقوم ذهبوا الى ان ما يطلقون عليه الخير قسمان خير بالذات وخير بالعرض وكذا الشر

ويظهر الدعاوى الباطلة * وخطر من الشيطان ويسمى بخاطر العدو ان الشيطان عدو للمسلم وهو الذي يدعو الى المعاصي و المناهي و المكاره * و الفرق بين خاطر الحق و الملك ان خاطر الحق لا يعرضه شيء و سائر الخواطر تضمحل و تذلّشي عنده * سئل بعض الكبار من برهان الحق فقال وارد يرد على القلب تضجر النفس عن تكذيبها و مع وجود الخاطر الملكي معارضة خاطر النفس و خاطر الشيطان و ان خاطر النفس لا ينقطع بنور الذكر بل يتقاضى الى مطلوبه لتصل الى مرادها الا اذا ادركها التوفيق الازلي فيقلع عنها عرق المطالبة * و اما خاطر الشيطان فانه ينقطع بنور الذكر و لكن يمكن ان يعود و ينسى الذكر و يغويه * و قال بعضهم الخاطر خطاب يرد على القلوب و الضمائر و قيل كل خاطر من الملك فقد يوافقه صاحبه و قد يخالفه بخلاف الخاطر الحقاني فانه لا يحصل خلاف من العبد فيه * و فرق ميان خاطر نفس و خاطر شيطان ههين است كه نفس آرزو بچيزى معين كند و الحاح كند تا بآن چيز رسد و شيطان آرزو بچيزى معين نكند بلكه چون داعي شود بمعصيتى كه آن را سالك اجابت نكند فى الحال بسوى وسوسه ديگر اندازد چه مقصود او در فعلى معين نيست مقصود او آنست كه مسلم را بهر طور در معصيتى اندازد كيف كان * و قال بعضهم الخواطر اربعة خاطر من الله تعالى و خاطر من الملك و خاطر من النفس و خاطر من العدو فالذي من الله تنبيه و الذي من الملك حث على الطاعة و الذي من النفس مطالبة الشهوة و الذي من العدو تزيين المعصية فبنور التوحيد يقبل من الله تعالى و بنور المعرفة يقبل من الملك و بنور الايمان ينهى النفس و بنور الاسلام يرد على الطاعة * و سئل الجنيد عن الخطرات فقال الخطرات اربعة خطرة من الله تعالى و خطرة من الملك و خطرة من النفس و خطرة من الشيطان فالتى من الله ترشد الى الاشارة و التى من الملك ترشد الى الطاعة و التى من النفس تجر الى الدنيا و طلب عزها و التى من الشيطان تجر الى المعاصي * و المشهور عند مشايخ الصوفية ان الخواطر اربعة كلها من الله تعالى بالحقيقة الا ان بعضها يجوز ان يكون بغير واسطة و بعضها بواسطة فما كان بغير واسطة وهو خير فهو الخاطر الرباني و لا يضاف الى الله تعالى الا الخير ادبا و ما كان بواسطة وهو خير فهو الخاطر الملكي * و ان كان شرا فان كان بالحاح و تصميم على شيء معين فيه حظ النفس فهو الخاطر النفساني و الا فهو الشيطاني * و جعل بعض المشايخ الواجب اى خطرة الواجب للحق و الحرام للشيطان و المندوب للملك و المكروه للنفس و اما المباح فلما لم يكن فيه ترجيح لم ينسب الى خاطر لاستلزامه الترجيح * و الشيخ مجد الدين البغدادي زاد على الخواطر الاربعة خاطر الروح و خاطر القلب و خاطر الشيخ و بعضهم زاد خاطر العقل و خاطر اليقين و بالحقيقة هذه الخواطر مندرجة تحت الخواطر الاربعة * فان خاطر الروح و خاطر القلب مندرجان تحت خاطر الملك * و اما خاطر العقل فان كان في امداد الروح و القلب فهو من قبيل خاطر الملك و ان كان في امداد النفس و الشيطان

لا يجوز الاختصار على احد مفعولي باب علمت اذ حذف احد مفعوليه عن اللفظ لاعن المعنى جائز كما في قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا اي لا تحسبن الذين قتلوا انفسهم امواتا • والاختصار ترك بعض الشيء سورة لا حقيقة * ويعبر عنه ايضا بالحذف عن اللفظ دون النية وبالحذف مع كون المحذوف مرادا * وفي شرح هداية النحر في الخطبة قيل الاختصار قلة اللفظ والمعنى وقيل هو مختص بالالفاظ وقيل هو الحذف لدليل وقيل الحذف عن اللفظ دون النية وقيل قلة الالفاظ وكثرة المعاني والاختصار عكسه في الكل انتهى * وفي الحاشية المنقولة عنه قوله في الكل اي في جميع الوجوه المذكورة في الاختصار اما عكس الاول فلان الاختصار قلة اللفظ وكثرة المعنى واما الثاني فلان الاختصار غير مختص بالالفاظ واما الثالث فلان الاختصار الحذف بدون الدليل واما الرابع فلان الاختصار الحذف عن اللفظ والنية جميعا واما عكس الخامس فلان الاختصار كثرة الالفاظ وقلة المعاني انتهى *

الخضر بالكسر وسكون الضاد المعجمة نام پیغمبریست علیه السلام و نرد صوفیه کنایت از بسط است و الیاس کنایت از قبض است کذا فی کشف اللغات * و فی الاصطلاحات الصوفیة لکمال الدین ابی الغنائم الخضر کنایة عن البسط و الیاس عن القبض و اما کون الخضر علیه السلام شخصا انسانیا باقیة من زمان موسی علیه السلام الی هذا العهد او روحانیا یتمثل بصورته لمن یرشده فغیر محقق عندي بل قد یتمثل معناه له بالصفة الغالبة علیه ثم یضمحل و هو روح ذلك الشخص او روح القدس *

الخضراء بفتح الضاد المعجمة و الالف الممدودة در لغت سبز را گویند و در اصطلاح محدثین جامعة را گویند که درو خطهای سبز باشند کما فی تیسیر القارئ ترجمة صحیح البخاری و قد سبق فی لفظ الحمراء ايضا *

الخطرة بالفتح وسكون الطاء المهملة در لغت چیزی در دل آمدن و بهرور گذشتن کما فی مجمع السلوک و فی الصراح الخطور گذشتن اندیشه بدل * و فی شرح القصيدة الفارضية خاطر یطلق علی ما یخطر بالبال و یطلق ایضا علی القلب و هذا من باب اطلاق لفظ الحال علی المحل یقال ورد لی خاطر و وقع فی خاطری کذا انتهى کلامه * و در لطائف اللغات میگوید که خطر در اصطلاح صوفیه عبارتست از ادعیه که میخوانند عبد را بر دوکان حق بحیثیتی که عبد دفع آن نتواند کرد انتهى کلامه * و خاطر نرد صوفیه و اردیست که فرود می آید بر دل در صورت خطاب و مطالبه و وارد عام است از خاطر و غیر خاطر مثل وارد حزن و وارد خوشی و وارد قبض و وارد بسط * و اکثر المتصوفة علی ان الخواطر اربعة خاطر من الحق و هو علم یقذفه الله تعالى من الغیب فی قلوب اهل القرب و الحضور من غیر واسطة و خاطر من الملك و هو الذي یحث علی الطاعة و یرغب فی الخیرات و یحرز من المعاصی و المکاره و یلوم علی ارتکاب المخالفات و علی التکاسل من الموافقات و خاطر من النفس و هو الذي یتقاضی الحظوظ العاجلة

نتيجة و من حيث يقع في العلم و يسأل عنه مسألة فالذات واحدة و اختلاف العبارات باختلاف
الاعتبارات انتهى •

الاستخبار فرقة من الامامية وقد سبق ذكرها في فصل الميم من باب الالف •

الاستخبار عند اهل العربية هو الاستفهام وهو طلب الفهم • وقيل الاستخبار ما سبق اولاً ولم يفهم
حق الفهم فاذا سألت عنه ثانياً كان استفهاماً حكاه ابن فارس في فقه اللغة كذا في الاتقان في انواع
الانشاء • وفي بعض الكتب الاستخبار هو طلب الخبر •

المخدر بفتح الخاء و الدال المهملة بمعنى سستي اندام و باطل شدن حس لمس قال الشيخ
هو علة آية تحدث في حس لمس بها آفة اما بطلانا او نقصانا • واعلم ان كثيراً من المتأخرين يخصصون
المخدر بنقصان الحس فقط وفي بعض انواع المخدر يحس الانسان في العضو شبيهاً بحركة الذمل كذا
في بحر الجواهر •

التخدير هو مقابل اللذع وهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل لقوة الحس والحركة
بارداً في مزاجه غليظاً في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويجيء في فصل العين المهملة من باب اللام •
المخدر على صيغه اسم الفاعل من التخدير عند الاطباء دواء يجعل الروح الحساس او المحرك
للعضو غير قابل لتأثير القوة النفسانية قبولاً تاماً كالافيون كذا في الموجز في فن الادوية •

الخرنازير جمع خنزير بكسر الخاء و سكون النون و كسر الزاء المعجمة بعدها ياء تحتانية ساكنة
وهي عند الاطباء اورام صغار صلاب تتمكن في مواضعها ولا تتحرك و تكون على لون البدن كذا في
بحر الجواهر • وفي شرح القانون في الخنازير اورام سلعة متشبثة باللحم غير بثرية اكثرها في العنق •

الاختصار بالصاد المهملة هو عند بعض اهل العربية مرادف للايجاز و قيل اخص منه لانه خاص
بحذف الجمل بخلاف الاجاز • وقيل الاجاز عند السكاكي ما يكون بالنسبة الى المتعارف و الاختصار
عنده ما يكون بالنسبة الى مقتضى المقام ويجيء في فصل الزاء المعجمة من باب الواو • وقال عبد العلي
البرجندي في حاشية شرح الملخص الاجاز بيان المعنى المقصود باقل مما يمكن من اللفظ من غير حذف
والاختصار عبارة عن الحذف مع قرينة تدل على خصوص المحذوف والاقتصار عبارة عن حذف لا يكون كذلك
وقد يستعمل الاختصار مرادفاً للايجاز انتهى • وقد يراد بالاختصار الحذف بدليل و بالاقتصار الحذف بغير
دليل كما سبق في لفظ الحذف • فعلى هذا يكون الاختصار اعم مما ذكره عبد العلي البرجندي لانه يشتمل
الحذف لقرينة لا تدل على خصوص المحذوف ايضاً بخلاف ما ذكره • وفي بعض الحواشي المعلقة على الضوء
ما حاصله الاقتصار ترك بعض الشيء نسياً منسياً كانه لم يكن كترك الفاعل في المجهول و بعبارة اخرى
الحذف عن اللفظ والذية جميعاً و بعبارة اخرى الحذف مع كون المحذوف غير مراد • وعلى هذا قيل

لم يجمع بشروط التواتر فيه وهو يشتمل المشهور والعزيز والغريب والمقبول والمردود * اعلم ان خبر الرسول صلى الله عليه وسلم في اصطلاح الاصوليين على ثلاثة اقسام الاول المتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يتوهم توافقهم على الكذب عادة ويدوم هذا الحد من قرن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الى يومنا هذا فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه يعني يستوي فيه جميع الازمنة من اول ما نشأ ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى الناقل الاخير كنقل القرآن والصلوة الخمس وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا والثاني المشهور وهو ما كان من الاحاد في القرن الاول ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم توافقهم على الكذب وهو القرن الثاني ومن بعدهم وانه يوجب علم طمأنينة اي يرجح جهة الصدق فهو دون المتواتر وفوق الواحد والثالث الخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المتواتر والمشهور وانه يوجب العمل دون العلم اليقين هكذا في نور الانوار * اعلم ان اهل العربية اتفقوا على ان الخبر محتمل للصدق والكذب وهذا الكلام ايضا يحتمل الصدق والكذب ولا تفصي غنه الا بان يقال ان هذا القول فرد من افراد مطلق الخبر فله اعتباران أحدهما من حيث ذاته مع قطع النظر عن خصوصية كونه خبرا جزئيا وثانيهما من حيث عروض هذا المفهوم له فتبدت الاحتمال له بالاعتبار الثاني لاينافي عدم لزوم الاحتمال بالاعتبار الاول كاللاتصور المتصور واذا عرفت هذا فاعرف ان الخبر هو الكلام الذي يقبل الصدق والكذب لاجل ذاته اي لاجل حقيقته اي من حيث ان فيه اثبات شيى او نفيه عنه من غير نظر الى الخارج والى خصوصية المخبر نحو خبر الله تعالى والى البرهان الذي يخصه بالصدق ويرفع احتمال الكذب نحو العالم حادث وبالعكس نحو العالم قديم وايضا من غير نظر الى خصوص المادة التي تعلق بها الكلام كان يكون من الامور الضرورية التي لا يقبل اثباتها الا الصدق ولا يقبل نفيها الا الكذب نحو اجتماع النقيضين باطل * ثم ان الخبر بالنظر لما يعرض له اما مقطوع بصدقه كالمعلوم ضرورة كالواحد نصف الاثنين او استدلالا نحو العالم حادث وخبر الصادق وهو الله تعالى ورسوله واما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة نحو السماء اسفل والارض فوق او استدلالا نحو العالم قديم هكذا في كليات ابني البقاء *

الاخبار هو عند المحدثين مرادف للتحديث وقيل مغاير له وقد سبق في فصل الثاء المثلثة من باب الحاء * وعند اهل العربية يطلق على الخبر وهو الكلام الذي لنسبته خارج تطابقه ولا تطابقه * وقد يطلق على القاء هذا الكلام وهو فعل المتكلم اي الكشف والاعلام وهذا ظاهر * واما المعنى الاول فقد قال سعد الملة في التلويح في تعريف اصول الفقه المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزء من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل

وتصريح طلب ونداء * وقال قوم اربعة خبر واستخبار وطلب ونداء * وقال كثيرون ثلثة خبر وطلب وانشاء قالوا لان الكلام اما ان يحتمل التصديق والتكذيب اولا الاول الخبر والثاني ان اقترن معناه بلفظه فهو الانشاء وان لم يقترن بلفظه بل تأخر عنه فهو الطلب والمحققون على دخول الطلب في الانشاء وان معنى اضرب مثلا وهو طلب الضرب مقترن بلفظه واما الضرب الذي يوجد بعد ذلك فهو متعلق الطلب لانفسه * وقال بعض من جعل الاقسام ثلثة الكلام ان افاد بالوضع طلبا فلا يخلوا اما ان يطلب ذكر الماهية او تحصيلها او الكف عنها الاول الاستفهام والثاني الامر والثالث النهي وان لم يفد طلبا بالوضع فان لم يحتمل الصدق والكذب يسمى تنبيها وانشاء لانك نبهت به على مقصودك وانشائه اي ابتكرته من غير ان يكون موجودا في الخارج سواء افاد طلبا باللام كالتمني والترجي والنداء والقسم اولا كانت طالق وان احتملها من حيث هو فهو الخبر كذا في الاتقان ويجيء ما يتعلق بهذا في لفظ المركب في فصل الباء من باب الرأ * ويسمي ابن الحاجب في مختصر الاصول غير الخبر بالتنبيه وادخل فيه الامر والنهي والتمني والترجي والقسم والنداء والاستفهام * قال المحقق التفازاني هذه التسمية غير متعارف * فائدة * صيغ العقود نحو بعت واشتريت وطلقت واعتقت لاشك انها في اللغة اخبار وفي الشرع تستعمل اخبارا ايضا انما النزاع فيها اذا قصد بها حدوث الحكم وابطاؤه وقد اختلف فيها والصحيح انها انشاء لصدق حد الانشاء عليها لانها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فان بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا يوجد فيه احتمال الصدق والكذب اذ لو حكم عليه باحدهما كان خطأ قطعاً وتحقيقه يطلب من العضدي وحواشيه

*** التقسيم *** يقسم الخبر الى ما يعلم صدقه و الى ما يعلم كذبه و الى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه القسم الاول وهو ما يعلم صدقه اما ضروري او نظري والضروري اما ضروري بنفسه اي بنفس الخبر فانه هو الذي يفيد العلم الضروري لمضمونه وهو المتواتر واما ضروري بغيره اي استفيد العلم الضروري لمضمونه من غير الخبر وهو الموافق للعلم الضروري نحو الواحد نصف الاثنين والنظري مثل خبر الله وخبر رسوله وخبر اهل الاجماع والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات فان ذلك كله قد علم وقوع مضمونه بالنظر * القسم الثاني وهو ما علم كذبه وهو كل خبر يخالف لما علم صدقه من الاقسام المذكورة * القسم الثالث وهو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فقد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذوب وقد لا يظن صدقه ولا كذبه كخبر مجهول الحال * وقد خالف في هذا التقسيم بعض الظاهرية فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعاً وفساده ظاهر * وايضا ينقسم الى متواتر واحاد فالمتواتر خبر بلغت رواته مبلغا احالت العادة توافقه على الكذب كما يجيء في محله والآحاد خبر لم ينته الى هذه المرتبة * وفي شرح النخبة خبر الواحد في اللغة ما يرويه شخص واحد وفي اصطلاح المحدثين خبر

في تحديد الخبر فقليل لا يحد لعسره وقيل لانه ضروري وقيل يحد و اختلفوا في تحديده فقال القاضي والمعتزلة هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب * واعترض عليه بان الواو للجمع فيلزم الصدق والكذب معا وذلك محال وايضا يرد كلام الله تعالى سواء اريد الاجتماع او اكتفي بالاحتمال لانه لا يحتمل الكذب * واجيب بان المراد دخوله لغة اي لو قيل فيه صدق او كذب لم يخطأ لغة وكل خبر كذلك وان امتنع صدق البعض او كذبه عقلا لكن يرد عليه ان الصدق لغة الخبر الموافق للمخبر به والكذب خلافه وهو الخبر المخالف للمخبر به فبهذا عرفهما اهل اللغة فهما لا يعرفان الا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور واما ما قيل في جوابه ان ذلك انما يرد لو فسر الصدق والكذب بما ذكرتم اما لو فسرا بمطابقة النسبة الواقعية والانتزاعية للواقع وعدم مطابقتها للواقع فلا دور اصلا فلا يجدي نفعا ان هذا انما يصح لو لم يعرفوا الخبر بما يدخله الصدق والكذب لغة فبعضهم عدل عن ذلك للزوم الدور فقال هو الكلام الذي يدخله التصديق والتكذيب ولا ينفعه ان يرد عليه انهما الحكم بالصدق والكذب فما فعل الا ان اوسع الدائرة وقيل هو ما يحتمل الصدق والكذب وبهذا عرفه المنطقيون ايضا ولا يلزم الدور ولا خروج كلام الله تعالى ان المعتبر الاحتمال بالنظر الى ماهية مفهوم الخبر مع قطع النظر عما عداه * ومختار بعض المتأخرين ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها * وانما قال امرين دون كلمتين او لفظين ليشتمل الخبر النفسي وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة وقال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر وغيره لان المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقتها وبكذبها ان خالفته وليس الامر ونحوه كذلك هكذا يستفاد من كشف البزدوي والعصدي وحواشيه وسيتضح ذلك غاية اتضاح في لفظ الصدق في فصل القاف من باب الصاد المهملة و لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف * فائدة * لا شك ان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب اما الحكم كقولك زيد قائم لمن لا يعرف انه قائم او كون المخبر عالما به اي بالحكم كقولك قد حفظت التوراة لمن حفظ التوراة ويسمى الاول اي الحكم من حيث انه يستفيدة المخاطب من الخبر فائدة الخبر لا من حيث انه يفيد المخاطب كما تشعر به عبارة البعض لان الفائدة لغة ما استفدته من علم او غيره ويسمى الثاني اي كون المخبر عالما به لازم فائدة الخبر كذا في الاطول في بحث الاسناد * فائدة * اعلم ان الحدائق من النكاح و اهل البديان وغيرهم قاطبة متفقون على انحصار الكلام في الخبر والانشاء و انه ليس له قسم ثالث * وادعى قوم ان اقسام الكلام عشرة نداء ومسئلة وامر وتشنع وتعجب وقسم و شرط و وضع وشك واستفهام * وقيل تسعة باسقاط الاستفهام لدخوله في المسئلة * وقيل ثمانية باسقاط التشنع لدخوله فيها وقيل سبعة باسقاط الشك لانه من قسم الخبر * وقال الاخفش هي ستة خبر واستخبار وامر ونهي ونداء وتمن * وقال بعضهم خمسة خبر واستخبار وامر

او باردا * و منهم من ذهب الى ان الخراج مخصوص بالاورام الحارة اذا اخذت في الجمع دون الباردة كذا قال العلامة * وقال مولانا نفيس الخراج ورم حار كبير في داخله موضع تنصب اليه المادة و تقويم كذا في بحر الجواهر والمدّة قيل هي القيح وقيل بالفرق بينهما كما تذكر في موضعها * وفي الموجز الفرق بينه وبين الدبيلة ان الدبيلة ورم في داخله موضع تنصب اليه المادة واما الخراج فهو ما كان مع ذلك حارا واذا رأيت مع الورم حرقا وضربا كثيرا وانغمازا تحت الاصبع فهو خراج ويعرف موضع المدّة بانه اذا عصر احس الشئ يتحرك باصبع اخرى توضع تحته *

تخريج المناط هو عند الاصوليين الاخالة و المناسبة و يجيء في فصل الباء من باب النون *
الاختلاج هو حركة العضو كما في المنتخب قال الاطباء هو حركة عضلانية بغير ارادة و قد يتحرك معها ما يلتصق بها من الجلد ويسرع انقضائها كذا في بحر الجواهر * والفرق بينه وبين الرعشة يجيء في فصل الشين المعجمة من باب الراء * واختلاج القلب هو ان يتحرك القلب حركة منكبة لفرط الامتلاء * واختلاج المعدة هو حركة شبيهة بالخفقان تحدث في المعدة لا كما تحدث في الاعضاء العضلانية كذا في حدود الامراض *

فصل الدال المهملة * الخوذة هي البيضة و قد سبق ذكرها في فصل الضاد المعجمة من باب الباء الموحدة *

فصل الراء المهملة * الخبر بفتح الخاء و الباء الموحدة هو عند بعض المحدثين مرادف للحديث وقيل مباين له وقيل اعم من الحديث مطلقا و قد سبق في فصل الثاء المثناة من باب الخاء المهملة * وعند النحاة هو المجرد المسند الى المبتدأ و قد سبق في لفظ المبتدأ في فصل الالف من باب الباء الموحدة و خبران و اخواتها عندهم هو المسند من معمولها و على هذا فقس خبرا التي لنفي الجنس وخبر ما ولا المشبهتين بليس وخبر كان و اخواتها وغير ذلك كما في الكافي * و قد اطلق لفظ الخبر عند اهل البيان والاصوليين والمنطقيين والمتكلمين وغيرهم على الكلام التام الغير الانشائي فمن لم يثبت الكلام النفسي يطلقه على الصيغة التي هي قسم من الكلام اللفظي اللساني لا غير واما من اثبت الكلام النفسي فيطلقه على الصيغة و على المعنى الذي هو قسم من الكلام النفسي ايضا فعلى هذا الخبر هو الكلام المخبر به و قد يقال بمعنى الاخبار اي الكشف والاعلام كما في قولهم الصدق هو الخبر عن الشئ على ما هو به صرح بذلك في المطول * والمفهوم من بعض كتب اللغة كالمختص ان هذين المعنيين لغويان حيث ذكر فيه خبر بفتحيتين آغا هي و سخن كه بدان اعلام كئند ولا يبعد ان يكون ما ذكره العلماء تحقيقا للمعنى اللغوي فانهم كثيرا ما يحققون المفهومات اللغوية كتعريف الحكماء للحرارة والبرودة كما مر وتفسيرهم للوجود والامكان والامتناع والوجوب والقدم ونحو ذلك ويؤيد ذلك ما قيل من ان العلماء اختلفوا

والحاء المهملتين * الرابع ادناه من الفم للغين والحاء * الخامس اقصى اللسان مائلي الحلق وما فوقه من الحنك للقاف * السادس اقصاه من اسفل مخرج القاف قليلا وما يليه من الحنك للكاف * السابع وسطه بينه وبين وسط الحنك للجيم والشين المعجمة والياء * الثامن للضاد المعجمة من اول حافة اللسان وما يليه من الاضراس من الجانب اليسر وقيل من اليمين * التاسع للام من حافة اللسان من ادناها الى منتهى طرفه وما بينها وبين ما يليها من الحنك الاعلى * العاشر للنون من طرفه الاسفل من اللام قليلا * الحادي عشر للراء من مخرج النون لكنها ادخل في ظاهر اللسان * الثاني عشر للطاء والذال المهملتين والطاء المثناة الفوقانية من طرفه و اصول الثنايا العليا مصعدا الى جهة الحنك الاعلى * الثالث عشر لحروف الصفيح الصاد والسين والزاء بين طرف اللسان وفوق الثنايا السفلى * الرابع عشر للطاء والذال والطاء المثناة من بين الثنايا العليا * الخامس عشر للفاء من باطن الشفة السفلى و اطراف الثنايا العليا * السادس عشر للباء الموحدة والميم والواو غير المدية من الشفتين * السابع عشر للخيشوم للغنة في الادغام والنون والميم الساكنة وان شئت الزيادة فارجع الى الاتقان و شرح الرضي للشافية * والمخرج عند المحاسبين عدد يخرج منه الكسر قالوا اذا جزئ الواحد الصحيح باجزاء معينة سمي مجموع تلك الاجزاء مخرجا و سمي بعض من تلك الاجزاء كسرا لكن المعتبر عندهم في المخرج اقل عدد صحيح يخرج منه الكسر وانما اعتبروا ذلك للسهولة في الحساب فالمعتبر في مخرج الربع مثلا هو الاربعة اذ هي اقل عدد صحيح يخرج منه الربع لا غير كالثمانية و الستة عشر و الاربعة والعشرين مثلا وان كان الربع يخرج منها ايضا * ومخرج در اصطلاح اهل جفر حرفي است كه حاصل شود از مدخل چنانكه در فصل لام از باب دال مهمله مذکور خواهد شد *

الخِراج بالكسر في اللغة ما حصل من ربع ارض او كرائها او اجرة غلام ونحوها ثم سمي ما ياخذهُ السلطان فيقع على الضريبة و الجزية و مال الفيدى كما في الازهاير وفي الغالب يختص بضريبة الارض كما في المفردات * و خراج الاراضي نوعان الاول خراج مقاسمة بالاضافة وهو جزء معين من الخراج يوضع الامام عليه كما يوضع ربع او ثلث ونحوهما ونصف الخراج غاية الطاقة والثاني خراج موظف بالاضافة ايضا ويجوز ان يكون تركيبا و صفيا و يسمى خراج الوظيفة و المواظفة ايضا و هو شيء معين من النقد او الطعام يوضع الامام عليه كما وضع عمر رضي الله عنه على سواد العراق لكل جريب صاعا من بر او شعير و درهما كذا في جامع الرموز في كتاب الزكاة * وفي فتح القدير حقيقة الخراج هو خراج الارض لانه اذا اطلق الخراج فانما يتبادر منه خراج الارض ولا يطلق على الجزية الا مقيدا فيقال خراج الرأس و علامة المجاز لزوم التقييد انتهى * لكن في جامع الرموز الجزية تسمى بالخِراج و خراج الرأس انتهى * فهذا صريح في جواز اطلاق الخِراج على الجزية بلا تقييد *

الخِراج بالضم كغراب هو في اصطلاح جمهور اطباء كل ورم اخذ في جمع المدة سواء كان حارا

لعطارد وهي الافلاك التي فيها مراكز التدوير تسمى بالحوامل ايضا لحملها مراكز التدوير * واما الخارج الاول لعطارد فيسمى بالمدير هذا هو المطابق بشرحي الملخص للقاضي و للسيد السند * وقيل الفلك الذي يكون التدوير فيه يسمى في الاصطلاح حامل التدوير لا خارج المركز * قال عبد العلي البرجندي الظاهران منطقة الخارج المركز قد سماها القدماء اولا بالحامل لحملها مراكز التدوير ثم المتأخرون سموا خارج المركز بالحامل لان عليه دائرة مسماة بالحامل انتهى * اعلم انهم قسموا الافلاك الخارجة للمراكز والتدوير كل واحد منها اربعة اقسام مختلفة في العظم والصغر وسموا كل قسم نطاقا ويجيء في لفظ التدوير *.

الخارجي بقاء النسبة يطلق على معان منها من كان معتقدا لمذهب الخوارج وتسمى بالخارجية وهم فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم سبع المحكمة والبيهشية والازراقية والفجديات والصغرية والاباضية والعجاردة وتفسير كل في موضعه * ومنها مقابل الذهني ويجيء في لفظ الوجود في فصل الدال من باب الواو * ومنها القضية التي يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط وربما يزداد التاء وقد سبق في لفظ الحقيقي في فصل القاف من باب الحاء *.

المخرج اسم ظرف من الخروج هو عند القراء والصرفيين عبارة عن موضع خروج الحرف وظهوره وتميزه عن غيره بواسطة صوت * وقيل المخرج عبارة عن الموضع المولد للحرف والاول اظهر كذا في تيسير القارئ والدقائق المحكمة * ومعرفة المخرج تحصل بان تسكنه وتدخل عليه همزة الوصل وتنظر اين ينتهي الصوت فحيث انتهى فثمة مخرجه الا ترى انك تقول آب وتسكت فتجد الشفتين قد انطبقت احدهما على الأخرى كذا في بعض شروح الشافية * فائدة * اختلفوا في مخارج الحروف فالصحيح عند القراء ومتقدمي النحاة كالخليل انها سبعة عشر وقال كثير من الفريقين ستة عشر فاسقطوا مخرج الحروف الجوفية وهي حروف المد واللين وجعلوا مخرج الالف من اقصى الحلق والواو من مخرج المتحركة وكذا الياء وقال قوم اربعة عشر فاسقطوا مخرج النون واللام والراء وجعلوها من مخرج * قال ابن الحاجب وكل ذلك تقريب والا فلكل حرف مخرج لان الصوت الساذج الذي هو محل الحروف والحروف هيئة عارضة له غير مخالفة بعضها بعضا حقيقة بل بحسب الجعارة واللين والغلظة الى غير ذلك ولا اثر لمثلها في اختلاف الحروف لان الحرف الواحد قد يكون مجهورا وخفيا فاذا كان ساذج الصوت الذي هو مادة الحرف ليس بانواع مختلفة فلو لا اختلاف اوضاع آلة الحروف اي مواضع تكونها في اللسان والحلق والسن والنطق والشفة وهي المسماة بالمخارج لم تختلف الحروف اذ لا شيء ههنا يمكن اختلاف الحروف بسببه الا مادتها وآلتها * ويمكن ان يقال ان اختلافها مع اتحاد المخرج بسبب اختلاف وضع الآلة من شدة الاعتماد وسهولته وغير ذلك فلا يلزم ان يكون لكل حرف مخرجا * **تفصيل المخارج ***

المخرج الاول الجوف لحروف المد واللين * الثاني اقصى الحلق للهمزة والهاء * الثالث وسطه للعين

الى الوصل * ولا يتحرك من حروف الوصل الا الهاء و حينئذ يلزمها خروج كما وقع في بعض الرسائل
 لاهل العرب * و اين اصطلاح عربيان است و اصطلاح فارسيان آنست كه در جامع الصنائع آرد كه خروج
 حرفي را گویند كه بعد از وصل در آید و حرف وصل متحرك نباشد چون يای كاریم و باریم و گاه باشد كه
 متحرك باشد چون يای افكنیم و بشكنیم درین بیت * شعر * تا چند بسنگ لایخ غم افكنیم * و ز سنگ ستم
 شیشه دل بشكنیم * انتهى * و صاحب معیار الاشعار گفته اولی آنست كه هرچه بعد از روي و وصل آید
 جمله را از حساب ردیف شمردند و این سخن خلاف متعارف است چرا كه مشهور است كه هرچه بعد
 از روي مذکور شود مادام كه كلمه عللحه یا بمنزله كلمه عللحه نباشد ردیف نیست و رعایت تكرار
 خروج در قوافي واجب است كذا في منتخب تكمیل الصناعة *

الخارج هو يطلق على معان منها مقابل ذي الید و ذو الید هو المتصرف فی الشيء بحيث
 ينتفع به من عینه فالخارج هو الخارج عن التصرف و غیر ذي الید هكذا يستفاد من جامع الرموز في
 كتاب الدعوى و بهذا المعنى يستعمل في عرف الفقهاء كثيرا * و منها ما يخرج عن قسمة عدد على عدد
 و هو مصطلح المحاسبين و يجيى في لفظ القسمة * و منها ما ليس بجزء الماهية و لانفسها و يسمى عرضيا ايضا
 و يقابله الذاتي و يعرف الذاتي بما ليس بخارج عن الشيء حتى يشتمل ما هو جزء الشيء و ما هو
 عين الشيء فيدخل الجنس و الفصل و النوع بخلاف ما قيل انه ما دخل فی الشيء فانه لا يشتمل
 النوع * و منها مقابل الذهن كما يجيى في فصل النون من باب ابدال المعجمة * و منها الخارج عن التعقل
 و يسمى بالواقع و يجيى في فصل العين من باب الواو ايضا و هذا هو المراد بالخارج الذي يدور عليه
 الصدق و الكذب ان لو ارید به الخارج المقابل للذهن لم يشتمل الصادق و الكاذب الذهنيين صرح بهذا
 صاحب الاطول في مبحث صدق الخبر * و منها الحس كما يجيى في لفظ الماهية في فصل الالف من
 باب الميم * و منها ما هو مصطلح اهل الرمل و يجيى في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة *
 و منها ما هو مصطلح اهل الهيئة و يسمى بالخارج المركز و هو فلك جزئي شامل للارض مركزة خارج عن
 مركز العالم محدب سطحیه یماس بمحدب سطحی الفلك الآخر الذي هو داخل في تحته على نقطة مشتركة
 بينهما مسماة بالوج و مقعر سطحیه یماس بمقعر سطحی ذلك الفلك الآخر على نقطة مقابلة للنقطة
 الاولى مسماة بالحضيض * فالفلك جنس يشتمل جميع الافلاك * و الجزئي فصل يخرج فلك الكلي
 و الشامل للارض يخرج فلك التدوير * و قولنا مركزة خارج عن مركز العالم احتراز عن الموافق المركز مثل
 المائل و الجوزهر و القيد الاخير ليس للاحتراز ان لا يوجد فلك خارج المركز لايماس بمحدب سطحیه
 بمقعر سطحی الفلك الذي هو في تحته ولايماس مقعر سطحیه بمقعر سطحیه بل لدفع توهم من يتوهم
 ذلك الوهم و لتحقيق شكله و هيئته * ثم الافلاك الخارجة المراكز التي لغير الشمس و غير الخارج الاول

الخطيب هو صاحب الخطابة ومن يقرأ الخطبة •

الخطابية بالفتح فرقة من غلاة الشيعة اصحاب ابي خطاب الاسدي و هو نسب نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه وقالوا الائمة انبياء و ابا الخطاب نبي و زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك و قالوا الائمة آلهة و الحسنان ابنا الله و جعفر الصادق آله لكن ابا الخطاب افضل منه و من علي و هواء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم و قالوا الامام بعد قتل ابي الخطاب معمر ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمر كما كانوا يعبدون ابا الخطاب و قالوا الجنة نعيم الدنيا و النار آلامها و الدنيا لا تفني و استباحوا المحرمات و ترك الفرائض و قيل الامام بعد قتله بزيغ و قالوا ان كل مؤمن يوحى اليه و في اصحاب بزيغ من هو خير من جبرئيل و ميكائيل و هم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت و قيل الامام بعد قتل ابي الخطاب عمر بن بنان العجل الا انهم يموتون كذا في شرح المواقف فلعنة الله تعالى على هؤلاء لعنا اشد من اللعن على اليهود •

فصل الثاء المثلثة * الخبث بالضم و سكون الموحدة هو النجاسة الحقيقية كما ان الحدث هو النجاسة الحكيمة كما مر •

الخبث بمعنى يلبس و في شرح المصابيح في اول كتاب البيع الخبيث في الاصل ما يكره لردائه و يستعمل للحرام من حيث كرهه الشارع و استردأه كما يستعمل الطيب للحلال قال الله تعالى و لا تبدلوا الخبيث بالطيب اي الحرام بالحلال و للردى من المال قال الله تعالى و لا تيمموا الخبيث منه تنفقون اي الردى من المال فيشتمل الخبيث على هذا المعنى للمكروه و لو تنزيها •

الخنثى بالضم و سكون النون هي فعلى من الخنث بالفتح و السكون و هو اللين و التكرس و الفها المقصورة للتانيث و كان القياس ان توصف بالموثث و يؤنث الضمير الراجع اليه كما هو المذكور في كلام الفصحاء الا ان الفقهاء نظروا الى عدم تحقق التانيث فلم يلحقوا علامة التانيث في وصفه و ضميره تغليباً للذكورة و قالوا انه شرعاً ذوفر ج و ذكر اي مولود له آلة المرأة و الرجل و بعبارة أخرى ذوفرجين اذ الفر ج شامل لهما و من لم يكن له شيء منهما و خرج بوله من سرتة فليس بخنثى ولذا قال الشيخان انا لاندرى اسمه كما في الاختيار و قال محمد رح انه في حكم الخنثى • و قيل باطلاق الخنثى عليه ايضاً فان بلغ الخنثى من حيث السن و لم تظهر منه علامة الذكورة و لا علامة الانوثة فيسمى خنثى مشكلاً هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز •

فصل الجيم * الخروج بالضم و تخفيف الراء المهملة في اللغة ضد الدخول • و عند اهل القوافي

احد حروف المد و اللين الذي يكون بعد الوصل اذا تحرك كذا في عنوان الشرف و ضمير تحرك راجع

والخطابة بالقياس لانهم لا يبحثون الا عنه والافهما قد يكونان استقراء وتمثيلا هكذا في شرح الشمسية وحواشية *
 وفي المحاكمات الاقناعي يطلق على الخطابي وهو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات انتهى *
 وقول العلماء هذا مقام خطابي اي مقام يكتفى فيه بمجرد الظن كما وقع في المطول * ثم اعلم ان خطابات
 القرآن على انحاء شتى فكل خطاب في القرآن بقل فهو خطاب التشريف وخطاب العام والمراد به
 العموم نحو الله الذي خلقكم وخطاب الخاص والمراد به الخصوص نحو يا ايها الرسول وخطاب العام
 والمراد به الخصوص نحو يا ايها الناس اتقوا ربكم لم يدخل فيه غير المكلفين وخطاب الخاص والمراد به العموم
 نحو يا ايها النبي اذا طلقت النساء وخطاب المدح نحو يا ايها الذين آمنوا وخطاب الذم نحو يا ايها الذين
 كفروا وخطاب الكرامة نحو يا ايها النبي وخطاب الاهانة نحو انك رجيم وخطاب الجمع بلفظ الواحد
 نحو يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم وبالعكس نحو يا ايها الرسل كلوا من الطيبات وخطاب الواحد
 بلفظ الاثنين نحو القيا في جهنم وبالعكس نحو فمن ربكما يا موسى اي ويا هارون وخطاب الاثنين
 بلفظ الجمع نحو ان تبوأ لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة وبالعكس نحو القيا في جهنم وخطاب
 الجمع بلفظ الواحد نحو وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعلمون وبالعكس نحو واقيموا الصلوة
 وبشر المؤمنين وخطاب العين والمراد به الغير نحو يا ايها النبي اتق الله ونحو لئن اشركت ليحبطن
 عملك وبالعكس نحو ولقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم وخطاب عام لم يقصد به معين نحو ولو ترى
 ان المجرمون ناكسور رؤسهم وخطاب التخصيص ثم العدول الى غيره نحو فان لم يستجيبوا لكم فخطب
 به النبي و امته ثم قيل للكفار فاعلموا بدليل فهل انتم مسلمون وخطاب التلوين وهو الالتفات
 وخطاب التهديد نحو وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين وخطاب الاستعطاف نحو يا عبادي الذين
 اسرفوا وخطاب التجنب نحو يا ابت لم تعبد الشيطان وخطاب التعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله
 وخطاب المعدوم وهو لا يصح الا تبعا للموجود نحو يا بني آدم وخطاب المشافهة وهو ليس بخطاب لمن بعدهم
 وانما يثبت لهم الحكم بدليل آخر من نص او اجماع او قياس فان الصبي والمجنون لما لم يصلحا لمثل
 هذا الخطاب فالمعدوم اولى هكذا في كليات ابي البقاء *

الخطبة بالضم هي عبارة عن كلام مشتمل على البسملة والحمدلة والمثاء على الله تعالى بما هو
 اهله والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتكون في اول الكلام * ثم خطبة المنابر غير خطبة
 الدفاتر لان خطبة المنابر تشتمل على ما ذكرنا مع اشتغالها على الوصية بالتقوى والوعظ والتذكير ونحو
 ذلك بخلاف خطبة الدفاتر فانها بخلاف ذلك كذا في العيني شرح صحيح البخاري في شرح الحديث
 الاول * اعلم ان خطبة الكتب ان الحقت بها بعد تصنيفها وتاليفها بان الف المؤلف كتابه اولاً ثم الحقه
 بالخطبة تسمى خطبة الحاقية وان كتب اولاً ثم الف الكتاب تسمى خطبة ابتدائية *

على ذلك التقدير و ليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الانصاف
بالافهام الشامل لحال الكلام و ما بعده * و ان قلنا انه الكلام الذي افهم لم يكن خطابا و المراد بالافهام
ههنا الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي و الحال و يبتني عليه ان الكلام حكم في الازل او يصير
حكما فيما لايزال هذا كله خلاصة ما في العضدي و حاشيته للسيد الشريف و الحاصل ان من قال الخطاب
هو الكلام الذي يقصد به الافهام سمي الكلام في الازل خطابا لانه يقصد به الافهام في الجملة و من قال
هو الكلام الذي يقصد به افهام من هو اهل للفهم على ما هو الاصل لا يسميه في الازل خطابا * و الاكثر ممن
اثبت لله تعالى الكلام النفسي من اهل السنة على انه كان في الازل امر و نهي و خبر و استخبار و نداء *
و الاشعرية على انه تعالى تكلم بكلام واحد و هو الخبر و يرجع الجميع اليه لينتظم له القول بالوحدة * و ليس
كذلك ان مدلول اللفظ ما وضع له اللفظ لا ما يقتضي مدلوله او يؤل اليه او يأول به و الالجاز اعتبارا
في الخبر ايضا فحيث يرفع الوثوق عن الوعد و الوعيد لاحتمال معنى آخر من البشارة و الانذار و غيرهما
و من يريد ان يأمر او ينهى او يخبر او يستخبر او ينادي يجد في نفسه قبل التلغظ معناها ثم يعبر عنه
بلفظ او كتابة او اشارة و ذلك المعنى هو الكلام النفسي و ما يعبر به هو الكلام اللفظي * و قد يسمى الكلام
الحسي و مغايرتهما بينة ان المعبر به قد يختلف دون المعنى و الفرق بين الكلام النفسي و العلم هو
ان ما خاطب به مع نفسه او مع غيره فهو كلام و الا فهو علم * و نسبة علمه تعالى الى جميع الازمنة على السوية
فيكون جميع الازمنة من الازل الى الابد بالقياس اليه تعالى كالحاضر في زمان واحد فيخاطب بالكلام
النفسي مع المخاطب النفسي و لا يجب فيه حضور المخاطب الحسي فيخاطب الله تعالى كل قوم
بحسب زمانه و تقدمه و تأخره مثلا اذا ارسلت زيدا الى عمرو تكتب في مكتوبك اليه اني ارسلت
اليك زيدا مع انه حين ما تكتبه لم يتحقق ارسال فتلاحظ حال المخاطب و كما تقدر في نفسك
مخاطبا فتقول له تفعل الآن كذا و ستفعل بعده كذا و لا شك ان هذا المضي و الحضور و الاستقبال انما هو
بالنسبة الى زمان الوجود المقدر لهذا المخاطب لا بالنسبة الى زمان المتكلم و من اراد ان يفهم هذا
المعنى فليجرد نفسه عن الزمان يجد هذا المعنى معينة و هذا سر هذا الموضع و الله الموفق هكذا في
كليات ابي البقاء * و دليل الخطاب عند الاصوليين هو مفهوم المخالفة و فحوى الخطاب و لحن الخطاب
عندهم هو مفهوم الموافقة و البعض فرق بينهما و يجيء في لفظ المفهوم في فصل الميم من باب الفاء *
الخطابة بالفتح بمعنى فريقتن بزبان كما في الصراح و عند المنطقيين و الحكماء هو القياس
المؤلف من المظنونيات او منها و من المقبولات و يسمى قياسا خطابيا ايضا و يسمى امارا عند المتكلمين
صرح بذلك السيد الشريف في حاشية شرح الطوالع و صاحب هذا القياس يسمى خطيبا و الغرض منه
تروغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم و معادهم كما يفعله الخطباء و الوعاظ * أعلم انهم خصوا الجدل

الخرب بالفتح وسكون الراء المهملة عند اهل العروض اجتماع الخرم والكف فيصير مفاعيلن مفعول بضم اللام كذا في عنوان الشرف وهكذا في عروض سيفي حيث قال خرب انداختن ميم و نون مفاعيلن است تا فاعيل بماند ومفعول بضم لام كه كلمه مستعمل است بجایش آرند وركنیکه درو خرب واقع شود آنرا اخرب نامند و وجه تسمیه اینست كه خرب در لغت ویران کردن است و چون از اول و آخر چیزی نماند ویرانی تمام با و راه یابد *

الخرابات در لغت بمعنی شراب خانه است * و در اصطلاح صوفیه عبارت است از خراب شدن صفات بشریه و فانی شدن وجود جسمانی و روحانی * و خراباتی مرد کامل كه ازو معارف الهیه بی اختیار صادر شود * و خراب نیز خرابی عالم بشریت را گویند كهذا في بعض الرسائل * و در كشف اللغات میگوید خرابات عبارت از مظهر جلالی است كه سالک از تجلی قهار محو و فانی گردد فلما تجلی ربه للجبل جعله دكا و خر موسی صعقا كذايت از آنست * و قیل عزلت خانه پیرو مرشد را گویند كه چون مرید بجهت خود بالحاح تمام برسد آن جناب او را مست و لا یعقل گردانند * و در شرح گلشن گفته كه مراد از خرابات مقام وحدت است و خراباتی فانی را گویند كه از خود فراغت یافته و خود را بكوی نیستی درباخته باشد اضافت فعل و وصف و هستی بخود نمودن نسبت بحقیقت كفر است *

الخطاب بالكسر و تخفيف الطاء المهملة على ما في المنتخب وهو بحسب اصل اللغة توجیه الكلام نحو الغير لافهام ثم نُقل الى الكلام الموجّه نحو الغير للافهام وقد يعبر عنه بما يقع به التخطيب قال في الاحكام الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متبهي لفهمه * فاحترز باللفظ عن الحركات و الاشارات المفهمة بالمواضعة و بالتواضع عليه عن الاقوال المهملة و بالمقصود به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا و بقوله لمن هو متبهي لفهمه عن الخطاب لمن لا يفهم كالنائم و الظاهر عدم اعتبار القيد الاخير و لهذا يلام الشخص على خطابه من لا يفهم * و الكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع على مدلولها القائم بالذفس فالخطاب اما الكلام اللفظي او الكلام النفسي الموجه به نحو الغير للافهام و المتبادر من عبارة الاحكام الكلام اللفظي و المراد بالخطاب في تفسير الحكم هو الكلام النفسي كما سبق * ثم الخطاب قسمان تكليفي و وضعي و قد سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء * اعلم انه قد جرى الخلاف في تسمية كلام الله تعالى خطابا في الازل قبل وجود المخاطبين تنزيلا لما سيوجد منزلة الموجود اولا * وهو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم كان خطابا و انما اعتبر العلم و لم يقل من شأنه لفائدتين احدهما ان المتبادر منه الافهام بالقوة فيخرج عنه الخطاب المفهم بالفعل و ثانيتهما ان المعتبر فيه العلم بكونه مفهما في الجملة فما لا يفهم في الحال و لم يعلم افهامه في المال لا يكون خطابا بل ان كان مما يخاطب يكون لغوا بحسب الظاهر

ايضا من خطأ و اخطأ بمعنى على ما قاله ابو عبيدة * وقال غيره المخطئ من اراد الصواب فصار الى غيره
و المخطئ من تعمد الى غيره انتهى كلامه * ومن قال الخطأ فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر
مقصود سواء فقد اراد ما هو به ضد العمد ثم الخطأ بهذا المعنى يجوز المأخذة به لكن عفي عنه المأخذة
تفضلا خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يؤخذ به لان المأخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد * والجواب ان
ترك التثبت منه جناية و قصد وبهذا الاعتبار جعل الاصوليون الخطأ من العوارض المكتسبة * وفي الحمادية
الخطأ و الصواب يستعملان في المجتهدين و قد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء *

حساب الخطائين عند المحاسبين اسم عمل يعلم به العدد المجهول بعد الخطائين وطريقه ان تفرض
اي عدد شئت و تسميه المفروض الاول و تتمكن ذلك المفروض بشروط تفهم من كلام السائل من الزيادة
و النقصان و نحوها فان طابقت كلام السائل فقد حصل المطلوب و ان اخطأت بزيادة او نقصان فهو الخطأ
الاول الزائد او الناقص ثم افرض عددا آخر وهو المفروض الثاني فامتكنه بالشروط المذكورة ايضا فان اصبحت
فيها و ان اخطأت فهو الخطأ الثاني ثم اضرب المفروض الاول في الخطأ الثاني و يسمى الحاصل المحفوظ
الاول و اضرب المفروض الثاني في الخطأ الاول و يسمى الحاصل المحفوظ الثاني فالخطآن ان كانا
متوافقين بان كانا زائدين او ناقصين فاقسم الفضل بين المحفوظين على الفضل بين الخطائين و ان كانا
متخالفين بان كان احدهما زائدا و الآخر ناقصا فاقسم مجموع المحفوظين على مجموع الخطائين فالخارج
من القسمة في الصورتين هو المطلوب مثلا اذا قال السائل اي عدد اذا زيد عليه ربعة صار ستة فان
فرضته اربعة فمجموعه مع ربعة خمسة فقد اخطأت بواحد ناقص و ان فرضته اثنين فمجموعه مع ربعة نصف
واثنان فقد اخطأت بنصف و ثلثة ناقص فالخطأ الاول واحد ناقص و الثاني نصف و ثلثة ناقص و حاصل ضرب
المفروض الاول وهو الاربعة في الخطأ الثاني وهو نصف و ثلثة اربعة عشرو هي المحفوظ الاول و حاصل ضرب
المفروض الثاني وهو الاثنان في الخطأ الاول وهو الواحد اثنان و هو المحفوظ الثاني و لما كان الخطآن
متوافقين قسمنا الفضل بين المحفوظين و هو اثنا عشر على الفضل بين الخطائين و هو نصف و اثنان
فخرج اربعة و اربعة اخماس و هو المطلوب و ان فرضته اولا اربعة و ثانيا ثمانية فقد حصل الخطأ الاول واحدا
ناقصا و الثاني اربعة زائدة و حاصل ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشرو هي المحفوظ الاول و حاصل ضرب
الثمانية في الواحد ثمانية و هي المحفوظ الثاني و لما كان الخطآن متخالفين قسمنا مجموع المحفوظين
و هو اربعة و عشرون على مجموع الخطائين و هو خمسة فخرج اربعة و اربعة اخماس ايضا و ان شئت
التوضيح مع برهان العمل فارجع الى شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين *

فصل الباء الموحدة * الخبب بفتح الحاء و الباء الموحدة عند اهل العروض اسم بحرسمي
بالمخترع و ركض الخيل و المتقارب و يجيء في فصل الباء من باب القاف *

القبيل نطق الاعضاء والجوارح انتهى ما في الانسان الكامل * فائدة * اختلف العلماء في حيوته تعالى فذهب الحكماء و ابوالحسن البصري من المعتزلة الى انها صحة العلم والقدرة وقال الجمهور من الاشاعرة ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال صاحب الانسان الكامل انها هي وجوده لنفسه كما عرفت *

الاحياء لغة جعل الشيء حيا اي ذا قوة احساسية او نامئة * وفي عرف الشرع التصرف في ارض موات بالبذاء او الغرس او الزرع او السقي او غيرها كما في الخلاصة وغيرها كذا في جامع الرموز * وعند الصوفية حصول التجلي للنفس و تنورها بالانوار الالهية كما عرفت قبيل هذا *

عين الحيوة در اصطلاح صوفيه باطن اسم حي است کسی که تحقق پیدا کرد بآن اسم خورد از آبیاتی که هرکه او را خورد هرگز نمیرد کذا في لطائف اللغات *

الحيوان بثلاث فتحات متواليات في الاصل مصدر حيي و القياس حييان قلبت الياء الثانية واوا ثم سمي ما فيه حيوة حيوانا كذا في الكشف * وعرف بانه جسم نام حساس متحرك بالارادة فالجسم جنس والنامى فصل يخرج الاجسام الغير النامئة كالبحر ونحوه من المعادن والحساس فصل يخرج الجسم النامى الذي لا حس له كالشجرة ونحوه من النباتات والمتحرك بالارادة مساو للحساس فلا بد ان يكون احدهما ذاتيا والآخر عرضيا لامتناع التركيب من امور متساوية ولما لم يعلم ان ايهما ذاتي ذكرنا معا هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مقصد تقسيم اجزاء الماهية * وعرف ايضا بانه مركب تام متحقق الحس والارادة وقيد التحقق دفعا لما قيل من ان للنخلة احساسا كما يجيى في لفظ النبات في فصل التاء من باب النون * وعرف ايضا بانه ما يختص بالنفس الحيوانية وما سوى الانسان من الحيوانات يسمى بالحيوان الاعجم * وفي بعض الحواشي المعلقة على شرح الملخص من ان الحيوان ماله تنفس نسيمي ومنه ماله بدل التنفس النسيمي تنشق مائي فهو يقبل الماء ثم يرده ولا يعيش بدون ذلك كالحياتان ومنه ما لا تنفس له ولا استنشاق من الحلازين *

باب الخاء المعجمة

فصل الالف الخطأ * بفتحين نقيض الصواب وقد يمد وقرئ بالقصر والمد قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وبالكسر الاثم قال تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا اي اثما كذا في الصراح والمنتخب * وفي المذهب الخطأ بالفتح خلاف صواب وغناه والمفهوم من الفتح المبين شرح الاربعين ان الخطأ يطلق على ثلاثة معان الاثم وضد العمد وضد الصواب قال المراد بالخطأ في قوله عليه السلام ان الله تجاوز عن امتي الخطأ ضد العمد وهو ان يقصد بفعله شيئا فيصادف غير ما قصد لا ضد الصواب خلافا لمن زعمه لان تعمد المعصية يسمى خطأ بالمعنى الثاني وهو غير ممكن الارادة ههنا * ولفظه يمد ويقصر و يطلق على الذنب

اضافية ولذا التحق بها الفناء والموت ثم ان حياة الله تعالى في الخلق واحدة تامة لكنهم متفاوتون فيها فمنهم من ظهرت الحياة فيه على صورتها التامة وهو الانسان الكامل فانه موجود لنفسه وجوديا حقيقيا لا مجازيا ولا اضافيا فربه هو الحي التام الحياة بخلاف غيره والملائكة العليون وهم المهيمنة ومن يلحق بهم وهم الذين ليسوا من العناصر كالقلم الاعلى واللوح وغيرهما من هذا النوع فانهم ملحقون بالانسان الكامل فافهم ومنهم من ظهرت فيه الحياة على صورتها لكن غير تامة وهو الانسان الحيواني والملك والجن فان كلا من هؤلاء موجود لنفسه يعلم انه موجود وانه كذا وكذا ولكن هذا الوجود له غير حقيقي لقيامه بغيره فربه موجود للحق لاله وكانت حياة ربه حياة غير تامة ومنهم من ظهرت فيه لاهي صورتها وهي باقى الحيوانات ومنهم من بطنت فيه الحياة فكان موجودا لغيره لانه لنفسه كالنباتات والمعادن والمعاني وامثال ذلك فسارت الحياة في جميع الاشياء فما موجود الا وهو حي لان وجوده عين حياته وما الفرق الا ان يكون تاما او غير تام بل ما تم الا من حياته التامة لانه على القدر الذي تستحقه مرتبة فلو نقص او زاد لعدمت تلك المرتبة فمافى الوجود الا ما هو حي بالحياة تامة ولان الحياة عين واحدة ولا سبيل الى نقص فيها ولا الى انقسام لاستحالة تجزى الجوهر الفرد فالحياة جوهر فرد موجود بكماله في كل شئ فشيئية الشئ هي حياته وهي حياة الله التي قامت الاشياء بها وذلك هو تسبيحها من حيث اسمه الحي لان كل موجود يسبح الحق من حيث كل اسم فتسبيحه من حيث اسمه الحي هو عين وجوده بحياته ومن حيث اسمه العليم هو دخولها تحت علمه وقولها له يا عالم هو كونها اعطاها العلم من نفسها بان حكم عليها انها كذا وكذا وتسبيحها من حيث اسمه السميع هو اسماعها اياه كلامها وهو ما استحق حقائقا بطريق الحال فيما بينها وبين الله بطريق المقال ومن حيث اسمه القدير هو دخولها تحت قدرته وقس على ذلك باقى الاسماء اذا علمت ذلك فاعلم ان حياتها محدثة بالنسبة اليها قديمة بالنسبة الى الله تعالى لانها حياته وحياته صفة له قديمة ومتى اردت ان تتعقل ذلك فانظر الى حياتك وقيدها بك فانك لا تجد الا روحا يختص بك وذلك هو المحدث ومتى رفعت النظر في حياتك من الاختصاص بك وذقت من حيث الشهود ان كل حي في حياته كما كنت فيها وشهدت سريان تلك الحياة في جميع الموجودات علمت انها الحياة الحق التي اقام بها العالم وهي الحياة القديمة الالهية * واعلم ان كل شئ من المعاني والهيئات والاشكال والصور والاقوال والاعمال والمعادن والنباتات وغير ذلك مما يطلق عليه اسم الوجود فان له حياة في نفسه لنفسه حياة تامة كحياة الانسان لكن لما حجب ذلك عن الاكثرين نزلناه عن درجة الانسان وجعلناه موجودا لغيره والا فكل شئ له وجود في نفسه لنفسه وحياة تامة بها ينطق ويعقل ويسمع ويبصر ويقدر ويريد ويفعل ما يشاء ولا يعرف هذا الا بطريق الذوق والكشف وايد ذلك الاخبارات الالهية من ان الاعمال تاتي يوم القيمة صورا تخاطب صاحبها فتقول له عملك ثم ياتيها غيرها وتطرده وتناجيه ومن هذا القبيل

وغير قوة التغذية فانها توجد في العضو المفلوج اذ هي الحافظة للاجزاء عن الانفكاك وليست له قوة الحس والحركة وكذا الحال في العضو الذابل فانه لو لم يكن حيا يفسد بالتعفن مع عدم قوة التغذية وتوجد في النبات قوة التغذية مع عدم الحياة * واجيب باننا لنسلم ان قوة الحس والحركة والتغذية مفقودة في المفلوج والذابل لجواز ان يكون الاحساس والحركة والتغذية قد تخلف عن القوة الموجودة فيها لمانع يمنعها عن فعلها لا لعدم مقتضي ولا نسلم ان التغذية التي في الحي موجودة في النبات لجواز ان تكون التغذية في النبات مخالفة بالماهية للتغذية في الحي هذا خلاصة ما في شرح الطوالع وشرح المواقف فعلى هذا لا توجد الحياة في النبات وقيل بوجودها في النبات ايضا لان الحياة صفة هي مبدأ التغذية والتنمية * ومنهم من ادعى تحقق الحس والحركة في النبات كما يجيء في فصل التاء من باب النون * وفي الملخص الحياة اما اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة او قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كان نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها كما اختاره ابن سينا انتهى * وفي البيضاوي في تفسير قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم الآية الحياة حقيقة في القوة الحساسة او ما يقتضيها مجاز في القوة النامية لانها من مقدماتها وفيما يخص الانسان من الفضائل كالعقل والعلم والايمان من حيث انه كمالها وغايتها والموت بانها يقال على ما يقابلها في كل مرتبة كما قال تعالى يحييكم ثم يميتكم وقال اعلما ان الله يحيي الارض بعد موتها وقال او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس انتهى كلامه * فائدة * شرط الحياة عند الحكماء البنية التي هي الجسم المركب من العناصر على وجه يحصل من تركيبها مزاج قالوا الحياة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح الذي هي اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية في الشرايين المنبثة من القلب وكذا عند المعتزلة الا ان البنية عندهم هي مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها والاشاعة لا يشترطون البنية ويقولون يجوز ان يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى * قال الصوفية الحياة عبارة عن تجلي النفس وتنورها بالانوار الالهية * وفي التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى اذ قال ابراهيم رب انني كيف تحيي الموتى ان المراد من الموتى عند اهل التصوف القلوب المحجوبة عن انوار المكاشفات والتجلي والاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلي والانوار الالهية انتهى * وفي القشيري في تفسير هذه الآية قال الجنيد الحي من تكون حياته بحياة خالقه لا من تكون حياته ببقاء هيكله ومن يكون بقاءه ببقاء نفسه فانه ميت في وقت حياته ومن كانت حياته به كان حقيقة حياته عند وفاته لانه يصل بذلك الى رتبة الحياة الاصلية قال تعالى لينذر من كان حيا انتهى * والمستفاد من الانسان الكامل ان الحياة هي الوجود وهي تعم المعاني والهيئات والاشكال والصور والاقوال والاعمال والمعادن والنباتات وغير ذلك قال وجود الشيء لنفسه حياته التامة ووجوده لغيره حياة اضافية له فالحق سبحانه موجود لنفسه فهو الحي وحياته وهي الحياة التامة والخلق من حيث الجملة موجودون بالله فحيوتهم

شيء وتركه حذرا عن اللوم فيه وهو نوعان نفساني وهو الذي خلقه الله تعالى في النفوس كلها كالحياء عن كشف العورة والجماع بين الناس و إيماني وهو ان يمتنع المومن من فعل المعاصي خوفا من الله تعالى * **الحكاية بالكسر في اللغة** بازگفتن از چیزی كما في الصراح و معنى حكاية الحال الماضية في عرف العلماء ان يفرض ان ما كان في الزمان الماضي واقع في هذا الزمان فقد يعبر عنه بلفظ المضارع و قد يعبر عنه بلفظ اسم الفاعل و ليس معناها ان اللفظ الذي في ذلك الزمان يحكى الآن على ما يلفظ به كما في قولهم دعني من تمران على ما زعمه السيد الشريف في حواشي شرح المفتاح بل المقصود حكاية المعنى و انما يفعل هذا في الفعل الماضي المستغرب كانك تحضره للمخاطب و تصوره ليتعجب عنه كما تقول رأيت الاسد فأخذ السيف فاقتله وهذا المعنى اخذه المحقق التفتازاني من كلام الكشاف حيث قال و معنى حكاية الحال الماضية ان يقدر ان ذلك الماضي واقع في حال التكلم كما في قوله تعالى فلم تقتلون انبياء الله من قبل و قد استحسنته الرضي و ذكر الاندلسي ان معناها ان تقدر نفسك كانك موجود في ذلك الزمان او تقدر ذلك الزمان كأنه موجود الآن هذا كله خلاصة ما ذكره الفاضل الجلي في حواشي المطول في بحث الحال * اقول اعلم ان العدول من الماضي الى المضارع لا فائدة استحضار صورة ما مضى لان المضارع مما يدل على الحال الذي من شأنه ان يشاهد فكله تستحضر بلفظ المضارع تلك الصورة الماضية العجيبة ليشاهدها الحاضرون ولا يفعل ذلك الا في امر يهتم بمشاهدته لغرابة او فظاعة او تزيينه او تحسين او تقبيح او تهويل او تعظيم او اهانة او غيرها كما في قوله تعالى فتثير سحابا بعد قوله تعالى الله الذي ارسل الرياح استحضارا لتلك الصورة البديعة الدالة على القدرة القاهرة والحكمة الباهرة يعني صورة السحاب مسخرا بين السماء والارض على الكيفية المخصوصة و الانقلابات المتفاوتة هكذا في المطول في بحث لو *

الحياة بالفتح بمعنى زندگي ضد موت و الحي زنده كما في الصراح و مفهومه بديهي فانه من الكيفيات المحسوسة و قال ابن سينا ماهيات المحسوسات غنية عن التعريف و اختلف في رسومها فقل هي قوة تتبع الاعتدال النوعي و تفيض منها سائر القوى الحيوانية و معنى الاعتدال النوعي ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه فالحياة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعي و معنى الفيضان انه اذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي فاضت عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبعثت منها قوى اخرى اعنى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة الى جلب المنافع و دفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فهي تابعة للمزاج النوعي ومتبوعة لمعادها * و قد ترسم الحياة بانها قوة تقتضى الحس و الحركة الارادية مشروطة باعتدال المزاج * واستدل الحكيم على مغايرة الحياة لقوتي الحس و الحركة فقال ابن سينا هي غير قوة الحس و الحركة

آيات الله على ظاهرها ويعتقدون انه المراد سموا بذلك لانهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلمون كلاما فقال ردوا هولاء الى حشاء الحلقة فنسبوا الى حشاء فهم حشوية بفتح الشين • وقيل سموا بذلك لان منهم المجسمة اوهم هم والجسم حشو فعلى هذا القياس فيه الحشوية بسكون الشين نسبة الى الحشو • وقيل المراد بالحشوية طائفة لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعذر اجراؤها على ظاهرها بل يؤمنون بما اراده الله مع جزمهم بان الظاهر غير مراد ويفوضون التاويل الى الله وعلى هذا اطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن لانه مذهب السلف انتهى • وقيل طائفة يجوزون ان يخاطبنا الله بالمهمل ويطلقون الحشو على الدين فان الدين يتلقى من الكتاب والسنة وهما حشواى واسطة بين الله ورسوله وبين الناس كذا ذكر الخفاجي في سورة البقرة في حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون الآية •

فصل الياء • التحري بالراء المهملة لغة الطلب وشرعا طلب شئ من العبادات بغالب الراي عند تعذر الوقوف على الحقيقة وانما قيد بالعبادات لانهم كما قالوا التحري فيها قالوا التوخي في المعاملات كما في المبسوط كذا في جامع الرموز في فصل شروط الصلوة • وفي البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الزكوة التحري في اللغة الطلب والابتغاء وهو التوخي سواء الا ان لفظ التوخي يستعمل في المعاملات والتحري في العبادات • وفي الشريعة طلب الشئ بغالب الراي عند تعذر الوقوف على حقيقته وهو غير الشك والظن فالشك ان يستوي طرفا العلم والجهل والظن ترجح احدهما من غير دليل والتحري ترجح احدهما من دليل يتوصل به الى طرف العلم وان كان لا يتوصل به الى ما يوجب حقيقة العلم واليقين انتهى كلامه •

الحصاء بفتح الحاء والصاد المهملتين وبالمد سنك ريزة قال العلامة هو جوهر حجري يتكون في المثانة والكلي والمعى والكبد والرئة لاستعمال اغذية لزجة تعقدها الحرارة الغريزية كذا في بحر الجواهر • **احصاء الاسماء الالهية** هو التحقق بها في الحضرة الوحيدة بالفناء عن الرسوم الخلقية والبقاء ببقاء الحضرة الاحدية • واما احصاؤها بالتخلق بها فهو يوجب دخول جنة الوراثة بصحة المتابعة وهي المشار اليها بقوله تعالى اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون • واما احصاؤها بتيقن معانيها والعمل بفحوايها فانه يستلزم دخول جنة الافعال بصحة التوكل في مقام المجازاة هكذا في الامطلاحات الصوفية لكمال الدين •

الحياء بالفتح والياء المثناة التحتانية وهو انكسار وتغير يعتري الانسان من تخوف ما يعاب به او يذم على ما قال الزمخشري كذا في بحر الجواهر • وفي الشرع عبارة عن خلق باعث على ترك القبائح كما في تيسير القاري ترجمة صحيح البخاري • وفي رسالة السيد الجرجاني الحياء انقباض النفس من

على انفسهم ولو كان بهم خسارة فلو لم يكن الموت والردى لم يكن فضل للجود والندى * والحشو
الغير المفسد للمعنى كلفظ قبله في قول زهر بن ابي سلمى * شعر * فاعلم علم اليوم والامس قبله *
ولكنني عن عام ما في غد عمي * فقله قبله صفة الامس بتقدير الكائن قبله وهو الوصف للتاكيد وهو
حشو اذ لا فائدة في التاكيد فيه بخلاف ابصرته بعيني وسمعتة باذني وضربته بيدي فانه يدفع التجوز
بالابصار والسمع عن العلم بلا شبهة وبالضرب عن الامر به فهذه انما يقال في مقام افتقرالى التاكيد ومثل
هذا وقع في التنزيل نحو فويل لهم مما كتبت ايديهم ونحو يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم ونحو
ما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقها هذا كله خلاصة ما في المطول والاطول *
و در مجمع الصنائع گوید اعتراض الكلام قبل التمام را حشو نامند و آنچه آن بود که شاعر در بيتى بمعني
آغاز کند و پيش از آنکه آن معني تمام سازد سخنى در ميان آرد که معني مقصود بغير او تمام شود انگاه
بتمام ساختن آن مشغول شود و اين را سه مرتبه است حشو قبيح و آن آنست که شاعر در ميان بيت
لفظى آرد که زائد بر اصل مراد باشد و آوردن او بى فائده بود و شعر از سلاست برود چنانچه لفظ فرق
با وجود لفظ سردرين بيت * شعر * ساقيا باده ده که رنج خمار * سر و فرق مراد در آرد * و حشو متوسط
و آن آنست که آوردن کلام معترض اگرچه زائد بر اصل مراد باشد اما در سلاست بيت نقصان نکند
چنانچه لفظ اي آفتاب مرتبه درين بيت * شعر * در جنب راي روشن تو نور آفتاب * اي آفتاب
مرتبه نور يست مستعار * و حشو مليح و آن آنست که آوردن حشو سبب حسن کلام گردد و سخن را
ملاحت بخشد و اين قسم اکثر دعائي مي باشد مثاله * شعر * تيغت که باد سينه خصمت نيام او * در دست
تو چو با اسد الله ذوالفقار * لفظ باد سينه خصمت نيام او حشو مليح است و اين قسم را حشو لوزينج
نيز خوانند و لوزينج معرب لوزينه است انتهى * و ظاهر آنست که آنچه در مجمع الصنائع ذکر کرده اصطلاح
بلغاي فرس است چرا که در اصطلاح اهل عرب حشو هميشه بي فائده ميباشد هيچ وقت مفيد نبود *

الحلاوة نزد صوفيه ظهور انوار را گویند که از راه مشاهده حاصل آید مجرد از ماده کذا في بعض الرسائل

الحشوفى العروض وهو الاجزاء المذكورة بين الصدر والعروض وبين الابتداء والضرب من
البيت مثلا اذ كان البيت مرکبا من مفاعيل ثمانی مرات فمفاعيل الاول صدر و الثاني و الثالث حشو
و الرابع عروض و الخامس ابتداء و السادس و السابع حشو و الثامن ضرب و اذ كان مرکبا من مفاعيل
اربعة مرات فمفاعيل الاول صدر و الثاني عروض و الثالث ابتداء و الرابع ضرب فلا يوجد فيه الحشو
هكذا في رسالة السيد الجرجاني *

الحشوية بسكون الشين وفتحها وهم قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا الى التجسم وغيرها وهم من
الفرق الضالة قال السبكي في شرح اصول ابن الحاجب الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل يجرون

ثالث و تسمى موازاة ايضا وهو من اقسام الوحدة على ما في شرح المواقف * وعند المحاسبين يطلق على طريق من طرق الضرب وهو ان ترسم المضروب ثم ترسم المضروب فيه تحته بحيث يكون اوله محاذيا لآخر المضروب ثم تضرب آخر المضروب في واحد واحد من مفردات المضروب فيه فتضربه اولاً في آحاد المضروب فيه و تضع الحاصل فوقهما وتزيد لكل عشرة واحداً على حاصل ضربه فيما يساره ثم تضع آحاد الحاصل الضرب الثاني على يسار ما وضع اولاً وتفعل بالعشرة ما عرفت وهكذا ثم تمحو آخر المضروب و تنقل المضروب فيه الى اليمين بمرتبة ان لم يكن ما قبل آخر المضروب صفراً والافتنقل بمرتبتين ا بمراتب ان كان ما قبل آخر المضروب صفراً او اصغارا ثم تضرب آخر المضروب الذي صار محاذيا لاول المضروب فيه في كل واحد من مفردات المضروب فيه و تضع الحاصل فوقهما كما مسرو هكذا الى ان يصير المضروب والمضروب فيه محاذيين مثاله المضروب هذا العدد ٧٠٧ و المضروب فيه هذا

٨	٤	٨	٤
٧	٠	٧	
١	٢	١	٢

١٢ فالحاصل هذا ٨٤٨٤ و صورة العمل هكذا

الحشو بالفتح وسكون الشين المعجمة في اللغة بمعنى درميان افتاده زائد و شتران خرد و مردم فرومايه كما في كنز اللغات * وعند النحاة هو الصلة في الباب القضية التي بها يتم الموصول تسمى صلة و حشوا * وعند اهل العروض و الشعراء هو الركن الاوسط من المصراع كما في رسالة قطب الدين السرخسي و عروض سيفي * وعند اهل المعاني هو ان يكون اللفظ زائداً للفائدة بحيث يكون الزائد متعينا فبقيد الفائدة خرج الاطناب و بقيد التعيين خرج التطويل الذي سماه صاحب جامع الصنائع بالحشو القبيح و هو قسمان لان ذلك الزائد اما ان يكون مفسدا للمعنى او لا يكون فالحشو المفسد كلفظ الندى في بيت ابي الطيب * شعر * ولا فضل فيها للشجاعة و الندى * و صبر الفتى لولا لقاء شعوب * اى المنية يعنى لا فضيلة في الدنيا للشجاعة و العطاء و الصبر على الشدائد على تقدير عدم الموت و هذا يصح في الشجاعة و الصبر دون العطاء فان الشجاع اذا تيقن بالخلود هان عليه الاقتحام في الحروب لعدم خوف الهلاك وكذا الصابر اذا تيقن بالدوام و بزوال الحوادث و الشدائد هان عليه الصبر على المكروه لوثوقه بالخلاص عليه بخلاف العطاء فان الخلود يزيد في الحاجة الى المال فيزيد فضل العطاء مع الخلود * اقول قوله و الندى ليس بحشو كما زعموا لان المال مخلوق لوقاية النفس عن الهلاك لانه يتوسل به الى دفع الجوع الذي يفضي الى الهلاك لان البدن بسبب اشتعال الحرارة الغريزية يتحلل و يتجفف فلولا ما يتحلل من المأكولات و المشروبات يشرف على الهلاك بل يهلك و ايضا يتشبث بالمال الى رفع الامراض التي توصل الى الافناء لو لم يصل اليه الدواء فلا جرم ان المال وسيلة البقاء فاذا علم الجواد انه يحتاج الى المال في الحال و في المال و مع هذا يجود به على الاغيار كان في غاية الفضل كما مدح الله تعالى الذين يبذلون اموالهم مع احتياجهم اليها بقوله يؤثرون

على ستة اشهر سواء استعمل منكرا او معرفا كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان * وفي البرجندي هو الزمان في اصل اللغة يقعان على القليل والكثير لكن العرف خصصهما بستة اشهر * والحين عند النحاة هو المفعول فيه * وفي شرح الوقاية في كتاب الايمان المصدر قد يقع حيننا نحو آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه انتهى * الحينية الممكنة عند المنطقيين قضية موجبة بسيطة غير معتبرة عندهم كالحينية المطلقة وهي التي حكم فيها بسلب الضرورة بحسب الوصف من الجانب المخالف للحكم كقولنا كل من به ذات الجنب ممكن ان يسعل في بعض اوقات كونه مجنوبا وهي نقيض المشروطة العامة كما ان الحينية المطلقة نقيض العرفية العامة وهي التي حكم فيها بالثبوت او السلب بالفعل في بعض اوقات وصف الموضوع كقولنا كل من به ذات الجنب يسعل بالفعل في بعض اوقات كونه مجنوبا هكذا ذكر في كتب المنطق في بيان التناقض بين الموجهات *

فصل الواو * المحابة بباي موحدة در لغت بمعني فرو گذاردن و با كسي معارضة كردن در بخشش و بيع كردن بكمتر از قيمت و خريدن به بيشتراز قيمت كما في كنز اللغات وغيره * ونزد بلغاء عبارت است از گفتن چيزی مثل چيزی که دیگری گفته باشد خواه آنچيز وزن شعر باشد و يا قافيه و يا ردیفی و يا صنعتی و يا دو کس براي امتحان طبع خود و يا بالتماس دیگری بگویند و اين سه نوع است و دليل انحصار آنکه مجيب يا بيش است يا کم يا برابر اگر بيش است آنرا تنبيه گویند يعني او را بيدار میکند بر قصور او و يا دیگری او را مطلع ميگرداند که مي بايست اين چنين گفتني و نتوانست و اگر کم است آنرا مطابقت خوانند و اگر برابرست محابة نام نهند کذا في جامع الصنائع پس محابة را دو معنی است یکی اعم دیگری اخص *

الحذو بالفتح و سکون الذال المعجمة هو عند اهل القوافي حركة ما قبل الرفع كذا في عنوان الشرف در رساله منتخب تکميل الصناعة گوید حذو حرکت ما قبل ردف و قيد است مانند حرکت ما قبل الف بهار و قرار و حرکت ما قبل هاي مهر و کلچهر و رعایت تکرار حذو در قوافي واجب است مگر وقتی که روي متحرک شود بسبب حرف وصل که اين هنگام نزد بيشتتر شعراء اختلاف حذو که حرکت ما قبل قيد است جائز است بشرطیکه منجر نشود بتبديل قيد بر ردف که اگر بآن منجر شود اين هم جائز نيست و حذو در لغت بمعنی برابر کردن چيزی با چيزی آمده چون حرکت ما قبل ردف برابر حرکت تا سپس بود در لزوم آن را حذو نام کردند انتهى * پس اين تعريف مختص بفارسيان است چراکه عربيان قيد را اعتبار نمي کنند و لهذا صاحب عنوان الشرف حذو را مختص بحرکت ما قبل ردف نمود *

المحاذاة عند المتكلمين و الحكماء الاتحاد في الوضع كشخصين تساويا في الوضع بالقياس الى

امراة نكاحا صحيحا و دخل بها و هما على صفة الاحصان * قال في المبسوط المتقدمون يقولون ان شرائط الاحصان سبعة و عد ما ذكر سابقا ثم قال فاما العقل و البلوغ فهما شرطان لاهلية العقوبة و الحرية شرط لتكميل العقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص و شرط الدخول ثبت بقوله عليه السلام الثيب بالثيب لا يكون الا بالدخول انتهى * واختلف في شرط الاسلام وكون كل واحد من الزوجين مساويا للآخر في شرائط الاحصان وقت الاصابة بحكم النكاح فهما شرطان عندنا خلافا للشافعي رح فلوزنى الذمى الثيب بالحرة يجلد عندنا و يرحم عنده و لو تزوج الحر المسلم البالغ العاقل امة او صبية او مجنونة او كتابية و دخل بها لا يصير الزوج محصنا بهذا الدخول حتى لوزنى بعده لا يرحم عندنا خلافا له * و قولنا يدخل بها في نكاح صحيح يعني تكون الصحة قائمة حال الدخول حتى لو تزوج من علق طلاقها بتزوجها يكون النكاح صحيحا فلودخل بها عقبيه لا يصير محصنا لوقوع الطلاق قبله * و اعلم ان الاضافة في قولنا شرائط الاحصان بيانية اي الشرائط التي هي الاحصان و كذا شرط الاحصان و الحاصل ان الاحصان الذي هو شرط الرجم هي الامور المذكورة فهي اجزاء او هيئته تكون باجتماعها فهي اجزاء عليية و كل جزء علة و كل واحد حينئذ شرط و جوب الرجم و المجموع علة لوجود الشرط المسمى بالاحصان * واحصان القذف اي الاحصان الموجب لحد القذف عندهم هو ان يكون المقذوف حرا عاقلا بالغاً مسلماً عفيفاً عن فعل الزنا انتهى كلام فتح القدير * وفي البرجندي ليس المراد بالزنى ههنا ما يوجب الحد بل اعم منه فكل و طي امرأة حرام لعينه فهو زنى و لا يحد قاذفه و ان كان حراما لغيره لا يكون زنى و يحد قاذفه فوطي المكاتبه زنى عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لا بيحنيقة و محمد رحمهما الله و وطى الامة التي هي اخته من الرضاة زنى على الصحيح لان الحرمة موبدة * و ذكر الكرخي انه لا يكون زنى و يشترط ان لا يكون المقذوف رجلا مجبوبا ولا امرأة رتقاء ان لو كان كذلك لا يجب الحد و كذا يشترط ان لا يكون في دار الحرب و عسكر اهل البغي فانه لا يجب الحد هناك كما في الخزانة و تفصيل الاحكام يطلب من الكتب الفقهية * و في رسالة السيد الجرجاني الاحصان هو التحقق بالعبودية على مشاهدة حضرة الربوبية بنور البصيرة اي رؤية الحق موصوفا بصفاته بعين صفته فهو يراه يقينا و لا يراه حقيقة و لهذا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال صلّ كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك لانه يراه من وراء حجب صفاته فلا يرى الحق بالحقيقة لانه تعالى هو الرائي و صفه بوصفه و هو دون مقام المشاهدة في مقام الروح *

الحضانة بالكسر و بالضاد المعجمة لغة مصدر حضان الصبي اي رباة كما في القاموس و شرعا

تربية الام او غيرها الصغيرا والصغيرة كذا في جامع الرموز *

الحين بالكسر و سكون المثناة التحتانية الدهر و المدة او وقت مبهم سنة او اكثر او معين شهران

او ستة اشهر او سنتان او سبع سنين او اربعون سنة كما في القاموس و في العرف يطلق هو كلفظ الزمان

بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى من الاستحسان وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى العادة و المصلحة كدخول الحمام من غير تعيين مدة المكث و العادة ان كانت معتبرة شرعا فلا نزاع في انها مقبولة و الا فلا نزاع في كونها مردودة * و الذي استقر عليه راي المتأخرين هو انه عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا او ضرورة فهو اعم من القياس الخفي هذا في الفروع فان اطلاق الاستحسان على النص و الاجماع عند وقوعها في مقابلة القياس الجلي شائع في الفروع * و ما قيل انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص و الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به فالجواب عنه انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص و الاجماع و اما في اصطلاح الاصول فقد غلب اطلاقه على القياس الخفي كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين و بالجملة لما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يميل اليه الانسان و ان كان مستقبحا عند الغير و كثر استعماله في مقابلة القياس الجلي و على القياس الخفي كان انكار العمل به عند الجبل بمعناه مستحسنا اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه و بعد ما استقرت الاراء على انه اسم لدليل متفق عليه سواء كان قياسا خفيا او اعم منه اذا وقع في مقابلة القياس الجلي حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف * فائدة الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي و المستحسن بغيره ان الاول يعدى الى صورة اخرى لان من شأن القياس التعدي و الثاني لا يقبل التعدي لانه معدول عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر فهذا قياس جلي الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي اليمين على كل منهما اما قبل القبض فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتحالفان و اما بعد قبض المبيع فلقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان و السلعة قائمة تحالفا و ترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى ورثة المشتري و البائع اذا اختلفا في الثمن بعد موت المشتري و البائع و اما بعد القبض فلا يتعدى الى الورثة هذا كله خلاصة ما في العضدي و حاشيته للتفتازاني و التوضيح و التلويح و غيرها *

الأحصان بالصادا المهملة لغة يقع على معان كلها ترجع الى معنى واحد وهو ان يحكمى الشيء و يمنع منه و هو الحرية و العفاف و الاسلام و ذوات الازواج فان الحرية تحصن عن قيد العبودية و العفة عن الزنى و الاسلام عن الفواحش و الزوج يحصن الزوجة عن الزنى و غيره كذا في بعض كتب اللغة * و في فتح القدير الاحصان في اللغة المنع قال تعالى ليحصنكم من بأسكم و اطلق في استعمال الشارع بمعنى الاسلام و بمعنى العقل و بمعنى الحرية و بمعنى التزويج و بمعنى الاصابة في النكاح و بمعنى العفة و احصان الرجم اي الاحصان الموجب للرجم عند الحنفية ان يكون الشخص حرا عاقلا بالغاً مسلماً قد تزوج

إذا افتى يقول هذا رأي أبي حنيفة و هو أحسن ما قدرناه عليه فمن جاء بأحسن منه فهو أولى بالصواب و كان يقول إياكم و آراء الرجال إلى قوله فكيف ينبغي لأحد أن ينسب الإمام إلى القول في دين الله بالرأي الذي لا يشهد له كتاب و لا سنة و كان يقول عليكم بآثار السلف و إياكم و رأي الرجال و كان يقول لم يزل الناس في صلاح ما دام فيهم من يطلب الحديث فإذا طلبوا العلم بلا حديث فسدوا و كان يقول لا ينبغي لأحد أن يقول قولاً حتى يعلم أن شريعة رسول الله صلى الله عليه و سلم تقبله و كان يجمع العلماء في كل مسألة لم يجدها صريحة في الكتاب و السنة و يعمل بما يتفقون عليه فيها و كذلك كان يفعل إذا استنبط حكماً فلا يكتبه حتى يجمع عليه علماء عصره فان رضوه قال لأبي يوسف اكتبه فمن كان على هذا القدم من اتباع السنة كيف يجوز نسبته إلى الرأي معاذ الله أن يقع في مثل ذلك عاقل فضلاً عن فاضل انتهى من الميزان * و لذا قيل الحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلاً للنزاع أما من جهة التسمية فلأنه اصطلاح و لا مشاحة في الاصطلاح و قد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه و قال النبي صلى الله عليه و سلم ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن و قال النبي صلى الله عليه و سلم من سنَّ في الإسلام سنة حسنة فله أجرها و أجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء و من سنَّ في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها و وزر من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيء رواه مسلم و نقل عن الأئمة إطلاق الاستحسان في دخول الحمام و شرب الماء من يد السقاء و نحو ذلك * و عن الشافعي أنه قال استحس في المتعة أن يكون ثلثين درهماً و استحس ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة و أما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقذ في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان أريد بالانقذاح الثبوت فلا نزاع في أنه يجب العمل به و لا أثر لعجزه عن التعبير عنه و إن أريد به أنه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به و قيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه و هذا مما لا نزاع في قبوله * و يرد عليه أنه ليس بجامع لخروج الاستحسان الثابت بالآثر كالسلم و الإجارة و بقاء الصوم في النسيان أو بالاجماع كالاستصناع أو بالضرورة كطهارة الحيض و الآبار * و قيل هو العدول إلى خلاف الظن لدليل أقوى و لا نزاع في قبوله أيضاً * و قيل تخصيص القياس بدليل أقوى منه فيرجع إلى تخصيص العلة * و قال الكرخي هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لدليل أقوى يقتضي العدول عن الأول و يدخل فيه التخصيص و النسخ * و قال أبو الحسن البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول اللفاظ لوجه و هو أقوى منه و هو في حكم الطاري على الأول * و اختز بقوله غير شامل عن ترك العموم إلى الخصوص و بقوله و هو في حكم الطاري عن القياس فيما إذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس * و أورد على هذه التفسير أن ترك الاستحسان بالقياس تكون عدلاً و لا عن الأقوى إلى الأضعف و اجيب بأنه إنما يكون

حسن المقطع نزد بلغاء آنست که دعا گوئی چنان کند که تعلیق آن باشیا و زمان ممتد و یا غیر فانی با عبارات رائق و فصیح و ترکیب لطیف و معانی بدیع کند مثاله • تا دهد در عالم کون و فساد از مهر و کین • بزم و رزم خسروان احوال گیتی را نظام • باد در دست محبانت لبالب جام می • بادت از حلق عدو تیغ زبان آور بگام • کذافی جامع الصنائع • و این معنی مخالف حسن المقطع بمعنی حسن الانتها است و لکن از مجمع الصنائع فرقی معلوم نمی شود چراکه میگوید حسن المقطع آنست که شاعر ابیات اخیر شعر خوب گوید و بلفظ عجیب و معنی غریب ختم کند و این در قصائد اکثر دعا می باشد •

حسن النسق عند البلغاء هو ان يأتي المتكلم بكلمات متتاليات معطوفات متلاحمات تلاحما سليما مستحسنا بحيث اذا افردت كل جملة منه قامت بنفسها واستقل معناها بلفظها ومنه قوله تعالى وقيل يا ارض ابلي مائك الآية فان جملة معطوفة بعضها على بعض بواو النسق على الترتيب الذي تقتضيه البلاغة من الابتداء بالا هم الذي هو انحسار الماء عن الارض المتوقف عليه غاية مطلوب اهل السفينة من الاطلاق من سبجها ثم انقطاع السماء المتوقف عليه تمام ذلك من دفع اذاه بعد الخروج ومنع اخلاق ما كان بالارض ثم الاخبار بذهاب الماء بعد انقطاع المادتين الذي هو متأخر عنه قطعاً بقضاء الامر الذي هو هلاك من قدره لاهلكه و نجاته من سبق نجاته و اخر عما قبله الا ان علم ذلك لاهل السفينة بعد خروجهم منها وخروجهم موقوف على ما تقدم ثم اخبر باستواء السفينة و استقرارها المفيد ذهاب الخوف و حصول الامن من الاضطراب ثم ختم بالدعاء على الظالمين لافادة ان الغرق و ان عم الارض فلم يشتمل الا من استحق العذاب لظلمه كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

الاستحسان هو في اللغة عد الشيء حسنا واختلفت عبارات الأصوليين في تفسيره وفي كونه دليلا فقال الحنفية و الحنابلة بكونه دليلا و انكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسَن فقد شرع قيل معناه ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل شرعي فهو الشارع لذلك الحكم و ابو حنيفة رحمه الله اجل قدرا من ان يقول في الدين من غير دليل شرعي و من غير ان يرجع الى اصل شرعي • و في ميزان الشعراني في بحث ذم الراي و قد روى الشيخ محيي الدين العربي في الفتوحات بسنده الى الامام ابي حنيفة انه كان يقول اياكم و القول في دين الله بالراي و عليكم با تباع السنة فمن خرج منها ضل فان قيل ان المحتهدين قد صرحوا باحكام في اشياء لم تصرح في الشريعة بتحريمها و لا بايجابها فحرموها و اوجبوها فالجواب انهم لولا علموا من قرائن الا دلة بتحريمها او بايجابها ما قالوا به و القرائن اصدق الادلة و قد يعلمون ذلك بالكشف ايضا فتشاهد به القرآن و كان الامام ابو حنيفة يقول القدرية مجوس هذه الامة و الشيعة الدجال و كان يقول حرام على من لم يعرف دليلي ان يفتي بكلامي و كان

يجب ان لا يكون هذا معتبره علة لهذا الوصف علة له في الواقع و الا لما كان من المحسنات لعدم تصرف فيه
فقولك قتل فلان اعداياه لدفع الضرر ليس من حسن التعليل و بهذا ظهر فساد ما قيل من ان هذا الوصف
غير مفيد لان الاعتبار لا يكون الا غير حقيقي و لو كان الامر كما توهم لوجب ان يكون جميع اعتبارات العقل
غير مطابق للواقع وهو اربعة اضرب لان الصفة التي ادعى لها علة مناسبة اما ثابتة قصد بيان عليتها او
غير ثابتة اريد اثباتها و الاولى اما ان لا تظهر لها علة في العادة و ان كانت لا تخلو في الواقع عن علة كقوله
* شعر * لم يحك نائلك السحاب و انما * حمت به فصبيها الرخصاء * اي لم يشابه عطاءك السحاب و انما
صارت محمولة بسبب عطاءك و تفوقه عليها فالمصوب منها اي من السحاب هو الرخصاء اي عرق
الحمي فنزل المطر من السحاب صفة ثابتة له لا تظهر لها علة في العادة و قد علله بانه عرق حماها الحادثة
بسبب عطاء الممدوح او تظهر لها علة غير العلة المذكورة كقوله * شعر * مابه قتل اعداياه و لكن * يتقي اخلاف
ما ترجو الذئاب * اي الراجون يعني ليس قتله الاعداء لدفع مضرتهم بل رجاء الراجين بعثه الى قتلهم
و الثانية اما ممكنة كقوله * شعر * يا و اشيا حسنت فينا اساء ته * نجى خدارك انساني من الغرق * فان اساءة
الواشي ممكن لكن لما خالف الشاعر الناس فيه بحيث لا يستحسن الناس اساءة الواشي عقبه بان خدار الشاعر
منه اي من الواشي نجى انسان عين الشاعر من الغرق في الدموع حيث ترك البكاء
خوفا منه او غير ممكنة كقوله * شعر * لولم تكن نية الجوزاء خدمته * لما رايت عليها عقد منتطق * هذا البيت
ترجمة بيت فارسي و هو هذا * شعر * گر نبودی عزم جوزا خدمتش * کس ندیدی بر میان او کمر *
نية الجوزاء خدمة الممدوح صفة غير ممكنة قصد اثباتها و الحق بحسن التعليل ما بني على الشك
و لكونه مبني على الشك لم يجعل من حسن التعليل لان فيه ادعاء و اصرارا و الشك ينافيه كقولك كان
قتل فلان اعداياه لرضاء المحبين كذا في المطول *

حسن القیاس نزد بلغاء آنست که در ربط لفظی آرد مکرر و مفهوم آن دو چیز باشد و اگر در هر دو
جا یک مفهوم مراد دارند معنی تمام نکردد مثاله * اي آنکه خدات داد ملکی ابدی * در جان بخشي
بنام خود سنگ زدي * اسکندر اگر پیدل ز شاهان ستدی * آنی که تو پیدل از سکندر ستدی * این رباعي
در آنچه رایات اعلاي شهنشاهي در لکهنوتي بود بانشاء رسید الغرض اسکندر نام بادشاه روم و بادشاه لکهنوتي
را نیز اسکندر نام بود و در مصراع سیوم مراد بادشاه روم است و در چهارم بادشاه لکهنوتي و در هر دو جا بادشاه
روم مراد نتواند بود زیرا که کذب محض است و همچنین بادشاه لکهنوتي در هر دو جا مراد نمیتوان شد که
کذب محض است و هم مدح نتواند بود زیرا که ملک لکهنوتي از مضافات دار الملک دهلي است پس
بادشاه دهلي را از اخذ پیدلان از بادشاه لکهنوتي چه افتخار باشد که بدان کرده آید پس حسن القیاس
کرد باول مراد بادشاه روم داشت تا مدح بلیغ خیزد و معنی تمام گردد کذا في جامع الصنائع *

صحيح عند قوم باعتبار وضعه فهذا دون ما قيل فيه صحيح فقط لعدم التردد هناك وهذا حيث يحصل من الناقل التفرد بتلك الرواية بان لا يكون الحديث ذاتيين وان لم يحصل التفرد فباعتبار اسنادين احدهما صحيح والآخر حسن فهو فوق ما قيل فيه صحيح فقط اذا كان فردا لان كثرة الطرق تقوي * حسن الابتداء والتخلص والانتهاء قال اهل البيان ينبغي للمتكلم شاعرا كان او كاتب ان يتأنق في ثلاثة مواضع من كلامه حتى يكون اعذب لفظا واحسن سبكا واصح معنى احدها الابتداء لانه اول ما يقرع السمع فان كان محررا اقبل السامع على الكلام والا اعرض عنه ولو كان الباقي في نهاية الحسن فينبغي ان يوتى فيه باعذب اللفظ واجزله واحسنه نظاما وسبكا واصحه معنى ويسمى حسن الابتداء واحسنه ما ناسب المقصود ويسمى براعة الاستهلال وثنائها التخلص وهو الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة واحسنه ان يكون الانتقال على وجه سهل يختلسه اختلاسا دقيق المعنى بحيث لا يشعر السامع بالافتقال من المعنى الاول الا وقد وقع الثاني لشدة الالتيام بينهما ويجيء في محله في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة وثلثها الانتهاء فيجب ان يختم كلامه شعرا كان او خطبة او رسالة باحسن خاتمة حتى لا يبقى معه للنفس تشوق الى ما يذكر بعد وقد قلت عناية المتقدمين بهذا النوع والمتأخرون يجهدون في رعايته ويسمون حسن المقطع وجميع فواتح السور و خواتمها على احسن الوجوه و اكملها كما يشهد به التأمل الصادق هكذا في المطول والاتقان *

حسن البيان هو عند البلغاء كشف المعنى و اصاله الى النفس وهو قد يجيء مع اليجاز وقد يجيء مع الاطناب والمساواة ايضا كذا في المطول في آخر فن البديع *

حسن المطلب عندهم هو ان يخرج الى الغرض بعد تقديم الوسيلة كقوله تعالى اياك نعبد و اياك نستعين اهدنا وهو قريب من التخلص كذا في الاتقان ويجيء في فصل الصاد من باب الخاء ايضا * ونيز قريب است بحسن المطلب حسن الطلب در جامع الصنائع آورده حسن الطلب آنست كه چون چیزی طلب كند بطريقي طلب كند كه بادب نزديك بود از ايهام و خيال و لطيفه دلاویز گردد مثاله * شعر * چه حاجت است كه مطلوب درميان آرم * ز روشني چو ضمير تو غيب دان آمد * ونيز حضرت حافظ فرمايد * شعر * ارباب حاجتيم و زبان سوال نيست * در حضرت كريم تماچه حاجت است * جام جهان نماست ضمير منير دوست * اظهار احتياج خود آنجا چه حاجت است *

حسن المطلع نزد بلغا آنست كه آغاز اشعار و قصائد و جمله منشآت الفاظ فصيح و جزيل بود و معاني بديع و مناسب حال بجز مطلع آرد كذا في جامع الصنائع و مخفي نيست كه اين بعينه حسن الابتداء است * حسن التعليل عند اهل البديع من المحسنات وهو ان يدعى لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير حقيقي اي بان ينظر نظرا يشتمل على لطف و دقة و لا يكون موافقا لما في نفس الامر يعني

من الضبط و أراد بقوله و يروى من غيره وجه نحوه انه لا يكون منكرا يخالف رواية الثقات فلذلك قال و نحوه و لم يقل و يروى هو او مثله و لذلك يقول في احاديث كثيرة حسن غريب * و قيل ان الترمذي يقول في بعض الاحاديث حسن و في بعضها صحيح و في بعضها غريب و في بعضها حسن صحيح و في بعضها حسن غريب و في بعضها صحيح غريب و تعريفه هذا انما وقع على الاول فقط * و قيل في خلاصة الخلاصة الحسن على الاصح حديث رواه القريب من الثقة بسند متصل الى المنتهى او رواه ثقة بسند غير متصل و كلاهما مروى بغير هذا السند و سالم عن الشذوذ و العلة فخرج الصحيح من النوع الاول بالقرب من الثقة و من النوع الثاني بعدم الاتصال اذ يشترط في الصحيح ثبوت الوثوق و اتصال الاسناد و خرج الضعيف منهما بقوله و كلاهما مروى الخ فان تكرر الرواية يخرج من الضعف الى الحسن و اما التقييد بالاتصال في الاول و بالوثوق في الثاني فلا خراج مالم يتصل عن الاول و مالم يكن مرويا من الثقة عن الثاني و ان كانا مرويين من غير وجه فان كثرة الرواية لم تخرج غير المتصل المروى عن غير الثقة عن الضعيف اذا لم ينجر بمحدوها ضعفه و خرج الشاذ و العليل بما خرج من الصحيح و ما يرد على التعريف شيئا الا الحسن الفرد * و الحسن حجة كالصحيح و لكن دونه لان شرائط الصحيح معتبرة فيه الا ان العدالة في الصحيح يجب ان تكون ظاهرة و الاتقان باسناده كاملا و ليس ذلك شرطا في الحسن و اما اذا روي من وجه آخر فيلحق في القوة الى الصحيح لاعتضاده بالجهتين بخلاف الضعيف فانه لم يكن حجة و لم ينجر بتعدد الطرق ضعفه لكذب راويه او فسقه انتهى * و في شرح النخبة و شرحه خبر الواحد بنقل عدل خفيف الضبط متصل السند غير معلل ولا شاذ هو الحسن لذاته اي لا بشيئ خارج و الحسن بشيئ خارج و يسمى بالحسن لغيره هو الذي يكون حسنه بسبب الاعتضاد نحوه حديث الراوى المستور اذا تعددت طرقه و كذا كل ما كان ضعفه بسوء حفظ راويه كعاصم بن عبد الله العدوي فانه مع صدقه كان مسيء الحفظ كثير الوهم فاحش الخطأ بحيث ضعفه الائمة فاذا توبع ارتقى حديثه الى الحسن * والمراد بخفيف الضبط في تعريف الحسن لذاته ان يكون الراوى متأخرا عن درجة الحافظ الضابط تأخرا يسيرا غير فاحش لم يبلغ الى مرتبة الراوى الضعيف الفاحش الخطأ * و فوائد القيود تعلم في لفظ الصحة في فصل الحاء من باب الصاد * و الحسن لذاته مشارك للصحيح في الاحتجاج به و لذا ادرجه طائفة منهم في الصحيح و ان كان دونه في القوة انتهى * و ظاهر هذا يدل على ان اطلاق الحسن على الحسن لذاته و الحسن لا لذاته بطريق الاشتراك اللفظي * فائدة * لو قيل هذا حديث حسن الاسناد او صحيحه فهو دون قولهم حديث صحيح او حديث حسن لانه قد يصح و يحسن الاسناد لاتصاله و ثقة رواه و ضبطهم دون المتن لشذوذ او علة و اما قولهم حسن صحيح فللتردد الحاصل من المجتهد في الناقل اي حسن عند قوم باعتبار وصفه

او قبحه بالعقل فلا يحكم فيه قبل ورود الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل و اما على سبيل
الاجمال في جميع تلك الافعال فليل بالحظر اي الحرمة و الاباحة و التوقف و بالجملة فاذا لوحظت
خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص و اما اذا لوحظت بهذا العنوان اي بكونها مما لا يدرك
العقل جهة حسنها و قبحها فيحكم فيها بالاختلاف المذكور و هذا الحكم كالحكم بان كل مؤمن في الجنة
و كل كافر في النار مع التوقف في المعين منهما فاندفع ما قيل عدم ادراك الجهة يقتضي التوقف
فكيف قيل بالحظر و الاباحة * و اما الاشاعة فلما حكموا بان الحاكم بالحسن و القبح هو الشرع لا العقل
فلا تثبت الاحكام الخمسة المذكورة عندهم للافعال قبل ورود الشرع كذا في شرح المواقف * فائدة *
المأمور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه و يسمى حسنا لعينه ايضا و حسن لمعنى في
غيره و يسمى حسنا لغيره و من الحسن لغيره نوع يسمى بالجامع و هو ما يكون حسنا لحسن في
شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او لغيره و هي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه
فان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة كتوقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا
لغيره مع كونه حسنا لذاته و ان شئت التوضيح فارجع الى التلويح و التوضيح *

الحسن بفتح الحين نعت من الحسن فمعانيه كمعانيه و اما المحدثون فقد اختلفوا في تفسيره
فقال الخطابي الحسن ما عرف مخرجه واشتهر رجاله اي الموضع الذي يخرج منه الحديث و هو كونه شاميا
او عربيا او عراقيا او مكيا او كوفيا او نحو ذلك و كان الحديث من رواية راو قد اشتهر برواية اهل بلده كقنادة
في البصريين فان حديث البصريين اذا جاء عن قنادة كان مخرجه معروفا بخلافه عن غيرهم و ذلك كناية
عن الاتصال اذا المرسل و المنقطع و المعضل لعدم ظهور رجالها لا يعلم مخرج الحديث منها * و المراد
بالشهرة الشهرة بالعدالة و الضبط * قال ابن دقيق العبد ليس في عبارة الخطابي كثير تلخيص و ايضا
فالصحيح ما عرف مخرجه فيدخل الصحيح في حد الحسن قيل المراد شهرة رجاله بالعدالة و الضبط المنحط
عن الصحيح * و قال ابن الجوزي الحسن ما فيه ضعف قريب محتمل و اعترض ابن دقيق العبد على
هذا الحد ايضا بانه ليس مضبوطا يتميز به القدر المحتمل عن غيره و اذا اضرب هذا الوصف لم يحصل
التعريف المميز عن الحقيقة * وقال الترمذي الحسن الحديث الذي يروى من غير وجه نحوه و لا يكون في
اسناده راو متهم بالكذب و لا يكون شاذ و هو يشتمل ما اذا كان بعض رواته مسيى الحفظ ممن وصف بالغلط
والخطأ غير الفاحش او مستورا لم ينقل فيه جرح ولا تعديل وكذا اذا نقل فيه و لم يترجم احدهما على
الآخر او مدلسا بالعنفة لعدم منافاتها في اشتراط الكذب و ايضا يشتمل الصحيح فان اكثر ذلك و ايضا يرد
على قوله و يروى من غير وجه نحوه الغريب الحسن فانه لم يروى من وجه آخر * قيل اراد الترمذي بقوله
غير متهم انه بلغ في العدالة الى غاية لا يتهم فيها بكذب بخلاف الصحيح فانه لا يكفي فيه ذلك بل لا بد

بالثناء على فاعله و القبيح ما امر بدم فاعله فانما يكون حسنا بعد و رود الشرع لانه تعالى امر
 بالثناء على فاعله لا قبله ان لا امر حينئذ اللهم الا ان يقال الامر قديم و رد او لم يرد و هذا التفسير
 راجع الى تفسير الاشعري ايضا كما لا يخفى * اعلم ان فعل العبد قبل و رود الشرع حسن بمعنى
 ما اخرج فيه و واسطة بينهما على تفسير الاشعري و هذا التفسير الاخير و اما بعد و رود الشرع فهو اما حسن
 او قبيح او واسطة على جميع التفاسير * و بعض المعتزلة عرف الحسن بما يمدح على فعله شرعا او عقلا
 و القبيح بما يذم عليه فاعله و لا شك انه مساو للتعريف الاول الا ان يبني التعريف الاول على مذهب
 الاشعري * وبعضهم عرف الحسن بما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله و القبيح بما ليس للقادر العالم
 بحاله ان يفعله * القادر احتراز عن فعل العاجز و المصطر فانه لا يوصف بحسن و لا قبيح و قيد العالم ليخرج
 عنه فعل المجنون و المحرمات الصادرة عن من لم يبلغه دعوة نبي او عن من هو قريب العهد بالاسلام
 و المراد بقوله ان يفعله ان يكون الاقدام عليه ملائما للعقل و قس عليه القبيح فالحسن على هذا يشتمل
 الواجب و المندوب و المباح و القبيح يشتمل الحرام و المكروه و هو ايضا راجع الى الاول و بالجملة
 فمرجع الجميع الى امر واحد و هو ان القبيح ما يتعلق به الذم و الحسن ما ليس كذلك او ما يتعلق
 به المدح فتدبر ولا تكن ممن يتوهم من اختلاف العبارات اختلاف المعبرات من ان المعاني للحسن
 و القبيح ازيد من الثلاثة * اعلم ان الحسن و القبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا من الاشاعة
 و المعتزلة و اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه و حاصل الاختلاف ان الاشعرية و بعض الحنفية يقولون
 انه ما امر به فحسن و ما نهى عنه فقبيح فالحسن و القبح من آثار الامر و النهي و بالضرورة لا يمكن
 ادراكه قبل الشرع اصلا و غيرهم يقولون انه حسن فامر به و قبيح فنهى عنه فالحسن و القبح ثابتان
 للمأمور به و المنهى عنه في انفسهما قبل و رود الشرع و الامر و النهي يدلان عليه دلالة المقتضى على
 المقتضى * ثم المعتزلة يقولون ان جميع المأمورات بها حسنة و المنهيات عنها قبيحة في انفسها و العقل
 يحكم بالحسن و القبح اجمالا و قد يطلع على تفصيل ذلك اما بالضرورة او بالنظر و قد لا يطلع * و كثير
 من الحنفية يقولون بالتفصيل فبعض المأمورات و المنهيات حسنها و قبحها في انفسها و بعضها بالامر
 و النهي هذا هو المذكور في اكثر الكتب * وفي الكشف نقلا عن القواطع ان اكثر الحنفية و المعتزلة
 متفقون على القول بالتفصيل هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و العضدي و حواشيه و التلويح
 و حاشيته للمولوي عبد الحكيم * فائدة * قال المعتزلة ما تدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال
 الغير الاضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب و ان اشتمل فعله
 على مفسدة فحرام و الا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب و ان اشتمل تركه على مصلحة فمكروه
 و الا اي و ان لم يشتمل شي من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح و اما ما لا تدرك جهة حسنه

الحسن بالضم وسكون السين يطلق في عرف العلماء على ثلاثة معان لا ازيد و كذا ضد الحسن وهو القبح * **الاول** كون الشيء ملائماً للطبع وضده القبح بمعنى كونه منافراً له فما كان ملائماً للطبع حسن كالحلو وما كان منافراً له قبيح كالمر وما ليس شيئاً منهما فليس بحسن ولا قبيح كفعال الله تعالى لتنزهه عن الغرض * وفسرهما البعض بموافقة الغرض ومخالفته فما وافق الغرض حسن وما خالفه قبيح وما ليس كذلك فليس حسناً ولا قبيحاً وقد يعبر عنهما باشتماله على المصلحة والمفسدة فما فيه مصلحة حسن وما فيه مفسدة قبيح وما ليس كذلك فليس حسناً ولا قبيحاً ومآل العبارات الثلاث واحد فان الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه وملائم لطبعه لميله اليه بسبب اعتقاد النفع والمخالف له مفسدة له غير ملائم لطبعه وليس المراد بالطبع المزاج حتى يرد ان الموافق للغرض قد يكون منافراً للطبع كالدواء الكريه للمريض بل الطبيعة الانسانية الجالبة للمنافع والدافعة للمضار * **والثاني** كون الشيء صفة كمال وضده القبح وهو كونه صفة نقصان فما يكون صفة كمال كالعلم حسن وما يكون صفة نقصان كالجهل قبيح وبالنظر الى هذا فسر الصوفية بجمعية الكمالات في ذات واحدة وهذا لا يكون الا في ذات الحق سبحانه كما وقع في بعض الرسائل * **والثالث** كون الشيء متعلق المدح وضده القبح بمعنى كونه متعلق الذم فما تعلق به المدح يسمى حسناً وما تعلق به الذم يسمى قبيحاً ومالا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما وهذا يشتمل افعال الله تعالى ايضاً ولو اريد تخصيصه بافعال العباد قيل الحسن كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً اي في الآخرة والقبح كونه متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً فالطاعة حسنة والمعصية قبيحة والمباح والمكروه وافعال بعض غير المكلفين مثل المجنون والبهائم واسطة بينهما] واما فعل الصبي فقد يكون حسناً كالواجب والمندوب وقد يكون واسطة هذا وكذا الحاصل عند من فسر الحسن بما امر به والقبح بما نهى عنه فانه ايضاً مختص بافعال العباد راجع الى الاول لان هذا تفسير الاشعري الذاهب الى كون الحسن والقبح شرعيين الا ان الحسن على هذا هو الواجب والمندوب والقبح هو الحرام واما المباح والمكروه وفعل غير المكلف كالصبيان والمجانين والبهائم فواسطة بينهما اذ لا امر ولا نهى هناك * وقال صدر المشريعة الامراء من ان يكون للايجاب او للاباحة او للمندوب فالمباح حسن * وفيه ان المباح ليس بمأمور به عنده فكيف يدخل في الحسن وقيل الحسن مالا حرج في فعله والقبيح ما فيه حرج فعلى هذا المباح وفعل غير المكلف حسن اذ لا حرج في الفعل والقبيح هو الحرام لا غير واما المكروه فلا حرج في فعله فينبغي ان يكون حسناً اللهم الا ان يقال عدم لحوق المدح الذي في الترك حرج في الفعل فيكون قبيحاً * **والحرج** ان فسر باستحقاق الذم يكون هذا التفسير راجعاً الى الاول الا انه لا تتصور الواسطة بينهما حينئذ وان فسر باستحقاق الذم شرعاً يكون راجعاً الى تفسير الاشعري الا انه لا تتصور الواسطة حينئذ ايضاً ويكون فعل الله تعالى حسناً بعد ورود الشرع وقبله اذ لا حرج فيه مطلقاً واما على تفسير من قال الحسن ما امر الشارع

الصفراوية ايضا الا ان مادتها تعفنت داخل العروق بقرب القلب او الكبد فان تعفنت في العروق البعيدة عن القلب او الكبد سميت بالاسم العام وهي الغب اللازمة سميت بالمحرقة لشدة حرارته وكثرة عطشه وقلعه وقد تطلق الحمى المحرقة على ما كان عن بلغم مالح عفن بقرب القلب لانها بسبب ملوحيه مادتها وقربها من القلب تكون اعراضها قوية في الاشتداد من المحرقة فاطلاق المحرقة عليها يكون بالاشتراك اللفظي انتهى * الحمى الدائرة ثلاثة اقسام لانها لا تكون دموية اذ الدم لا يكون خارج العروق فلا تتعفن الا فيها الاول السوداوية وتسمى بالربع الدائرة ومن انواعها حمى الخمس والسادس والسبع ومارائها الثاني البلغمية وتسمى بالمواظبة وهي النابتة كل يوم * قال الايلاقي نوعان من البلغمية ينوب احدهما نهارا ويقلع ليلا ويسمى النهارية والآخر ينوب ليلا ويقلع نهارا ويسمى الليلية الثالث الصفراوية وتسمى بالغب الدائرة ايضا وهي تنقسم الى خالصة بان تكون مادتها صفراء رقيقة صرفه وغير خالصة بان تكون مختلطة بالبلغم اختلاطا متمزجا مغلظا وهكذا الغب اللازمة تنقسم الى خالصة وغير خالصة كما يستفاد من الموجز * وفي القانونچه وشرحها واما حمى الصفراء خارج العروق فتقسم الى خالصة وهي التي لا تزيد مدة نوبتها على اثنتي عشرة ساعة وهي الغب الدائرة لانها تنوب يوما ويوما لا والى غير خالصة وهي التي تزيد مدة نوبتها على اثنتي عشرة ساعة وهي شطر الغب * وفي بحر الجواهر الحمى المثلثة هي حمى الغب * التقسيم الثالث * تنقسم باعتبار حدوثها عن خلط او اكثر الى بسيطة ومركبة بالبسيطة هي التي تحدث بفساد خلط واحد والمركبة هي التي تحدث بسبب فساد خلطين او اكثر ثم التركيب اما تركيب مداخله وهوان تدخل احدهما على الاخرى وتسمى حمى متداخلة او تركيب مبادله وهو ان تأخذ احدهما بعد اقلع الاخرى وتسمى حمى متبادلة او تركيب مشاركة وهو ان تأخذ امعا وتترك امعا وتسمى حمى مشاركة ومشابكة والاولى ان لا يعتبر قيد وتترك امعا فان ذلك لا يتحقق الا فيما كانت المواد للحميات من نوع واحد فان الصفراوية والسوداوية اذا اخذتا معا لا تتركان معا فان السوداوية تنوب اربعا وعشرين ساعة والصفراوية تنوب اثنتي عشرة ساعة ومن جملة المركبات شطر الغب * التقسيم الرابع تنقسم باعتبار اهتزاز البدن وعدمه الى الحمى الناقصة وهي التي يحصل فيها اهتزاز للبدن مع حركات ارادية فارسيته تپ لرزة والحمى الصالبة وهي ما ليس كذلك * ومن انواع الحميات الحمى الغشية وهي التي يحدث فيها الغشي وقت ورودها * ومنها الحمى الوبائية وهي الحادثة بسبب الوباء * ومنها الحمى الحادة وهي التي تعرض فيها اعراض شديدة هي قصيرة المدة * ومنها المختلطة وهي حميات ذات فترات وسجانات غير منظومة لا نوبة لها كذا في بحر الجواهر *

فصل النون * التحزين بالزاء المعجمة عند بعض متأخري القراء ان يترك طباعه وعادته في التلاوة يأتي بها على وجه آخر كانه حزين يكاد ان يبكي من خشوع وخضوع وهو منهجي لما فيه من الرياء كذا في الدقائق المحكمة *

الحيوانية او النفسانية او الطبيعية وهي حمى يوم سميت بها لانها تزول في اليوم غالبا وان امتدت في بعض الزمان الى سبعة ايام ايضا واما باعضاء البدن وهي حمى الدق وعرفت بانها حرارة غريبة تحدث في البدن بواسطة حدوثها في الاعضاء اولا وهي لامحالة تفنى الاصناف الاربعة من الرطوبات الثانية فان افنت الصنف الاول وشرعت في افناء الثاني خصت باسم حمى الدق وان افنت الصنف الثاني من الرطوبة وشرعت في افناء الثالث خصت باسم الدبول ولايفلح من بلغ نهايته وان افنت الصنف الثالث وشرعت في افناء الرابع خصت باسم المفقت * وبالجمل فحمى الدق تطلق على جميع تلك الاقسام وعلى بعضها ايضا من باب تسمية المقيد باسم المطلق والمعتبر في التقسيم حالة فناء الرطوبة وشروع الحرارة الاخرى لان التغير يظهر عند ذلك لان زمان فعل الحرارة في رطوبة واحدة متشابهة واما باخلاط البدن وهي الحمى الخلطية وتسمى الحمى المادية ايضا فان كانت حادثة بسبب تعفن خلط تسمى حمى العفن وحمى عفونة و الحمى العفنية وان كانت حادثة بسبب خلط فقط من غير عفونة تسمى سونوخس * والمراد بالخلط ههنا الدم لاغير لان سونوخس لا يوجد في الحمى الغير الدموية * وفي شرح القانوني والمادية تسمى حمى عفن ايضا انتهى * ووجه الحصران البدن مركب من الاعضاء واخلط و الارواح فمتى سخن احد هذه الاقسام اولا نسبت الحمى اليه وان سخن الباقي بسببه لان بعضها حار وبعضها محوي فتتأدى السخونة من البعض الى البعض * فان قيل ان تعلقت بالجميع دفعة كانت خارجة عن الاقسام الثلاثة قلت تكون في كل واحد من الاجناس الثلاثة في هذه الصورة حرارتان ذاتية وعرضية لانها تسري من كل واحد الى آخر وحينئذ تكون حميات ثلثا فلا تخرج ثم التعفن اما ان يكون داخل العروق او خارجها والتي يكون التعفن فيها داخل العروق تسمى حمى لازمة والتي يكون التعفن فيها خارج العروق تسمى حمى دائرية ونائبة ومغيرة * والحمى اللازمة اربعة اقسام باعتبار اقسام الاخلط الاول السوداء وتسمى الربع اللازمة ومطلق الربع هو الحمى السوداء كما يستفاد من شرح القانوني الثاني البلغمية وتسمى الحمى اللثقة وتسمى بالحمى اللازمة ايضا من باب تسمية المقيد باسم المطلق كما في حمى الدق الثالث الدموية وتسمى الحمى المطبقة وهي ثلثة اقسام لان من الدم شيئا يتحلل وشيئا يتعفن فان تساويا فهي المساوية وان كان التحلل اكثر فهي المتناقصة وان كان التعفن اكثر فهي المتزائدة كما في الاقسائي * وفي بحر الجواهر الحمى المطبقة هي الحمى الدموية اللازمة وهي نوعان احدهما من عفونة الدم في العروق وخارجها و ثانيهما ان تسخن الدم وتغلي من غير عفونة وتسمى سونوخس انتهى * وهذا مخالف لما سبق من ان الدموية اللازمة من اقسام العفنية وسونوخس مقابل لها ولما قيل من ان الدم لا يتعفن خارج العروق الرابع الصفراوية وتسمى بالحمى المحرقة وبالغيب اللازمة كما في شرح القانوني * وفي بحر الجواهر ان الحمى المحرقة هي

اي لم يات خبر يصاده كذا في شرح النخبة * وعند عامة الاصوليين من الحنفية هو اللفظ الذي لا يحتمل النسخ والتبديل * ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الرحي بوفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويسمى محكما لغيره ضد المحكم المتشابه وهو اللفظ الذي لا يفهم منه المراد ولا يرجح بيانه اصلا كمقطعات القرآن وفي المحكم والمتشابه اقوال كثيرة تذكر في لفظ المتشابه في فصل الهاء من باب الشين *

المحكّمية فرقة من الخوارج وهم الذين خرجوا على علي كرم الله وجهه عند التحكيم وما جرى بين المحكمين وكفروا وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام قالوا من نصب من قریش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام والا فلا وجب ان يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام وكفروا عثمان رضي الله عنه واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة كذا في شرح المواقف *

الحلم بالكسر وسكون اللام هو ان يكون النفس مطمئنة لا يحركها الغضب بسهولة ولا تضطرب عند اصابة المكروه كذا في الاطول * وقيل الظاهر ان الحلم كيفية نفسانية تقتضي ان تكون النفس مطمئنة الخ فالكلام مبني على التسامح ويجيء في لفظ الغضب في فصل الباء من باب الغين المعجمة *

الحمى بالضم وتشديد الميم والالف المقصورة في اللغة بمعنى تپ وعرفها الاطباء بانها حرارة غريبة تضر بالافعال تنبعث من القلب الى الاعضاء * فالحرارة بمنزلة الجنس تشتمل الاسطقسية الموجودة في البدن حيا وميتا والغريزية الموجودة فيه حيا وهي مقومة لوجود الانسان والاسطقسية لماهيته والغريبة احتراز عنهما لان المراد بها ما يرد على البدن من خارج بان لا تكون جزءا من البدن والمراد بالافعال الطبيعية الصادرة عن القوى البدنية وهو احتراز عن الغريبة التي لا تضر بالافعال كحرارة الغضب اذا لم تبلغ حد مضره الافعال وقولهم تنبعث احتراز عن غير المنبعثة عن القلب الى الاعضاء كحرارة حاملة من الشمس والناز في البدن اذا لم تضر بالافعال وكيفية الانبعاث ان تلك الحرارة تنبعث من القلب الى الاعضاء جميعها بواسطة الروح والدم والشرايين ولذا عرفت بانها حرارة غريبة تشتعل في القلب اولا وتنسب منه بواسطة الروح والدم والشرايين في جميع البدن فتشتعل اشتعالا يضر بالافعال الطبيعية * **التقسيم** * تنقسم الحمى باعتبارات الى اقسام * **التقسيم الاول** تنقسم باعتبار

السبب الى حمى مرض وحمى عرض فما كان منها تابعة لما ليس بمرض مثل عفونة الاخلاط تسمى حمى مرض وما كان تابعة لمرض مثل الورم تسمى حمى عرض فان الورم مرض دون العفونة ومعنى التبعية ان يكون سببها مقارنا لمرض تزول الحمى بزواله وتوجد بوجوده * **التقسيم الثاني** تنقسم باعتبار المحل الى حمى يوم وحمى دق وحمى خلطية فان تعلقها اولا اما بارواح البدن من الروح

بالذات واثان بالاعتبار لان شيئاً واحداً وهو اسباق ما الى اكتساب مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الى الذي يحصل فيه تعلمه او بالقياس الى الذي يحصل منه تعليمه كالتحرك والتحريك فلذلك الاتحاد ترى الاصوليين يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحكمة تارة والايجاب والتحريم اخرى ومرة الوجوب والتحريم * قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الفعل من حيث تعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقية يسمى وجوباً لكن لم لا يجوز ان يكون صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب اعني كونه حيث تعلق به الايجاب بل هذا هو الظاهر فيكون كل من الموجب والواجب متصفاً بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالفعل ما ذكرناه لا نفس القول وان كانت هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولوثبت ان الوجوب صفة حقيقية لثم المراد ان ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر الا ان الكلام في ذلك * واعلم ان النزاع لفظي اذ لا شك في خطاب نفساني قائم بذاته تعالى متعلق بالفعل يسمى ايجاباً مثلاً وفي ان الفعل بحيث يتعلق به ذلك الخطاب الا يجابي يسمى وجوباً فلفظ الوجوب ان اطلق على ذلك الخطاب من حيث تعلقه بالفعل كان الامر على ما سبق ولا يلزم المسامحة في وصف الفعل حينئذ بالوجوب وان اطلق على كون الفعل تعلق به ذلك الخطاب لم يتحد بالذات وتلزم المسامحة في عباراتهم حيث اطلق احدهما على الآخر هذا كله خلاصة ما في العضدي وحواشيه *

الحاكم عند الاصوليين والفقهاء هو الله تعالى والمحكوم عليه هو من وقع له الخطاب اى المخاطب بالفتح وهو المكلف والمحكوم به هو ما يتعلق به الخطاب وهو فعل المكلف ويسمى بالمحكوم فيه فاذا قيل الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به هو الصلوة وهذا كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا بخلاف اصطلاح المنطقيين فانهم يطلقون المحكوم عليه وبه على طرفي القضية فالمحكوم عليه في المثال المذكور عندهم الصلوة والمحكوم به هو الوجوب لان فعل المكلف وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعليلي كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرطه او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المتعة او المنفعة او ثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوماً به كذا في التلويح *

المحكوم عليه وبه وفيه قد عرفت معناها عند اهل الشرع قبيل هذا * واما المنطقيون فالمحكوم عليه عندهم هو الامر المنسوب اليه فان كانت القضية حملية يسمى موضوعاً وان كانت شرطية يسمى مقدماً فالمحكوم به عندهم هو الامر المنسوب المسمى في القضية الحملية بالمحمول وفي الشرطية بالتالي *

المحكم اسم مفعول من الاحكام يقال بناء محكم اي وثيق يمنع من التعرض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع مما لا ينبغي * وهو عند المحدثين عبارة عن الحديث المقبول المعمول به السالم عن المعارضة

اولا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بدليل قطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فندب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وان كان حكما بتعلق شيء بشيء فالمتعلق ان كان داخلا فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلمة * واما قلنا هذا تقسيم ما يطلق عليه لفظ الحكم شرعا اذ لو اريد بالحكم خطاب الشارع او اثره لاشتمل الحكم نحو الملك لان الملك انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب فالمقصود بهذا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع فان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشرع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك هكذا ذكر في التلويح في باب الحكم ومثل هذا تقسيمهم العلة الى سبعة اقسام كما يجيء في محله * اعلم ان افعال المكلف اثنا عشر قسما لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأي محمد رح واما على رأيهما فهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه اذنى ثواب ومكروه كراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكاة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما فانه ليس بشائع والمراد بالمندوب ما يشمل السنة الغير المؤكدة والنفل واما السنة المؤكدة فهي داخلة في الواجب على الاصح فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اي الايقاع وترك اي عدم الفعل فيصير اثنا عشر قسما هكذا في التلويح وحواشيه * خاتمة * قد عرفت ان الحكم عند الاصوليين هو نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس معنى قوله افعل وهو قائم بذاته سبحانه وليس للفعل من الايجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوبا فان القول لفظيا كان او نفسيا ليس لمتعلقه منه صفة حقيقية اي لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لان القول يتعلق بالمعذور كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المعذور متصفا بصفة حقيقية وهو اي معنى قوله افعل اذ انسب الى الحاكم تعالى لقيامه به يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل لتعلقه به يسمى وجوبا فالايجاب والوجوب متحدان بالذات لانهما ذلك المعنى القائم بذاته تعالى المتعلق بالفعل مختلفان بالاعتبار لانه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال في التحريم والحكمة وترتب الوجوب على الايجاب بان يقال اوجب الفعل فوجب مبهني على التغاير الاعتباري فلا ينافي الاتحاد الذاتي وهذا كما قيل التعليم والتعلم واحد

فيختص بالخطاب الدال عليه فمثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام ان قصد به الاعلام بنسبة واقعة سابقة كان خبرا فلا يكون حكما بالمعنى المذكور وان قصد به الاعلام بالطلب القائم بالنفس كان انشاء فيكون حكما قيس ههنا دوران معرفة الخطاب المفيدة فائدة مختصة به موقوفة على تصور الفائدة المختصة ضرورة توقف الكلام على تصور اجزائه وهي متوقفة على الخطاب فيلزم الدور قيل جوابه ان المتوقف على الخطاب حصول الفائدة وما توقف عليه الخطاب تصورها وحصول الشيء غير تصوره فلا دور * قيل لاجابة الى زيادة القيد بل الحد مطرد ومنعكس لاخبار عليه وذلك بان تفسير الفائدة الشرعية بتحصيل ما هو حصولها بخطاب الشارع دون ما هو حاصل في نفسه ولو في المستقبل ورد به خطاب الشارع ام لا لكنه يعلم بخطابه كالمغيبات فان الاخبار عنها لا يحصلها بل يفيد العلم بها لكن بقي بعد شيء وهو ان مثل قوله تعالى فنعم الماهدون ونعم العبد يدخل في الحد وليس بحكم * ومنها الاثر الثابت بالشيء كما وقع في الهداد حاشية الكافية في بحث المعرب * وفي العارفية حاشية شرح الوقاية في بيان الوضوء كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين انتهى * وفي التوضيح يطلقون الحكم على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية انتهى وحاصل هذا ان الحكم عند الفقهاء هو اثر خطاب الشارع * ومنها الاثر المترتب على العقود والفسوخ كملك الرقبة او المتعة او المنفعة المترتب على فعل المكلف وهو الشراء * وفي التلويح في باب الحكم اطلاق الحكم في الشرع على خطاب الشارع وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك انتهى * فعلم من هذا ان اطلاق الحكم على الاثر الثابت بالشيء ليس من اوضاع الفقهاء كما ذكره صاحب العارفية اللهم الا ان يراد بالشيء خطاب الشارع او العقود والفسوخ نعم اطلاقه بهذا المعنى شائع في عرفهم وعرف غيرهم قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية تفسير الحكم بالاثر المترتب على الشيء مما اتى به اقوام بعد اقوام وان لم اعثر على مأخذه في افانين الكلام انتهى * ومنها الخاصة كما وقع في الحاشية الهندية في بحث المعرب قال الهداد هذا من قبيل ذكر اللزم واردة الملزوم لان حكم الشيء اي اثره لا يكون الا مختصا به ضرورة استحالة توارد المؤثرين على اثر واحد * تقسيم * ما يطلق عليه لفظ الحكم شرعا على ما اختاره صدر الشريعة في التوضيح هو ما حاصله ان الحكم اما حكم بتعلق شيء بشيء او لا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالمالك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولي من التارك او التارك اولي من الفعل

كالخطاب بان هذا سبب لذلك كالدلوك للصلوة وشرطي كالخطاب بان هذا شرط لذلك كالطهارة للصلوة ومانعي اي هذا مانع لذلك كالنجاسة للصلوة فاجاب البعض عنه بان خطاب الوضع ليس بحكم و ان جعلها غيرنا حكما ان لا مشاحة في الاصطلاح و لو سلم انه حكم فلا نسلم خروجه عن الحد ان المراد من الاقتضاء والتخيير اعم من التصريحي والضمني والخطاب الوضعي من قبيل الضمني ان معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عند الدلوك ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى ما نعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وبعضهم زاد قييدا في التعريف ليشتمله فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله * فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معدوز في ذلك * قال صدر الشريعة بعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا التعريف المذكور فاذا كان هذا التعريف للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع فيكون قييدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشارع لا ما يتوقف على الشرع والالكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان ومعنى الحكم في قولنا الحكم الشرعي على هذا اسناد امر الى آخر والالزم تكرار قيد الشرعي * وقال الامدي الحكم خطاب الشارع لفائدة شرعية قيل ان فسر الامدي الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم فدور و لو سلم ان الادور فلا دليل عليه في اللفظ وان فسرها بما لا تكون خسية ولا عقلية على ما يشعر به كلامه حيث قال هذا القيد احتراز عن خطابه بما لا يغيد فائدة شرعية كالإخبار عن المحسوسات والمعقولات ورد على طرد الحد اخبار الشارع بالمغيبات كقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون فزيد قيد يختص به ليخرج ما اورد عليه ان لا تحصل تلك الفائدة الا بالاطلاع على الخطاب لان فائدة الاخبار عن المغيبات قد يطلع عليها من خطاب الشرع ان لكل خبر مدلول خارجي قد يعلم وقوعه بطريق آخر كالحساس في المحسوسات والضرورة والاستدلال في المعقولات والالهام مثلا في المغيبات فان للخبر لفظا ومعنى ثبوتا في نفس المتكلم يدل عليه اللفظ فيرتسم في نفس السامع هو مفهوم الطرفين والحكم ومتعلقا لذلك المعنى هو النسبة المتحققة في نفس الامر بين الطرفين يشعر اللفظ بوقوعه في الخارج لكن الاشعار بوقوعه لا يستلزم وقوعه بل قد يكون واقعا فيكون الخبر صادقا وقد لا يكون فيكون كاذبا بخلاف الحكم بالمعنى المذكور فانه انشاء والانشاء له لفظ ومعنى يدل عليه لكن ليس لمعناه متعلق يقصد الاشعار والاعلام به بل انما يقصد به الاشعار بنفس ذلك المعنى الثابت في النفس كالطلب مثلا في الانشاءات الطلبية ومثل هذا المعنى لا يعلم الا باللفظ توقيفا اي بطريق جعل السامع واقفا على ثبوته في النفس

بالخطاب ههنا ليس المعنى اللغوي اللهم الا ان يراد بالحكم المعنى المصدري بل المراد به المعنى المنقول من الكلام المذكور لكن لا مطلقا بل الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل دال عليه سواء اريد بالكلام الذي يقع به التخطاب الكلام الذي من شأنه التخطاب فيكون الكلام خطابا به ازليا كما هو رأي الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امرا او نهيا او غيرهما او اريد به معناه الظاهر المتبادر اي الكلام الذي يقع به التخطاب بالفعل وهو الكلام الذي قصد منه افهام من هو متبيني لفهمه كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام مع قدمه فهو لا يسمى الكلام في الازل خطابا * ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على ما يوهم اضافة الجمع من الاستغراق و الا لم يوجد حكم اصلا ان لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي صلى الله عليه وآله وسلم ايضا كالباحية ما فوق الاربع من النساء لايقان اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لا نناقول الكلام و ان كانت صفة واحدة لكن ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب المتعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا بالجميع و خرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته و صفاته و تنزيهاته و غير ذلك مما ليس بفعل المكلف كالقصص * واعترض على الحدبانه غير مانع ان يدخل فيه القصص المبينة لافعال المكلفين و احوالهم و الاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى و الله خلقكم و ما تعملون مع انها ليست احكاما * و اجيب بان الحيثية معتبرة في الحدود فالمعنى الحكم خطاب الله متعلق بفعل المكلفين من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور النقص من حيث انها افعال المكلفين هذا لكن اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل الذنب والكرهية موضع تأمل و لذازاد البعض في الحد قولنا بالاقتضاء او التخيير للاحتراز عن الامور المذكورة وكلمة او لتقسيم المحدود دون الحد * ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل بدون المنع عن الترك وهو الذنب او طلب الترك بدون المنع عن الفعل وهو الكراهية ومعنى التخيير عدم طلب الفعل و الترك وهو الاباحة * ان قيل اذا كان الخطاب متعلقا بافعال المكلفين في الازل كما هو رأي الاشعري يلزم طلب الفعل و الترك من المعدوم وهو سفيه * قلت السفيه انما هو طاب الفعل او الترك عن المعدوم حال عدمه و اما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامر بطلب العلم حين الوجود لكن بقي انه يلزم خروج الخطاب الوضعي من الحد مع انه حكم فان الخطاب نوعان تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء و التخيير وضعي وهو الخطاب باختصاص شئ بشئ وذلك على ثلاثة اقسام سببي

بين التصور و التصديق لا بحسب الذات واللوازم كاحتمال الصدق و الكذب دون المتعلق * و اعلم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط و ان يفسر بالتصديق و التكذيب و هذا بناء على ان ان النسبة ليست بواقعة ان عان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط و ان يعرف بادراك الوقوع و الالاقوع معا * **التقسيم** * الحكم سواء اخذ بمعنى التصديق او بمعنى النسبة الخبرية ينقسم الى شرعي و غير شرعي فالشرعي ما يؤخذ من الشرع بشرط ان لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ سواء كان مما يتوقف على الشرع بان لا يدرك لولا خطاب الشارع كوجوب الصلوة او لم يكن كوجوده تعالى و توحيده و هو ينقسم الى ما لا يتعلق بكيفية عمل و يسمى اصليا و اعتقاديا و الى ما يتعلق بها و يسمى عمليا و فرعيا و غير الشرعي ما لا يؤخذ من الشرع كلاحكام العقلية المأخوذة من مجرد العقل و الامتلاحية المأخوذة من الاصطلاح و اكثر ما ذكرنا هو خلاصة ما ذكره المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في الخطبة و حاشية شرح الشمسية * ومنها المحكوم عليه * ومنها المحكوم به قال الجليلي في حاشية المطول في بحث التاكيد اطلاق الحكم على المحكوم به متعارف عند النحاة كاطلاقه على المحكوم عليه انتهى * و هكذا ذكر السيد الشريف في حاشية المطول * ومنها نفس القضية على ما ذكر الجليلي ايضا في حاشية الخيالي و هذا كما يطلق التصديق على القضية * ومنها القضاء كما يجيء في لفظ الديانة في فصل النون من باب الدال المهمة و ما ذكره الغزالي حيث قال حكم است و قضا است و قدر است متوجه كردن اسباب بجانب مسببات حكم مطلق است و وي سبحانه تعالى مسبب همه اسباب است مجمل و مفصل و از حكم منشعب و متفرع ميگردد قضا و قدر پس تدبير الهي اصل وضع اسباب را تا متوجه گردد جانب مسببات حكم اوست و قائم كردن اسباب كليه و پيدا كردن آن مثل زمين و آسمان و كواكب و حركات متناسبة آن و جز آن كه متغير و متبدل نميشود و منعدم نميگردد تا وقتيكه اجل آن در رسد قضا است و متوجه گردانيدن اين اسباب باحوال و حركات متناسبة محدوده و مقدرة محسوبة بجانب مسببات و حادث گشتن آن لحظه بلحظه قدر است پس حكم تدبير اولي كل و امر اوست كلمه البصر و قضا وضع كل مر اسباب كليه دائمه را و قدر توجيه اين اسباب كليه بمسببات معدوده بعدد معين كه زياده و نقصان نگردد * از اینجا است كه هيچ چيز از قضا و قدر وي تعالى بيرون نرود و زيادت و نقصان نه پذيرد و كذا ذكر المولوي عبد الحق المحدث في ترجمة المشكوة في باب الايمان بالقدر * ومنها خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين هكذا نقل عن الاشعري و هذا المعنى مصطلحات الاصوليين و الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير ثم نقل الى الكلام الذي يقع به الخطاب و باضافته الى الله تعالى خرج خطاب من سواء ان لا حكم الا حكمه و وجوب طاعة النبي عليه السلام و اولى الامر و السيد انما هو بايجاب الله تعالى اياها * والمراد

اليه في المعنى الاول واما على مذهب القدماء فلا فرق بين العبارتين الا بالتعبير فمعنى قولنا ادراك النسبة و ادراك الوقوع و اللاوقوع على مذهبهم واحد ان ليس لنا نسبة سوى الوقوع و اللاوقوع وهي النسبة التامة الخبرية و اما النسبة التقييدية الحكمية المغايرة لها فمما لا ثبوت له كما عرفت فعلى هذا اضافة الوقوع و اللاوقوع الى النسبة بيانية لكن هذا الادراك نوعان ادغاني وهو المسمى عندهم بالحكم المرادف للتصديق و غير ادغاني و تسميته بالحكم عندهم محتمل غير معلوم و يؤيد هذا ما ذكر السيد السند و المولوي عبد الحكيم في حواشي شرح الشمسية و حاصله ان معنى قولنا ادراك وقوع النسبة اولاً وقوعها ليس ان يدرك معنى الوقوع او اللاوقوع مضافاً الى النسبة فان ادراكهما بهذا المعنى ليس حكماً بل هو ادراك مركب تقييدي من قبيل الاضافة بل معناه ان يدرك ان النسبة واقعة و يسمى هذا الادراك حكماً ايجابياً او ان يدرك ان النسبة ليست بواقعة و يسمى هذا الادراك حكماً سلبياً اعني معناه ان يدرك ان النسبة المدركة بين الطرفين اي المحكوم عليه و المحكوم به واقعة بينهما في حد ذاتها مع قطع النظر عن ادراكها ايها او ليست بواقعة كذلك و هو الاذعان بمطابقة النسبة الذهنية لما في نفس الامر او في الخارج اعني للنسبة مع قطع النظر عن ادراك المدرك بل من حيث انها مستفادة من البداهة او الحس او النظر فمال قولنا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة و قولنا انها مطابقة واحدة و المراد به الحالة الاجمالية التي يقال لها الاذعان و التسليم المعبر عنه بالفارسية بگرويدن لا ادراك هذه القضية فانه تصور تعلق بما يتعلق به التصديق يوجد في صورة التخيل و الوهم ضرورة ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع و اللاوقوع الا انها ليست على وجه الاذعان و التسليم فظهر فساد ما توهمه البعض من ان الشك و الوهم من انواع التصديق ولا التفصيل المستفاد من ظاهر اللفظ لانه خلاف الوجدان و استلزامه ترتب تصديقات غير متناهية فقد ظهر ان الحكم ادراك متعلق بالنسبة التامة الخبرية فانها لما كانت مشعرة بنسبة خارجية كان ادراكها على وجهين من حيث انها متعلقة بالطرفين رابطة بينهما كما في صورة الشك مثلاً و من حيث انها كذلك في نفس الامر كما في صورة الاذعان و هذا هو الحكم و التصديق • و انما قيل كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولاً وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة الحكمية لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة هو ادراك نفسها ليس بشيء عند التحقيق وان اجزاء القضية ثلثة المحكوم عليه و به و النسبة التامة الخبرية وهي نسبة واحدة هي اتحاد المحمول بالموضوع او عدم اتحاد به وهو الحق عند المحققين لا كما ذهب اليه المتأخرون من ان اجزاءها اربعة المحكوم عليه و به و النسبة الحكمية و وقوعها اولاً وقوعها وان الاختلاف بين التصور و التصديق بحسب الذات و المتعلق فان التصور لا يتعلق عندهم بما يتعلق به التصديق فالتصديق عندهم ادراك متعلق بوقوع النسبة اولاً وقوعها والتصور ادراك متعلق بغير ذلك و الحق عند المحققين ان التصور يتعلق بما يتعلق به التصديق ايضاً فلا امتياز

بواقعة فمعناه تعلق امر بامر سواء كان موردا للايجاب او موردا للسلب فان الايجاب و السلب يطلق على كلا هذين المعنيين كما صرح بذلك المحقق التفتازاني في حاشية العصدي * وان معنى قولنا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها * ثم هذا التقرير على مذهب من يقول ان الحكم ليس من مقولة الفعل و اما من يقول بان الحكم من مقولة الفعل كالامام الرازي و المتأخرين من المنطقيين فالمناسب عندهم في تفسير الحكم باسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا ان يقال ان الاسناد لغة بمعنى تكيه دادن چيزي بچيزي و في العرف ضم امر الى آخر بحيث يفيد فائدة تامة و قد يطلق بمعنى مطلق النسبة فعلى الاول قولنا ايجابا او سلبا بيان لنوعه و على الثاني يفيد لاجراجه ما سوى النسبة الخبرية و الايجاب لازم كردن و السلب ربودن كما في الصراح * و بالجملة فالمناسب على هذا ان يفسر الاسناد و الايجاب و السلب بمعان منبئة عن كون الحكم فعلا و لا يراد بالضم و بالنسبة التعلق بين الطرفين و بالايجاب و السلب الوقوع و اللاوقوع اذ لو ريد ذلك لم يبق الحكم فعلا و على هذا القياس قولنا الحكم هو الايجاب و السلب او الايقاع و الانتزاع او النفي و الاثبات فانها مفسرة بالمعاني اللغوية المنبئة عن كون الحكم فعلا فالحكم على هذا اما جزء من التصديق كما ذهب اليه الامام او شرط له كما هو مذهب المتأخرين من المنطقيين و يجيء في لفظ التصديق في فصل القاف من باب الصاد زيادة تحقيق لهذا * و منها نفس النسبة الحكمية على ما صرح به الجليلي في حاشية الخيالي بعد التصريح بالمعنى الاول و هذا المعنى انما يكون مغايرا للاول عند المتأخرين الداهيين الى ان اجزاء القضية اربعة المحكوم عليه و به و نسبة تقييدية مسماة بالنسبة الحكمية و وقوع تلك النسبة اولا وقوعها الذي ادراكه هو المسمى بالتصديق و اما عند المتقدمين الداهيين الى ان اجزاء القضية ثلاثة المحكوم عليه و به و النسبة التامة الخبرية التي ادراكها تصديق فلا يكون مغايرا للمعنى الاول لما عرفت من ان النسبة الحكمية ليست امرا مغايرا للنسبة الخبرية * و منها ادراك تلك النسبة الحكمية * و منها ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها المسمى بالتصديق و هذا مصطلح المنطقيين و الحكماء و قد صرح بكلا هذين المعنيين الجليلي ايضا في حاشية الخيالي و التغير بين هذين المعنيين ايضا انما يتصور على مذهب المتأخرين قالوا الفرق بين ادراك النسبة الحكمية و ادراك وقوعها اولا وقوعها المسمى بالحكم هو انه ربما يحصل ادراك النسبة الحكمية بدون الحكم فان المتشكك في النسبة الحكمية متردد بين وقوعها و لا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة قطعا و لم يحصل له ادراك الوقوع و اللاوقوع المسمى بالحكم فهما متغايران قطعا * و اجيب بان التردد لا يتقوم حقيقة ما لم يتعلق بالوقوع او اللاوقوع فالمدرک في الصورتين واحد و التفاوت في الادراك بانه اذ عاني او ترددي و بالجملة فيتعلق بهذا المدرک علما علم تصوري من حيث انه نسبة بينهما و علم تصديقي باعتبار مطابقته للنسبة التي بينهما في نفس الامر و عدم مطابقته اياها على ما مررت الاشارة

العالم العنصري لكماله في الحكمتين وهو خليفة الله لانه اقرب الخلق منه تعالى وان لم يتفق فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث وان لم يتفق فالمتوغل في التأله عديم البحث ولا يمكن خلو الارض عن مثله ابدا بخلاف الاولين فانه يجوز خلو الارض عنهما لندرتهما * ولا رياسة في الارض للباحث المتوغل في البحث فقط اذ لابد في الخلافة من التلقي من الباري والعقول وليس المراد بالرياسة التغلب بل استحقاق الامامة فقد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا كساهر الانبياء ذوي الشوكة وبعض الملوك الحكماء كاسكندر وافریدون وكيومرث وقد يكون خفيا وهو الذي سماه الكافة القطب فله الرياسة وان كان في غاية الخمول كسائر متألهي الحكماء والصوفية المشهورين او الخاملين والمتأله الخفي يسمى قطبا وفي كل عصر وزمان يكون منهم جماعة الا ان اتم كمالا يكون واحدا كما في الاخبار النبوية * واذا كانت السياسة بيد المتأله كان الزمان نوريا لتمكنه من نشر العلم والحكمة والعدل ونحوها كزمان الانبياء عليهم الصلوة والسلام واذا خلا الزمان عن تدبير الهي سن على السنة انبيائه وحكمائه كانت الظلمات غالبة كزمان الفترات وبعد عهد النبوات كزماننا هذا * واجود الطلبة طالب التأله والبحث ثم طالب التأله ثم طالب البحث انتهى ما في شرح اشراق الحكمة *

الحكم بالضم وسكون الكاف يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على معان منها اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا وهذا المعنى عرفي وحاصله ان الحكم نفس النسبة الخبرية التي ادراكها تصديق ايجابية كانت او سلبية وقد يعبر عن هذا المعنى بوقوع النسبة ولا وقوعها وقد يعبر عنه بقولنا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهذا المعنى من المعلومات فليس بتصور ولا تصديق لانها نوعان مندرجان تحت العلم فالاسناد بمعنى مطلق النسبة والايجاب الوقوع والسلب الا وقوع واحترز بهما عما سوى النسبة الخبرية وتوضيحه انه قد حقق ان الواقع بين زيد والقائم هو الوقوع نفسه او اللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء وتسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور اولا وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو الشك وان اذ عن حصولها او لا حصولها فهو التصديق فالنسبة الثبوتية تعلق بها علوم ثلاثة اثنان تصوريان احدهما لا يحتمل النقيض وهو تصورهما في نفسها من غير اعتبار حصولها ولا حصولها وتانيهما يحتمله والثالث تصديقي فقد ظهر ان المعنى المذكور للحكم ليس امرا مغايرا للوقوع واللاوقوع * وان معنى قولنا نسبة امر بامر واسناد امر الى امر تعلق امر بامر وقوعا كان او لا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع وان اريد بالايجاب والسلب ادراك ان النسبة واقعة او ليست

و غيش بعضي و موت اطفال و خيات پيران و خلود درجنت و ناركذا نقل عن الشيخ عبدالرزاق الكاشي *

الحكيم يطلق على صاحب علم الحكمة و على صاحب الهيئة المذكورة و على صاحب الحجة القطعية

المسماة بالبرهان * و جمع الحكيم الحكماء * اعلم ان السعادة العظمى و المرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع تعالى بماله من صفات الكمال و التنزه عن النقصان و بما صدر عنه من الآثار و الأفعال في النشأة و الآخرة * و الطريق الى هذه المعرفة من وجهين الأول طريقة اهل النظر و الاستدلال و سالكوها ان اتبعوا ملة من ملل الانبياء عليهم الصلوة و السلام فهم المتكلمون و الافهم الحكماء المشائيون يُقْبَوْنَ بذلك لانهم كانوا مشائين في ركاب افلاطون متعلمين منه العلم و الحكمة بطريق المباحثة و الثاني طريقة اهل الرياضة و المجاهدة و سالكوها ان وافقوا في رياضتهم الشريعة فهم الصوفية المتشرعون و الافهم الحكماء الاشراقيون يُقْبَوْنَ بذلك لانهم هم الذين اشرقت بواطنهم الصافية بالرياضة و المجاهدة من باطن افلاطون حاضرين في مجلسه او غائبين عن مجلسه و متوجهين الى باطنه الصافي المتكلى بالعلوم و المعارف مستفيدين منه بالتوجه الى باطنه لا بالمباحثة و المناظرة فلكل طريقة طائفتان *

و حاصل الطريقة الاولى الاستكمال بالقوة النظرية و الترقى في مراتبها و الغاية من تلك المراتب هي العقل المستفاد * و محصول الطريقة الثانية الاستكمال بالقوة العملية و الترقى في درجاتها و في الدرجة الثالثة من هذه القوة تفيض على النفس صور المعلومات على سبيل المشاهدة كما في العقل المستفاد بل هذه الدرجة اكمل و اقوى منه لان الحاصل في المستفاد لا يخلو عن الشبهات الوهمية كما يجيى تحقيقه في بابه هكذا في حواشي شرح المطالع في الخطبة * و في شرح اشراق الحكمة مراتب الحكماء عشر احدها حكيم الهي متوغل في التأله عديم البحث و هذا كاكثر الانبياء و الاولياء من مشايخ التصوف كابي يزيد البسطامي و سهل بن عبد الله و نحوهما من ارباب الذوق دون البحث الحكمي و ثانيتهما حكيم بحث عديم التأله متوغل في البحث و هذه المرتبة عكس المرتبة الاولى و هو من المتقدمين كاكثر المشائين و من المتأخرين كالشيخين الفارابي و ابي علي و اتباعهما و ثالثتها حكيم الهي متوغل في البحث و التأله و هذه الطبقة اعز من الكبرى الاحمر و لا يعرف احد من المتقدمين موصوفا بهذه الصفة لانهم و ان كانوا متوغلين في التأله لم يكونوا متوغلين في البحث الا ان يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول و القواعد بالبرهان من غير بسط الفروع و تفصيل المجمل و تمييز العلوم بعضها من بعض مع التنقيح و التهذيب لان هذا ما تم الا باجتهاد ارسطو و رابعتها و خامستها حكيم الهي متوغل في التأله متوسط في البحث او ضعيف و سادستها و سابعتها حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله او ضعيف و ثامنتها طالب للتأله و البحث و تاسعتهما طالب للتأله فحسب و عاشرتها طالب البحث فحسب * فائدة * ان اتفق في وقت متوغل في التأله و البحث فله الرئاسة اي رياسة

لكنه مخرج للزوج ايضا فلو عرف المحرم بماحل الوطي وحرم النكاح ابدا لدخل فيه الزوج انتهى
يعني ان المحرم بفتح الميم وفتح الراء يطلق في العرف على كل من تجوز الخلوة معه ويجوز التبهرز
بمحال الزينة عنده فيشمل الزوج وكل من يحرم نكاحه على التابيد فاذا عرفت هذا فتعريف القوم
على ما في المشاهير غير جامع للزوج فلو عرف بالذي حل الوطي او حرم النكاح له ابدا لدخل الزوج ايضا
اما ههنا فلا يحتاج اليه لان المصنف قال الزوج والمحرم للمرأة الخ اقول انما نشأ هذا بقرأة فتح الميم
والراء ولو قرء على صيغة اسم المفعول من التحريم لا يحتاج الى هذه التكلفات كما لا يخفى *

الحازمية بالراء المعجمة فرقة من الخوارج اصحاب حازم بن عاصم وافقوا الشيعة * ويحكي عنهم
انهم متوقفون في علي كرم الله وجهه ولا يصرحون بالتبهرز على غيره كذا في شرح المواقف *

الحكمة بالكسر في الاصل هي اتقان الفعل والقول واحكامهما وفي اصطلاح العلماء تطلق على
معان * منها علم الحكمة وقد سبق في المقدمة مع بيان الحكمة العملية من الحكمة الخلقية والحكمة
المنزلية والحكمة السياسية والمدنية وبيان الحكمة النظرية * ومنها معرفة الحق لذاته والخير لاجل
العمل به وهو التكليف الشرعية هكذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ذلك بما اوحي اليك
ربك من الحكمة في سورة بني اسرائيل * ويقرب منه ما ذكر اهل السلوك من ان الحكمة معرفة
آفات النفس والشيطان والرياضات كما مرفى في المقدمة في تعريف علم السلوك والحكمة بهذا المعنى
اخص من علم الحكمة لانها من انواعه كما لا يخفى * ومنها هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة
بين الجبرزة وهي هيئة تصدر بها الافعال بالمكر والحيلة من غير اتصاف و بين البلاهة وهي
الحق والحكمة بهذا المعنى احد اجزاء العدالة المقابلة للجور كما يجيى في لفظ الخلق في
فصل القاف من باب الخاء المعجمة * وظن البعض انها هي الحكمة العملية وهذا باطل ان هي ملكة تصدر
عنها افعال متوسطة بين الجبرزة والغداة والحكمة العملية هي العلم بالامور المخصوصة والفرق بين
الملكة والعلم ظاهر وكذا هي مغايرة لعلم الحكمة ان هي العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى
قدرتنا او لا كذا في شرح المواقف في خاتمة مبحث القدرة * ومنها الحجة القطعية المفيدة للاعتقاد
دون الظن والاقناع الكامل قال الله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقال ادع الى سبيل
ربك بالحكمة الآية كذا في التفسير الكبير في تفسير هذه الآية في آخر سورة النحل وحاصل هذا ان
الحكمة تطلق على البرهان ايضا ويؤيده ما وقع في شرح المطالع ان صاحب البرهان يسمى حكيما * ومنها
فائدة ومصلحة تترتب على الفعل من غير ان تكون باعثة للفاعل على الفعل وتسمى بالغاية ايضا كما
يجيى في فصل الياء من باب الغين المعجمة * والحكمة المسكوت عنها نزد صوفيه اسرار يست كه
باهيچكس نتوان گفت والحكمة المجهولة نزد شان آنست كه پوشيده است بغير حكمت چانكه ايلام بعضي عباد

جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك صدر الشريعة في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان أحدهما ما يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاولى فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل قد اخرج اولاً من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعاً ومخرجاً عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة وضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعاً حتى كانه الحرام لنفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل واردة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها و اذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازاً او على حذف المضاف * وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى اثبت الحل او الحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجري الماء فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام الملك كذا في التلويح *

التحرمة هي في اللغة جعل الشيء محرماً سميت في الشرع التكبيرية الاولى في الصلوة لانها تحرم الاشياء المباحة قبل الشروع في الصلوة * فالتاء فيها للوحدة وقيل للنقل من الوصفية الى الاسمية وقيل للمبالغة كما في العلامة والاول اظهر كذا في البرجندي في فصل صفة الصلوة *

الاحرام بكسر الهمزة لغة المنع وشرعاً تحريم اشياء و ايجاب اشياء عند قصد الحج كذا في جامع الرموز * وفي البرجندي المذهب عند الحنفية ان الاحرام عبارة عن نية الحج مع لفظ التلبية والقاصد للاحرام يسمى محرماً انتهى * والاحرام عند الصوفية عبارة عن ترك شهوة المخلوقات والخروج عن الاحرام عندهم عبارة عن التوسع للخلق والنزول اليهم بعد العندية في مقعد الصدق وقد سبق في لفظ الحج في فصل الجيم *

المحرم بضم الميم وكسر الراء قاصد الاحرام وبفتح الميم وفتح الراء من لا يجوز نكاحه كما في الصراح * وفي جامع الرموز في كتاب الحج المحرم للمرأة هو الذي حرم عليه نكاحها على التأييد بقرابة او رضاع او مصاهرة كذا في المشاهير من الكتب وهذا وان كان مخرجاً لاخت الزوجة وعمتها وخالتها فان حرمتها مقيدة بالنكاح وليست مؤبدة وكذا لزوج الملائنة فان حرمة ليست باحدى الجهات الثلاث

وستعرف في لفظ الحكم * فالطلب احتراز عن غير الطلب وبقيد ترك فعل خرج الواجب والمندوب
وبقولنا ينتهض فعله الخ خرج المكروه وفي قولنا سببا للعقاب اشارة الى انه يجوز العفو على الفعل
وقيد الحيثية معتبرا اي ينتهض فعله سببا للعقاب من حيث هو فعل فخرج المباح المستلزم فعله ترك
واجب كاشتغال بالاكل والشرب وقت الصلوة الى ان فاتت فان فعل مثل هذا المباح ليس سببا للعقاب
من حيث انه فعل مباح بل من جهة انه مستلزم لترك واجب * ان قيل يخرج من الحد المحظور
المخير وهو ان يكون المجرم واحدا لا بعينه من امور متعددة كما اذا قال الشارع هذا حرام او هذا فلا ينتهض
فعل البعض وترك البعض سببا للعقاب بل يكون فعل الجميع سببا له فاخص الحد بالمحظور المعين *
قلت المراد بانتهاض فعله سببا للعقاب هو الانتهاض بوجه ما هو في المحظور المخير ان يفعل جميع الامور
ولهذا قيل الحرام ما ينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له * فالقيد الاول احتراز عن الواجب
والمندوب والمكروه والمباح والثاني اي قوله بوجه ما ليشتمل المحظور المخير وقيد الحيثية للاحتراز عن المباح
المستلزم فعله ترك واجب * اعلم ان ابا حنيفة و ابا يوسف رحمهما الله لم يقلوا باطلاق الحرام على ما ثبت
حرمته بدليل قطعي او ظني ومحمد رحمه الله يقول ان ما ثبت حرمته بدليل قطعي فهو حرام ويعرف
الحرام بما كان تركه اولى من فعله مع منع الفعل وثبت ذلك بدليل قطعي فان ثبت بدليل ظني يسمى
مكروها كراهة التحريم ويجيء في لفظ الحكم * ثم الحرام عند المعتزلة فيما تدرك جهة قبحه بالعقل هو ما اشتمل
على مفسدة ويجيء في لفظ الحسن في فصل النون * **التقسيم** * الحرام قد يكون حراما لعينه وقد يكون
حراما لغيره توضيحه انه قد يضاف الحلال والحكمة الى الاعيان كحكمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك
وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحلل على الحال او هو مبني على حذف
المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف * وذهب بعضهم
الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان الحكمة معناها المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل
كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع من اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد
تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما يقال للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى
حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين
خروجها عن ان يكون محلا شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار
متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد
والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه وان كان طبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا *
ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناه اللغوي الى كون
الفعل ممنوعا عنه شرعا وكونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة

و الفساد دون الاستحالة و هذه الاقوال باطلة * ثم الاستحالة كما تطلق على مامر اي على التغير في الكيفيات كذلك تطلق على الكون و الفساد كما في بحر الجواهر و كذلك تطلق على التغير التدريجي في العرض كما وقع في بعض حواشي شرح الطوالع فهذه المعنى اعم من الاول لكون العرض اعم من الكيف و مبين من الثاني لاشتراط التدريج فيه و عدمه في المعنى الثاني و كذا المعنى الاول مبين من الثاني *

التحويل عند المحدثين هو الانتقال من اسناد الى اسناد آخر قالوا اذا كان للحديث اسنادان او اكثر كتب عند الانتقال من اسناد الى اسناد آخر ح مفردة مهمة اشارة الى التحويل من احدهما الى آخره هو الاصح و قال ابن الصلاح لم يأتنا ممن يعتمد بيانه غير اني وجدت بخط الحفاظ في مكانها صح و هو مشعر بانه رمز الى صح لئلا يتوهم سقوط اسناد حديث هذا الاسناد من الكتابة و هذا اسناد حديث آخر لئلا يركب الاسنادان اسنادا واحدا و قيل هي لمجرد الحيلولة كناية من الحائل فلا يتلفظ بشيء و حكى عن المغاربة انهم يقولون عنده الحديث هكذا يفهم من خلاصة الخلاصة و الارشاد الساري شرح البخاري * و عند المنجمين انتقال اي توجه الكوكب من آخر برج الى اول برج آخر كانتقال الشمس من الدرجة الاخيرة من السموات الى الدرجة الاولى من الحمل و يسمى بالطول ايضا * و البعض على ان نقل الكواكب من موضع الى موضع آخر مطلقا اي سواء كان من برج الى برج آخر او لا يسمى تحويلا على ما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح زيج الغ بيگي في باب معرفة الاتصالات * و تحويل القمر يسمى انتقالا قالوا تحويلات القمر تسمى انتقالات * و عند المحاسبين صرف الكسر من مخرج الى مخرج آخر اي تغيير نوع من الكسر الى نوع آخر اعني ان التحويل عبارة عن تغيير المنسوب اليه الى عدد اذا اخذ ذلك الكسر منه انتسب منه نسبة تعد من الصنف الاول و طريقه ان يضرب عدد الكسر في المخرج المحول اليه و يقسم الحاصل على مخرجه اي مخرج ذلك الكسر المحول فالخارج هو الكسر المطلوب من المخرج المحول اليه فاذا قيل النصف كم سدسا يعني اردت تحويل النصف الى السداس فاضرب صورة النصف اي الواحد في الستة التي هي مخرج السدس فيحصل ستة ثم اقسام الستة على الاثنين الذي هو مخرج النصف فيخرج الثلاثة بعد العمل و هو ثلاثة اسداس هكذا في شرح خلاصة الحساب *

فصل الميم * الحجم بالفتح و سكون الجيم هو مقدار الجسم كما في كنز اللغات و في شرح الاشارات الحجم يطلق على ماله مقدار ما سواء كان جسما او لا الجسم لا يطلق الاعلى المتصل في الجهات الثلاث اي الطول و العرض و العمق *

الاستخدام بالذال المعجمة هو الاستخدام و يجيء في فصل الميم من باب الخاء المعجمة *

الحرمة بالضم و سكون الراء في الشرع هو الحكم بطلب ترك فعل ينتهض فعله سببا للعقاب و يسمى بالتحريم ايضا و ذلك الفعل يسمى حراما و محظورا قالوا الحرمة و التحريم متحدا ذاتا و مختلفان اعتبارا

المشايع بانها نقل الدين من ذمة الى ذمة ان يخرج عنه هذه الحوالة المذكورة ولا يخرج عنه الحوالة على المديون ولا يدخل فيه اثبات الثمن للبائع على المشتري والقرض للمقرض على المستقرض ونحوهما لان في الاول اثبات دين للمحتال على المحتال عليه وفي الثاني ليس كذلك و لذا قلنا ان المراد بقولهم على آخر المحتال عليه واحترز بهذا عن الكفالة على القولين الراجح والمرجوح * وقولهم مع عدم بقاء الدين الخ تأكيد لما قال بعض المشايخ ان الدين باق في ذمة المحيل فان الحوالة اثبات المطالبة ثم هذا الحد رسمي فان الحد هو العقد المخصوص فلا دور في ذكر لفظ المحيل هكذا يستفاد من شرح مختصر الوقاية ومن جامع الرموز والبرجندي وشرح ابي المكارم * وفي الغرر وشرحه الدرر المديون محيل والدائن محتال ومحتال له ومحال له يطلق على الدائن هذه الالفاظ الثلاثة في الاصطلاح ومن يقبل الحوالة محتال عليه محال عليه *

الاحالة عند الحكماء عبارة عن تغيير الشيء في الكيفيات كالتسخين والتبريد ويلزمها الاستحالة كالتسخين والتبريد وقد يقال على ما يعم ذلك وتغيير صورة الشيء اي حقيقته وجوهه المسمى بالتكوين والافساد ويلزمها الكون والفساد وهذا المعنى هو المراد بالاحالة الواقعة في تعريف الغاذية كذا في شرح حكمة العين في مبحث النفس النباتية *

الاستحالة عند الحكماء هي الحركة الكيفية وهي الانتقال من كيفية الى كيفية اخرى تدريجا وهذا اولى مما قيل من انها انتقال الجسم من كيفية الى كيفية اخرى علي التدريب لانه كما ينتقل الجسم من كيفية الى كيفية كذلك الهوى والصورة ايضا قد ينتقلان من كيفية الى كيفية * ثم الاستحالة لا تقع في الكيفيات بل انما تقع فيما يقبل الاشتداد والضعف كالتسخين والتبريد العارضين للماء مثلا فلا بد في الاستحالة من امرين الانتقال من كيفية الى كيفية وكون ذلك الانتقال تدريجا لدفع * ومن الناس من انكر الاستحالة فالحار عنده لا يصير باردا والبارد لا يصير حارا وزعم ان ذلك الانتقال كمون واستتار لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة وبروز ابي ظهور لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة وهما موجودان في ذلك الجسم دائما الا ان ما يبرز منها اي من تلك الاجزاء يحس بها وبكيفيةها وما كمن لا يحس بها وبكيفيةها فاصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه محيط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد * وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقت اجزاء الحارة * ومنهم من قال ان الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال تنقلب اجزأه اولا نارا وتخلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون

مكيف بكيفية مخصوصة مناسبة وقال في المطول مقتضى الحال عند التحقيق هو الكلام المكيف بكيفية مخصوصة ومقصوده ارادة المحافظة على ظاهر قولهم هذا الكلام مطابق لمقتضى الحال فوق في الحكم بان مقتضى الحال هو الكلام الكلي والمطابق هو الكلام الجزئي للكلي على عكس اعتبار المنطقيين من مطابقة الكلي للجزئي فعدل عما هو ظاهر المنقول و عما هو المعقول و ارتكب التكلف المذكور * فائدة * قال المحقق التفتازاني الحال والمقام متقاربان بالمفهوم والتغاير بينهما بالاعتبار فان الامر الداعي مقام باعتبار توهم كونه محلا نورود الكلام فيه على خصوصية وحال باعتبار توهم كونه زمانا له وايضا المقام يعتبر اضافته في اكثر الاحوال الى المقتضى بالفتح اضافة لامية فيقال مقام التاكيد والاطلاق والحذف والاثبات والحال الى المقتضى بالكسر اضافة بيانية فيقال حال الانكار وحال خلو الذهن وغير ذلك ثم تخصيص الامر الداعي باطلاق المقام عليه دون المحل والمكان والموضع اما باعتبار ان المقام من قيام السوق بمعنى رواجه فذلك الامر الداعي مقام التاكيد مثلا اى محل رواجه اولانه كان من عادتهم القيام في تناشد الاشعار وامثاله فاطلق المقام على الامر الداعي لانهم يلاحظونه في محل قيامهم * وقال صاحب الاطول الظاهر انهما مترادفان اد وجه التسميه لا يكون داخلا في مفهوم اللفظ حتى يحكم بتعدد المفهوم بالاعتبار ولذا حكمنا بالترادف وههنا اباحت تطلب من الاطول والمطول و حواشيه *

الحالية فرقة من المتصوفة المبطلة ميگویند كه رقص و سماع و دست زدن و چرخ رفتن و سرود شنیدن حلال است و باين افعال حالتى مي آرند كه بيهوش شوند و مريدان ايشان گویند كه شيخ تصرف كرده حال آورده و مذهب ايشان عين ضلالت و بطالت است و بدعت و مخالف سنت كذا في توضيح المذاهب *

الحائل نزد بعضي شعراي عجم اسم دخيل است و يجيى في فصل اللام من باب الدال *

الحوالة بالفتح لغة النقل في المغرب اعلنت زيدا بما كان له علي علي رجل فالتكلم وهو المديون محيل وزيد وهو الدائن محال ومحتال و المال محال به ومحتال به والرجل وهو الذي يقبل الحوالة محال عليه ومحتال عليه وتسمية المحتال محتالا له باللام لغولعدم الحاجة الى الصلة * وفي التاج المحتال في الفقه اذا وصل باللام فهو الدائن واذا وصل بعلى فهو من يقبل الحوالة واذا وصل بالباء فهو المال فالظاهر ان الموصولة باللام اسم مفعول اى من يقبل الحوالة والقابل هو المحتال عليه فلا لغو شرعا اثبات دين الآخر على آخر مع عدم بقاء الدين على المحيل بعده اى بعد اثبات الدين والمراد بقولهم آخر المحتال وعلى آخر المحتال عليه وقولهم اثبات دين اى ولو حكما في ضمن عقد اولا فدخل في الحد حوالة دراهم الوديعة و خرج عنه الكفالة على المذهب الاصح وكذا دخل فيه الحوالة التي لا يكون فيها على المحيل دين فان المحتال عليه اذا قبل الحوالة يثبت في ذمته للمحتال ولذا عدل عن تعريف

على الصحيح السادس ان الحال تؤكد لعاملها بخلاف التمييز السابع ان حق الحال الاشتقاق وحق التمييز الجمود وقد يتعكسان فتقع الحال جامدة نحو هذا مالک ذهباً والتمييز مشتقاً نحو لله دره فارساً وكثير منهم يتوهم ان الحال الجامدة لا تكون الا مأولة بالمشتق وليس كذلك * فمن الجوامد الموطية كما مر * ومنها ما يقصد به التشبيه نحو جاءني زيد اسداً اي مثل اسد * ومنها الحال في نحو بعث الشاة شاة ودرهما وضابطته ان تقصد التقسيط فتجعل لكل جزء من اجزاء المتجزئ قسطاً و تنصب ذلك القسط على الحال و تأتي بعده بجزء تابع بواو العطف او بحرف الجر نحو بعث البرقفيذين بدرهم كذا في الرضي والعباب * ومنها المصدر المأول بالمشتق نحو اتيتك ركضاً اي راکضاً وهو قياس عند المبرد في كل ما دل عليه الفعل ومعنى الدلالة انه في المعنى من تقسيمات ذلك الفعل و انواعه نحو اتانا سرعة ورجلة خلافاً لسبويه حيث قصره على السماع وقد تكون غير مصدر على ضرب من التاويل بجعله بمعنى المشتق نحو جاء البرقفيذين ومنه ما كرر للتفصيل نحو بينت حسابه با با با اي مفصلاً باعتبار ابوابه و جاء القوم ثلثة ثلثة اي مفصلين باعتبار هذا العدد ونحو دخلوا رجلاً رجلاً او ثم رجلاً اي مرتبين بهذا الترتيب ومنه كلمته فاه الى في و بايعته يدا بيد انتهى * و الحال في اصطلاح اهل المعاني هي الامر الداعي الى التكلم على وجه مخصوص اي الداعي الى ان يعتبر مع الكلام الذي يودى به اصل المعنى خصوصية ما هي المسماة بمقتضى الحال مثلاً كون المخاطب منكر الحكم حال يقتضي تأكيد الحكم والتأكيد مقتضاها وفي تفسير التكلم الذي هو فعل اللسان باعتبار الذي هو فعل القلب مسامحة مبالغة في التنبية على ان التكلم على الوجه المخصوص انما يعد مقتضى الحال اذا اقترن بالقصد والاعتبار حتى اذا اقتضى المقام التأكيد ووقع ذلك في كلام بطريق الاتفاق لا يعد مطابقاً لمقتضى الحال * وفي تقييد الكلام بكونه مود يلاصل المعنى تنبيه على ان مقتضيات الاحوال تجب ان تكون زائدة على اصل المعنى ولا يرد اقتضاء المقام التجرد عن الخصوصيات لان هذا التجرد زائد على اصل المعنى وهذا هو مختار الجمهور و اليه ذهب صاحب الاطول فقال مقتضى الحال هو الخصوصيات و الصفات القائمة بالكلام فالخصوصية من حيث انها حال الكلام و مرتبط به مطابق لها من حيث انها مقتضى الحال والمطابق والمطابق متغايران اعتباراً على نحو مطابقة نسبة الكلام للواقع و على هذا النحو قولهم علم المعاني علم يعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال اي يطابق صفة اللفظ مقتضى الحال وهذا هو المطابق بعبارات القوم حيث يجعلون الحذف والذكر الى غير ذلك معللة بالاحوال ولذا يقول السكاكي الحالة المقتضية للذكر والحذف والتأكيد الى غير ذلك فيكون الحال هي الخصوصية وهو الايق بالاعتبار لان الحال عند التحقيق لا تقتضي الا الخصوصيات دون الكلام المشتمل عليها كما ذهب اليه المحقق التفازاني حيث قال في شرح المفتاح الحال هو الامر الداعي الى كلام

فالمؤكد ما تكون مقررة لمضمون جملة اسمية او فعلية والمنتقلة ما ليس كذلك * ومنهم من اثبتت الوساطة بينهما فقال المنتقلة متجددة لا تقرر مضمون ما قبلها سواء كان ما قبلها مفردا او جملة اسمية او فعلية والمؤكد تقرر مضمون جملة اسمية والدائمة تقرر مضمون جملة فعلية انتهى * الثالث انقسامها بحسب قصدها لذاتها والتوطية بها الى قسمين مقصودة وهو الغالب و موطية وهي اسم جامد موصوف بصفة هي الحال في الحقيقة بان يكون المقصود التقييد بها لا بموصوفها فكان الاسم الجامد وطاء الطريق لما هو حال في الحقيقة نحو قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا ونحو فتمثل لها بشرا سويا فان القرآن والبشر ذكرا لتوطية ذكر عربيا وسويا وتقول جاءني زيد رجلا محسنا * فما قيل القول بالموطية انما يحسن اذا اشترط الاشتقاق و اما اذا لم يشترط فينبغي ان يقال في جاءني زيد رجلا بهيّا انهما حالان مترادفان ليس بشيء * الرابع انقسامها بحسب الزمان الى ثلاثة اقسام مقارنة وتسمى الحال المحققة ايضا وهو الغالب نحو هذا بعلي شيخا ومقدرة وهي المستقبلية نحو فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود ونحو بشرناه باسحاق نبيا اي مقدرا نبوته ومككية وهي الماضية نحو جاء زيدا مس راكبا * الخامس انقسامها باعتبار تعددها واتحاد ازمونها و اختلافها الى المتوافقة والمتضادة فالمتوافقة هي الاحوال التي تتحد في الزمان والمتضادة ما ليس كذلك * السادس انقسامها باعتبار وحدة ذي الحال وتعدده الى المترادفة والمتداخلة فالمترادفة هي الاحوال التي صاحبها واحد والمتداخلة ما ليس كذلك بل يكون الحال الثانية من ضمير الحال الاولى * وفي الارشاد يجوز تعدد الحال متوافقة سواء كانت مترادفة او متداخلة وكذا متضادة مترادفة لا غير فالمتوافقة المتداخلة نحو جاءني زيد راكبا قارئا على ان يكون قارئا حالا من ضمير راكبا فان جعلت قارئا حالا من زيد يصير هذا مثلا للمتوافقة المترادفة والمتضادة المترادفة نحو رأيت زيدا راكبا ساكنا * فائدة * ان كان الحالتان مختلفتين بالتفريق واجب نحو لقيته مصعدا منحدرا اي لقيته وانا مصعد وهو منحدر او بالعكس وان كانتا متفقتين فالجمع اولى نحو لقيته راكبين او لقيت راكبا راكبا او لقيت زيدا راكبا راكبا * قال الرضي ان كانتا مختلفتين فان كان قرينة يعرف بها صاحب كل واحد منهما جاز وقوعهما كيف كانتا نحو لقيت هذا مصعدا منحدرة وان لم تكن فالاولى ان يجعل كل حال بجنب صاحبه نحو لقيت منحدرا زيدا مصعدا ويجوز على ضعف ان يجعل حال المفعول بجنبه ويؤخر حال الفاعل كذا في العباب * فائدة * يجتمع الحال والتمييز في خمسة امور الاول الاسمية والثاني التنكير والثالث كونهما فضلة والرابع كونهما رافعين للابهام والخامس كونهما منصوبين ويفترقان في سبعة امور الاول ان الحال قد تكون جملة وظرفا وجارا ومجرورا والتمييز لا يكون الا اسما والثاني ان الحال قد يتوقف معنى الكلام عليها نحو ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى بخلاف التمييز الثالث ان الحال مبينة للهيئات والتمييز مبين للذوات الرابع ان الحال قد تعدد بخلاف التمييز الخامس ان الحال تتقدم على عاملها اذا كان فعلا متصرفا او وصفا يشبهه بخلاف التمييز

الضمير المستكن في الظرف مملووظ حكماً او معنوياً بان يكون فاعلية الفاعل و مفعولية المفعول باعتبار معنى يفهم من فحوى الكلام نحو هذا زيد قائماً فان لفظ هذا يتضمن الاشارة والتنبية اي اشير او انبه الى زيد قائماً * التقسيم * تنقسم الحال باعتبار ارات * الاول انقسامها باعتبار انتقال معناها و لزومها الى قسمين منتقلة و هو الغالب و ملازمة و ذلك واجب في ثلث مسائل احدها الجامدة الغير المأولة بالمشتق نحو هذا مالك ذهباً و هذه جبتك خزاناً و ثانيتهما المؤكدة نحو ولي مدبراً و ثالثتها التي دل عاملها على تجدد صاحبها نحو و خلق الانسان ضعيفاً و تقع الملازمة في غير ذلك بالسمع و منه قائماً بالقسط اذا اعرّب حالاً * و قول جماعة انها مؤكدة و هم لان معناها غير مستفاد مما قبلها هكذا في المغني * الثاني انقسامها بحسب التبيين و التوكيد الى مبينة و هو الغالب و تسمى مؤسسة ايضاً و الى مؤكدة و هي التي يستفاد معناها بدونها و هي ثلاثة مؤكدة لعاملها نحو ولي مدبراً و مؤكدة لصاحبها نحو جاء القوم طراً و نحو لآمن من في الارض كلهم جميعاً و مؤكدة لمضمون جملة نحو زيد ابوك عطوفاً * و اهل النكاح المؤكدة لصاحبها و مثلاً ابن مالك و ولده بتلك الامثلة للمؤكد لعاملها و هو سهو هكذا في المغني * قال المولوي عصام الدين الحال الدائمة ما تدوم ذا الحال او تكون كالدائم له و المنتقلة بخلافها و قد سبق اليه الاشارة في بيان فوائد قيود التعريف * و صاحب المغني سماها اي الحال الدائمة بالملازمة الا ان ظاهر كلامهما يدل على انها تكون دائمة لذى الحال لا ان تكون كالدائمة له فليس فيما قالا مخالفة كثيرة اذ يمكن التوفيق بين كلاميهما بان يراد باللزوم في كلام صاحب المغني اعم من اللزوم الحقيقي و الحكمي فعلم من هذا ان المنتقلة مقابلة للدائمة و ان المؤكدة قسم من الدائمة مقابلة للمؤسسة * و منهم من جعل المؤكدة مقابلة للمنتقلة فقد ذكر في الفوائد الضيائية ان الحال المؤكدة مطلقاً هي التي لا تنتقل من صاحبها ما دام موجوداً غالباً بخلاف المنتقلة و هي قيد للعامل بخلاف المؤكدة انتهى * و قال الشيخ الرضي الحال على ضربين منتقلة و مؤكدة و لكل منهما حد لاختلاف ماهيتهما * فحد المنتقلة جزء كلام يتقيد بوقت حصول مضمونه تعلق الحدث بالفاعل او المفعول و ما يجري مجراها * و بقولنا جزء كلام تخرج الجملة الثانية في ركب زيد و ركب مع ركوبه غلامه اذا لم تجعلها حالاً و بقولنا بوقت حصول مضمونه يخرج نحو رجع القهقري لان الرجوع يتقيد بنفسه لا بوقت حصول مضمونه * و قولنا تعلق الحدث فاعل يتقيد و يخرج منه النعت فانه لا يتقيد بوقت حصوله ذلك التعلق و تدخل الجملة الحالية عن الضمير لافادته تقيد ذلك التعلق و ان لم يدل على هيئة الفاعل و المفعول و قولنا و ما يجري مجراها يدخل فيه الحال عن الفاعل و المفعول المعنويين و عن المضاف اليه * و حد المؤكدة اسم غير حدث يجيء مقررراً لمضمون جملة * و قولنا غير حدث احتراز عن نحو رجع رجوعاً انتهى حاصل ما ذكره الرضي * و في غاية التحقيق ما حاصله انهم اختلفوا فمنهم من قال لا واسطة بين المنتقلة و المؤكدة

يدل على الحال بمعنى الزمان الذي انت فيه وضعا نحو اني ليحزنني ان تذهبوا به صيغته صيغة المستقبل بعينها و على لفظ يبين هيئة الفاعل او المفعول به لفظا او معنى على ما ذكره ابن الحاجب في الكافية * والمراد بالهيئة الحالة اعم من ان تكون محققة كما في الحال المحققة او مقدرة كما في الحال المقدرة و ايضا هي اعم من حال نفس الفاعل او المفعول او متعلقهما مثلا نحو جاء زيد قائما ابوه لكنه يشكل بمثل جاء زيد و الشمس طالعة الا ان يقال الجملة الحالية تتضمن بيان صفة الفاعل اي مقارنة بطولع الشمس و ايضا هي اعم من ان تدوم الفاعل او المفعول او تكون كالدائم لكون الفاعل او المفعول موصوفا بها غالبا كما في الحال الدائمة و من ان تكون بخلافه كما في الحال المنتقلة * ولابد من اعتبار قيد الحيثية المتعلقة بقوله يبين اي يبين هيئة الفاعل او المفعول به من حيث هو فاعل او مفعول * فبذكر الهيئة خرج ما يبين الذات كالتمييز و باضافتها الى الفاعل و المفعول به يخرج ما يبين هيئة غيرهما كصفة المبتدأ نحو زيد العالم اخوك و بقيد الحيثية خرج صفة الفاعل او المفعول فانها تدل على هيئة الفاعل او المفعول مطلقا لا من حيث انه فاعل او مفعول الا ترى انهما لو انسلخا عن الفاعلية و المفعولية و جعلا مبتدأ و خبرا او غير ذلك كان بيانها لهيئتهما محالا * و هذا التردد على سبيل منع الخلوا الجمع فلا يخرج منه نحو ضرب زيد عمروا راكبين * و المراد بالفاعل و المفعول به اعم من ان يكون حقيقة او حكما فيدخل فيه الحال عن المفعول معه لكونه بمعنى الفاعل او المفعول به و كذا عن المصدر مثل ضربت الضرب شديدا فانه بمعنى احدثت الضرب شديدا و كذا عن المضاف اليه كما اذا كان المضاف فاعلا او مفعولا يصح حذفه و قيام المضاف اليه مقامه فكانه الفاعل او المفعول نحو بل نتبع ملة ابراهيم حنيفا اذ يصح ان يقال بل نتبع ابراهيم حنيفا او كان المضاف فاعلا او مفعولا و هو جزء المضاف اليه فكان الحال عنه هو الحال عن المضاف و ان لم يصح قيامه مقامه كمصباحين في قوله تعالى ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين فانه حال عن هؤلاء باعتبار ان الدابر المضاف اليه جزؤه و هو مفعول ما لم يسم فاعله باعتبار ضميره المستكن في المقطوع * و لا يجوز وقوع الحال عن المفعول فيه و له لعدم كونهما مفعولين لاحقيقة و لاحكما * اعلم انه يجوز البعض وقوع الحال عن المبتدأ كما وقع في جلهي التلويع و جوز المحقق التفتازاني و السيد الشريف وقوع الحال عن خبر المبتدأ و قد صرح في هداية النحو انه لا يجوز الحال عن فاعل كان فعلى مذهبهم هذا الحد لا يكون جامعا و الظاهر ان مذهب ابن الحاجب مخالف لمذهبهم ولذا جعل الحال في زيد في الدار قائما عن ضمير الظرف لا من زيد المبتدأ و جعل الحال في هذا زيد قائما عن زيد باعتبار كونه مفعولا لا شيئا و انبه المستنبطين من فحوى الكلام * و قوله لفظا او معنى اي سواء كان الفاعل و المفعول لفظيا بان يكون فاعلية الفاعل و مفعولية المفعول باعتبار لفظ الكلام و منظوقه من غير اعتبار امر خارج يفهم من فحوى الكلام سواء كان ملفوظين حقيقة نحو ضربت زيدا قائما او حكما نحو زيد في الدار قائما فان

أما معلل أي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركة بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة وأما غير معلل وهو بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو الاسودية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها * فان قلت جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال ان تكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره * فائدة * الحال اثبته امام الحرمين اولا والقاضي من الاشاعرة و ابو هاشم من المعتزلة و بطلانه ضروري لان الموجود ماله تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات ضرورة فان اريد نفي ما ذكرنا من انه لا واسطة بين النفي والاثبات فهو سفسطة و ان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود مثلا بماله تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة هي ما يتحقق تبعا فيصير النزاع لفظيا والظاهر هو انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها بان يحاذي بها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ووجدوا مفهومات ليس من شأنها ذلك كالاُمور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب الايجاب وهم يجعلونه عدم ملكة كذا قيل وقد ظهر بهذا التاويل ايضا ان النزاع لفظي و ان شئت زيادة التحقيق فارجع الى شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم في مقدمة الامور العامة و اخيرها * وفي اصطلاح الاصوليين يطلق على الاستصحاب كما يجيء في فصل الباء من باب الصاد * وفي اصطلاح السالكين هو ما يرد على القلب من طرب او حزن او بسط او قبض كذا في سلك السلوك * وفي مجمع السلوك وتسمى الحال بالوارد ايضا و لذا قالوا لا ورد لمن لا وارد له * احوال كاردل است كه فرود مي آيد بدل سالک از صفائي اذكار يعني احوال تعلق بدل دارد نه بجوارح و آن معني است كه از عالم غيب بعد حصول صفائي اذكار در دل پديد آيد پس احوال از جملة مواهب بود و مقامات از جملة مكاسب باشد و قيل حال معني باشد كه از حق سبحانه تعالى بدل پيوند و يا بتكلف توان آورد چون برود * و بعضي مشايخ حال را بقا و دوام گویند چه اگر موصوف بصفه بقا نباشد حال نبود لوائحه باشد هنوز صاحب آن بحال نرسیده است نه بيني كه محبت و شوق و قبض و بسط جمله احوال اند اگر دوام نباشد نه محب محب باشد و نه مشتاق مشتاق و تا حال بنده را صفت نگردد اسم آن بروي واقع نشود و بعضي حال را بقا و دوام نگویند كما قال الجنييد الحال نازلة تنزل بالقلب ولا تدوم * وفي الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الاحوال هي المواهب الفائضة على العبد من ربه أما و ارادة عليه ميراثا للعمل الصالح المزكي للنفس المصفي للقلب و اما نازلة من الحق تعالى امتنانا محضا و انما سميت الاحوال احوالا لحوال العبد بها من الرسوم الخلقية و دركات البعد الى الصفات الحقية و درجات القرب و ذلك هو معنى الترقى * وفي اصطلاح النحاة يطلق لفظ

الحال بتخفيف اللام في اللغة الصفة يقال كيف حالك اي صفتك وقد يطلق على الزمان الذي انت فيه سمي بها لانها تكون صفة لذي الحال كذا في الهداية حاشية الكافية * وجمع الحال الاحوال والحالة ايضا بمعنى الصفة * وفي اصطلاح الحكماء هي كيفية مختصة بنفس او بذي نفس وما شأنها ان تفارق وتسمى بالحالة ايضا هكذا يفهم من المنتخب و بحر الجواهر * و يجيء في بيان الكيفيات النفسانية ما يوضح الحال في فصل الفاء من باب الكاف * وفي اصطلاح الاطباء يطلق على اخص من هذا في بحر الجواهر الاحوال يقال باصطلاح العام على كل عارض وبلاصطلاح الخاص للاطباء على ثلاثة اشياء فقط الاول الصحة والثاني المرض والثالث الحالة المتوسطة بينهما فلا تكون العلامات والاسباب بهذا الاصطلاح من الاحوال انتهى * قوله على كل عارض اي مفارق اذ الراسخ في الموضوع يسمى ملكة لا حالا كما يجيء * والحالة الثالثة وتسمى بالحالة المتوسطة ايضا عندهم هي الحالة التي لا توجد فيها غاية الصحة ولا غاية المرض كما وقع في بحر الجواهر ايضا و يجيء في لفظ الصحة * وفي اصطلاح المتكلمين يطلق لفظ الحال على ما هو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقيد الصفة يخرج الدوات فانها امور قائمة بانفسها فهي اما موجودة او معدومة ولا واسطة بينهما والمراد بالصفة ما يكون قائما بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فيدخل الأجناس والفصول في الاحوال والاحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية والقادرية عند من يثبتها وقولهم لموجود اي سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة او معه فيدخل الوجود عند من قال فانه حال فهذا القيد يخرج صفة المعدوم فانها معدومة فلا تكون حالا والمراد بصفة المعدوم الصفة المختصة به فلا يرد الاحوال القائمة بالمعدوم كالصفات النفسية عند من قال بحاليتها * لا يقال اذا كانت صفات المعدوم معدومة فهي خارجة بقيد لا معدومة فيكون قيد لموجود مستدركا لانا نقول الاستدراك ان يكون القيد الاول مغنيا عن الآخر دون العكس نعم يرد على من قال انها لا موجودة لا معدومة قائمة بموجود ويجاب بان ذكره لكونه معتبرا في مفهوم الحال لا للاخراج وقولهم لا موجودة ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها وان كانت تابعة لمحالها في التحيز فهي من قبيل الموجودات وقولهم لا معدومة ليخرج السلوب التي تتصف بها الموجودات فانها معدومات * واورد عليه الصفات النفسية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها والجواب ان اللام في قولهم لموجود ليس للاختصاص بل لمجرد الارتباط والحصول فلا يضر حصولها للمعدوم ايضا الا انها لا تسمى حالا الا عند حصولها للموجود ليكون لها تحقق تبعي في الجملة فالصفات النفسية للمعدومات ليست احوالا الا اذا حصل تلك المعدومات حينئذ تكون احوالا هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فلا اعتراض ساقط من اصله * وقد يفهم الحال بانه معلوم يكون تحققه بغيره ومرجعه الى الاول فان التفسيرين متلازمان * التقسيم * الحال

ان لم يصلح لان يقال على كثيرين فهي المخصوصة سواء كان شخصا او مقيدا بالعموم كقولنا الانسان نوع
وان صلح لان يقال على كثيرين فمتعلق الحكم اما الافراد فهي اما محصورة او مهملة او نفس الكلي
وهي الطبيعية فعاد البحث السابق من جعل العام مخصوصة * وقيل الموضوع اما ما صدق عليه الطبيعة
وهي المحصورة او المهملة واما نفس الطبيعة فلا يخلو اما مع قيد الشخص وهي المخصوصة او مع
قيد العموم وهي القضية العامة او من حيث هي هي وهي الطبيعية * والحق ان القيد لا يعتبر مع
الموضوع مالم يؤخذ الموضوع معه فاذا حكم على الانسان بحكم لا يكون ذلك الحكم من حيث انه عام
او خاص او غير ذلك فانه لو اعتبر القيود التي يصلح اخذها مع قيود الموضوع لم تنحصر القضية في
الاربعة والخمسة نعم اذا قيد الموضوع بقيد فذلك الموضوع المقيد ان كان جزئيا يكون القضية مخصوصة
وان كان كليا تجري اقسامه فيه فالاولى ان تربع القسمة ويقال موضوع القضية ان كان جزئيا حقيقيا
فهو المخصوصة وان كان كليا فالحكم ان كان على ما صدق عليه فهي المحصورة او المهملة والا يكون
الحكم على نفس الطبيعة الكلية سواء قيد بقيد كقولنا الانسان من حيث انه عام نوع او لم يقيد كقولنا
الانسان نوع الا ان الواجب ان لا يعتبر القيد مالم يقيد الموضوع به فالموضوع في هذا المثال ليس الا الانسان
الهم الا ان يصرح بالقيد وكيف كان فالقضية طبيعية فان الحكم في احد القسمين على طبيعة الكلي
المقيد وفي الآخر على طبيعة الكلي المطلق هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع * وفي السلم الموضوع ان كان
جزئيا فالقضية شخصية ومخصوصة وان كان كليا فان حكم عليه بلا زيادة شرط فمهملة عند المتقدمين وان
حكم عليه بشرط الوحدة الذهنية فطبيعية وان حكم على افراده فان بين كمية الافراد فمحصورة وان لم يبين
فمهملة عند المتأخرين انتهى * اعلم ان هذا التقسيم يجري في الشرطية ايضا كما يجيء *

المحمولات هي الادوية التي يحملها الانسان في الدبر او الفرج كذا في بحر الجواهر *
المحتمل قيل هو المجل و قيل بالفرق بينهما وقد يطلق ايضا على المشكوك فيه وقد سبق
في لفظ الجائز *

محتمل المحلين نزد بلغا عبارتست از آنکه شاعر لفظی یا بییتی را چنان در ربط آورد که محل
وقف کلام و استیناف کلام تواند بود مثاله * شعر * ستون سنگ که گویند چونست * بگویم راست کوهی
بی ستون است * کذا في جامع الصنائع *

محتمل الضدين نزد بلغا توجیه را گویند و یجیی في فصل الهاء من باب الواو *
تحميل الواقع نزد بلغا عبارتست از آنکه وجود عینی را در وقوع حالی حملي لطیف پیدا کند
و سببی در بیان آورد که آن چیز را آن غرض پدید آمده است و آن حال ازین معنی حاصل شده مثاله در صفت
ستون سنگین * شعر * چونزدیک ستون شه بار آورد * ستون پیشش بیک پایستاده * کذا في جامع الصنائع *

و ثلاثية ناقصة دل فيها على النسبة الى موضوع غير معين كالمذكور فيها رابطة زمانية او التي محمولها كلمة او اسم مشتق و ههنا اثبات منها ان القضية التي محمولها كلمة او اسم مشتق ان كانت ثلاثية لم يستقم عددها في الثلاثية و ان كانت ثنائية لم تنحصر المراتب في الثلاث بل يكون هناك ثنائية دل فيها على النسبة فالصواب تثليث المراتب بالثلاثية التي ذكرت فيها الرابطة و الثلاثية التامة التي لم تذكر فيها و لم تدل فيها على النسبة و الثلاثية الزائدة التي دلت فيها على النسبة و ذلك لانه لا يمكن الدلالة على الحكم بدون الدلالة على النسبة بخلاف العكس فاذا دل على الحكم فقد دل على النسبة فبالقضية ثلاثية حينئذ اما اذا لم تدل على الحكم فربما لم تدل على النسبة ايضا فتكون ثنائية تامة و ربما تدل على النسبة فزيدت القضية دلالة على الثلاثية لكنها تاخرت عن مرتبتها اذ لم تتناول الاحد جزئي مفهوم الرابط و هو النسبة لا الحكم فهي ثنائية زائدة • وقال الامام القضية التي محمولها كلمة او اسم مشتق ثنائية في اللفظ ثلاثية بالطبع لان النسبة مدلول عليها تضمنا فذكرها يوجب التكرار وقد سبقت الاشارة الى دفعه • ثم اعلم ان من جعل روابط العرب الحركات الاعرابية و ما يجري مجراها يقول ان كان التركيب العربي من المعربات و ما يجري مجراها فبالقضية ثلاثية كزيد قائم و ان كان من المبنيات فهي ثنائية كقولنا هذا سيدي • الرابع باعتبار الموضوع فموضوع العملية ان كان جزئيا حقيقيا سميت مخصصة و شخصية لخصوص موضوعها و تشخصه موجبة كانت كقولنا زيد كاتب او سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب و ان كان كلياً فان لم يذكر فيها السور بل اهل بيان كمية الافراد سميت مهمله موجبة نحو الانسان حيوان او سالبة نحو الانسان ليس بحجر و ان ذكر فيها السور سميت محصورة و مسورة موجبة نحو كل انسان حيوان او سالبة نحو ليس كل حيوان انسانا • و اورد على الحصر انه لا يشتمل نحو الانسان نوع و اجيب بانها مندرجة تحت المخصصة لان كلية الموضوع انما يتصور لو حكم عليه باعتبار ما صدق عليه فالمراد ان الموضوع اما ان يحكم عليه باعتبار كليته اي صدقه على كثيرين اولا الثاني المخصصة و الاول المحصورة او المهمله • و فيه ان القول بالاندراج يبطل تنزيلهم المخصصات بمنزلة الكليات حتى يوردونها في كبرى الشكل الاول نحو هذا زيد و زيد انسان فهذا انسان و ذلك لانه يصدق زيد انسان و الانسان نوع مع كذب النتيجة و هي زيد نوع • و زاد البعض ترديد او قال ان لم يبين كمية الافراد اي كليتها و جزئيتها فان كان الحكم على ما صدق عليه الكلي فهي المهمله و ان كان الحكم على نفس الكلي من حيث هو عام نحو الانسان نوع فهي الطبيعية و يقرب منه ما قيل ان الحكم على المفهوم الكلي اما ان يكون حكما عليه من حيث يصدق على الجزئيات و هي الطبيعية او حكما على الجزئيات من حيث يصدق عليها الكلي و هي المحصورة او المهمله • و يرد عليه انه بقي قسم آخر و هو ان يكون الحكم على الكلي من حيث هو و ايضا تسمية تلك القضية طبيعية غير مناسبة لان الحكم ليس فيها على الطبيعة من حيث هي بل على المقيدة بقيد العموم • و منهم من قال ان موضوع القضية

دون الانسان و دون الامور العدمية نحو الانسان اعمى ان ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة
 بهوية الانسان و الا لكان مفهومه موجودا متأصلا * قيل اذا اريد مفهومه بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل
 ان المتغيرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة * وفيه انه لا يشتمل الحمل في
 القضايا الشخصية و الطبيعية الا ان يحمل الصدق بحيث يشتمل صدق الشيء لنفسه و ايضا الصدق هو
 الحمل فيلزم تعريف الشيء بنفسه الا ان يقال التعريف لفظي * وقيل الحمل اتحاد المفهومين المتغيرين
 بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا و هو لا يشتمل الحمل في القضايا الذهنية * وقيل الحمل اتصاف
 الموضوع بالمحمول و هو لا يشتمل حمل الذاتيات و الحق في معنى الحمل مامر سابقا *
الحامل عند اهل الهيئة هو الخارج لغير الشمس و يجيء في فصل الجيم من باب الخاء المعجمة *
الحامل الموقوف نزد شعراء عبارتست از آنکه در ترکیب معنی انگیزد که در یک بیت تمام
 نشود بضرورت در بیت دوم تمام کند پس سیاق ترکیب چنان آرد که بیت اول موقوف ماند و بیت
 دوم حامل گردد مثاله * شعر * هیچ دانی چرا است چرخ بگشت * هیچ دانی چرا زمین است بجا *
 او بقدر تودید کشت سرش * قدرتت این بدید ماند بجا *
الحامل الموقوف المتولد نزد شان آنست که حامل ناخوانده و نا نوشته معلوم گردد مثاله
 * شعر * در حسن ترا کسی نماند الا * خورشید که صبح بیرون آید تا * خدمت کند و پای تو بوسد اما *
 بینی تو بسوی او چو ما بند ما * همه مصراعها موقوف اند و حامل مصراع اخیر نا نوشته معلوم میگردد
 و ان بینی است کذا فی جامع الصنائع *
المحمول عند المنطقيين هو المحكوم به فی القضية الحملية دون الشرطية و فی الشرطية يسمى مقدما *
الحملی عند المنطقيين يطلق على قسم من القياس الاقتراني كما يجيء في فصل السين من
 باب القاف و على قسم من القضية مقابل للشرطية * و لكون الشرطية تنتهي بالتحليل الى الحمليتين سميت
 الحملية بسيطة ايضا و ابسط القضايا الحملية الموجبة كذا في شرح المطالع و تعريفها يذكر في لفظ القضية
 في فصل الياء من باب القاف * و لها اي للقضية الحملية تقسيمات الاول باعتبار الطرفين فان لم يكن
 حرف السلب جزء من احد طرفيها سميت محصلة و الا سميت معدولة * الثاني باعتبار الجهة فان
 كانت مشتملة على الجهة تسمى موجهة و الا تسمى مطلقة * الثالث باعتبار الرابطة فان ذكرت الرابطة
 تسمى ثلثية كقولنا زيد هو قائم و ان لم تذكر سميت ثنائية كقولنا زيد قائم * وليست حاجة محمول هو
 كلمة او اسم مشتق الى الرابط حاجة الاسم الجامد لما فيهما من الدلالة على النسبة الى موضوع ما مع
 ان الحاجة الى الرابط للدلالة على النسبة الى موضوع معين فاذن مراتب القضايا ثلث ثنائية لم يدل
 فيها على نسبة اصلا و ثلاثية تامة دل فيها على النسبة الى موضوع معين كالمذكور فيها رابطة غير زمانية

و العرضي متغايران بحسبهما * وربما يطلق حمل المواطة على مصداقه من حيث انه مصداق * فان قيل حمل الطبيعة على الفرد حمل بالذات لكونها ذاتية له و حمل الفرد عليها حمل بالعرض لكونه خارجا عنها مع ان كلا منهما يوجد بوجود واحد قلنا الاحكام تختلف باختلاف الجهات فذلك الوجود من حيث انه للفرد ينسب الى الطبيعة التي هي من ذاتياته فيقع حمل بالذات ومن حيث انه للطبيعة ينسب الى الفرد الذي هو من خواصها بالعرض فيقع حمل بالعرض * ثم حمل المواطة ينقسم الى قسمين الاول الحمل الاول وهو يفيد ان المحمول هو نفس عنوان حقيقة الموضوع واما سمي حملا اوليا لكونه اولي الصدق او الكذب ومن هذا القبيل حمل الشيء على نفسه وهو اما مع تغاير الطرفين بان يؤخذ احدهما مع حيثية و الآخر مع حيثية اخرى و اما بدون التغاير بينهما بان يتكرر الالتفات الى شيء واحد ذاتا و اعتبارا و الاول صحيح غير مفيد و الثاني غير صحيح غير مفيد ضرورة انه لا تعقل النسبة الا بين الشيئين ولا يمكن ان يتعلق بشيء واحد التفتان من نفس واحدة في زمان واحد * لا يقال فحينئذ حمل الشيء على نفسه لا يكون حملا بالذات لان مصداق الحمل على ذلك التقدير فيه ليس نفس الموضوع فقط بل مع ان حمل الانسان على نفسه حمل بالذات لانا نقول طبيعة الحمل تستدعي تغايرا بين الموضوع و المحمول وما ذكروا ان نفس الموضوع ان كان كافيا في تحقق الحمل فحمل بالذات و الا فحمل بالعرض فهو بعد ذلك التغاير فحمل الشيء على نفسه حمل بالذات لان بعد ذلك التغاير لا يحتاج الى غيره و الحق ان التغاير في مفهوم الحمل و هو هو الثاني الحمل الشائع المتعارف و هو يفيد ان يكون الموضوع من افراد المحمول او ما هو فرد لا حد هما فرد آخر و انما يسمى بالمتعارف لتعارفه و شيوعه استعمالا و هو ينقسم الى حمل بالذات و هو حمل الذاتيات و الى حمل بالعرض و هو حمل العرضيات * وربما يطلق الحمل المتعارف في المنطق على الحمل المتحقق في المحصورات انتهى * ثم انه ذكر في تلك الحاشية في مبحث عينية الوجود و غيريته ان الحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي و الحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل خارجا عنها و هو اما ان تكون ذات الموضوع مع حيثية مأخوذة فيها كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا و اما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ المحمول كما في حمل الاوصاف العينية و اما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين لها و مقابلة بينهما كما في حمل الاضافيات و اما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد بعدم صاحبته لها كما في حمل العدميات فمصداق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع من حيث هي و على تقدير الغيرية ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه عقلية كحيثية استناده الى الجاعل انتهى * اعلم ان الحمل فسر البعض بالتغاير في المفهوم و الاتحاد في الهوية و هذا انما يصح في الذاتيات دون العرضيات مثل الانسان ابيض لان الهوية الماهية الجزئية و لا شك ان الابيض معتبر في هوية البياض

فيقال الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة وحمل الاشتقاق ان لا يكون محمولا عليه بالحقيقة بل ينسب اليه كالبياض بالنسبة الى الانسان فلا يقال الانسان بياض بل ذو بياض او ابيض وحينئذ يكون محمولا عليه بالمواطاة * ومنهم من يسمي الاول حمل تركيب والثاني حمل اشتقاق والواسطة على الاول كلمة ذو وعلى الثاني الاشتقاق لاشتماله على معنى كلمة ذو وزيد يمشي او مشى بمعنى زيد ذو مشي في الحال او الاستقبال او الماضي وكذا مشى زيد و يمشي زيد فان الحمل انما يظهر بذلك التاويل * وربما يفسر حمل المواطاة بحمل هو هو والاشتقاق بحمل هو ذا * وهو وقال الامام في الملخص حمل الموصوف على الصفة كقولنا المتحرك جسم يسمى حمل المواطاة وحمل الصفة على الموصوف كقولنا الجسم متحرك يسمى حمل الاشتقاق ولا فائدة في هذا الاصطلاح ولذا كان المتعارف هو الاصطلاح على المعنى الاول السابق على كلام الامام فان مرجع التفسير الثلاثة الى شئ واحد عند التحقيق هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية وصاحب السلم في المحصورات وصاحب شرح المطالع والسيد السند في حاشية شرح المطالع في مبحث الكليات * اعلم ان اطلاق الحمل على حمل المواطاة وحمل الاشتقاق على هذا بالاشتراك المعنوي والاشبه ان اطلاقه عليهما بالاشتراك اللفظي هكذا ذكر صاحب السلم و ظاهر كلام مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف يدل على الاشتراك اللفظي حيث قال في المقصد العاشر من مرصد الماهية ان الحمل يطلق على ثلاثة معان الاول الحمل اللغوي وهو الحكم بثبوت الشئ لشيئ وانتفائه عنه وحقيقته الازعان والقبول والثاني الحمل الاشتقائي ويقال له الحمل بوجود في وتوسط ذوو حقيقته الحلول بمعنى الاختصاص الناعت وهو ليس مختصا بمبادئ المشتقات بل يجري في المشتقات ايضا فان العرض اعم من العرضي كما تقرر * فان قلت المال محمول على صاحبه بتوسط ذو مع انه ليس حالا فيه قلت المحمول في الحقيقة هو اضافة بين المال والمالك والثالث حمل المواطاة ويقال له الحمل بقول على وحقيقته الهو هو فلا محالة يستدعي وحدة باعتبار و كثرة باعتبار آخر سواء كانت الوحدة بالذات او بالعرض وسواء كانت جهة الوحدة الوجود او غيره فانه يجري في الهو هو جميع اقسام الوحدة المفارقة للكثرة و جميع جهاتها لكن المتعارف خص جهة الوحدة بالوجود سواء كان وجودا بالذات كما في حمل الحيوان على الانسان وحمل الضاحك عليه او وجودا بالعرض كما في حمل الضاحك على الكاتب وحمل اللاكاتب على الاعمى وسواء كان وجودا خارجيا كما في القضايا الخارجية او وجودا ذهنيا كما في القضايا الذهنية او مطلق الوجود كما في القضايا الحقيقية فحمل المواطاة يرجع الى اتحاد المتغايرين في نحو من انحاء الوجود بحسب نحو آخر به سواء كان اتحادا بالذات كما في حمل الذاتيات او بالعرض كما في حمل العرضيات فان الذات والذاتي متحدان بحسب الحقيقة والوجود والمعرض

ميكردم • ز جهل سرزنش اهل حال ميكردم • ازین بيت اسم عماد بر ميخيزد يعني چون از روي لفظ عربده عين گرفته بالفظ ما و با حرف دال كه از لفظ جدال بعد انداختن سر او كه حرف جيم است تركيب كنند عماد حاصل شود •

المحمل على صيغة اسم الفاعل من التحليل عند الاطباء دواء يهيى المادة للتبخير فتتبخر كالجند بيدستر • و المحلل للرياح دواء يرقق الريح لتندفع كذا فى الموجز في فن الادوية •

الانحلال عند المنطقيين هو التحليل كما عرفت • و انحلال الفرد عند الاطباء تفرق اتصال يحدث الاعضاء المتشابهة و يظهر من القانون انه مرادف لتفرق الاتصال سواء كان فى الاعضاء المتشابهة او الآلية كذا في حدود الامراض •

الحمل بفتح الحاء و الميم فى اللغة برؤ فرتا يكسال و قيل تا كمترا زنه ماه كذا في بحر الجواهر • وعند اهل الهيئة اسم برج من البروج الربيعية و اول الحمل نقطة في اوله مسماة بنقطة الاعتدال الربيعي • ومعنى اول الحمل من المائل و اول الحمل من معدل المسير مذكور في لفظ الوسط في فصل الطاء من باب الواو •

الحمل بالفتح و السكون في عرف العلماء هو اتحاد المتغايرين ذهنا في الخارج فقولهم ذهنا تمييز من النسبة فى المتغايرين و قولهم فى الخارج ظرف الاتحاد ومعناه ان الحمل اتحاد المتغايرين ذهنا اي فى الوجود الظلي الذي هو العلم فى الخارج اي فى الوجود الذهني الذي يتغايران فيه سواء كان ذلك الخارج و جودا خارجيا محققا او مقدرا او كان وجودا ذهنيا اصليا محققا او مقدرا فالاول كالحيوان و الناطق المتحددين في ضمن وجود زيد و الثاني كجنس العنقاء و فصله المتحددين في ضمن وجود فردة المقدور و الثالث كوجود جنس العلم و فصله في ضمن فرد منه كالعلم بالانسان و الرابع كشريك الباري ممتنع فانهما متحدان بالوجود الذهني المقدور ثم ذلك الاتحاد اعم من ان يكون بالذات كما فى الذاتيات او بالعرض كما فى العرضيات و العدميات • فالحاصل ان الحمل اتحاد المتغايرين مفهوم ما اي وجود اظليا فى الوجود المتأمل المحقق او المفروض و لاشك ان المتأمل فى الوجود هو الاشخاص فتعين للموضوعية و المفهومات للكمالية و هذا امر خارج عن مفهوم الحمل • و بعبارة اخرى الحمل اتحاد المتغايرين في نحو من التعقل بحسب نحو آخر من الوجود اتحادا بالذات او بالعرض و هو اما يعنى به ان الموضوع بعينه المحمول فيسمى الحمل الاول و قد يكون نظريا ايضا او يقتصر فيه على مجرد الاتحاد فى الوجود فيسمى الحمل الشائع المتعارف و هو المعتبر فى العلوم • و قد يقسم بان نسبة المحمول الى الموضوع اما بواسطة ذو اوله او في فهو الحمل بالاشتقاق او بلا واسطة و هو الحمل بالمواطاة • بالجملة حمل المواطاة ان يكون الشيء محمولا على الموضوع بالحقيقة اي بلا واسطة كقولنا الانسان حيوان • و فسر الشيخ الموضوع بالحقيقة بما يعطى موضوعه اسمه وحدة كالحیوان فانه يعطى للانسان اسمه فيقال الانسان حيوان و يعطيه حدة

بالحلول ما ذكرنا فقد كفروا ان اراد شيئا آخر فلا بد من تصويره اولا حتى نتكلم عليه بالنفي و الاثبات هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحاشيته للچليبي وغيرهما *

الحال بتشد اللام قد علم تعريفه مما سبق و هو عند الحكماء منحصر في الصورة و العرض في شرح حكمة العين ان كان المحل غنيا عن الحال فيه مطلقا اي من جميع الوجوه يسمى موضوعا و الحال فيه يسمى عرضا و ان كان له اي للمحل حاجة الى الحال بوجه يسمى هيولى و الحال فيه يسمى صورة * فالموضوع و الهيولى يشتركان اشتراك اخص تحت اعم و هو المحل و يفترقان بان الموضوع محل مستغن في قوامه عما يحل فيه و الهيولى محل لا يستغني في قوامه عما يحل فيه و العرض و الصورة تشتركان اشتراك اخص تحت اعم ايضا و هو الحال و يفترقان بان العرض حال يستغني عنه المحل و يقوم دونه و الصورة حال لا يستغني عنه المحل و لا يقوم دونه انتهى *

المحل هو ظرف من الحلول و قد عرفت معناه و هو عند الحكماء منصرف في الهيولى و الموضوع * و المحل عند الكوفييين من النحاة اسم للمفعول فيه كما يجيء في محله * محس الخبر عند الاصوليين هو الحادثة التي ورد فيها ذلك الخبر كذا في التوضيح في ركن السنة *

الحلولية فرقة من المتصوفة المبطله گویند نظر بر روی امردان و زنان مباح است و در انحال رقص و سماع کنند و گویند که این صفاتی است از صفات خدای تعالی که بما فرود آمده و مباح و حلال است و این کفر محض است * و جمعی از ایشان مجلسها سازند و در نظر خلق بلباس درویشان آراسته آه واده و ناله و فریاد و گریه و اظهار سوز و شق گریبان و آستین و زدن دستار بر زمین و مانند آن خود را بخلق نمایند و این همه بدعت و ضلالت است کذا في توضیح المذاهب *

التحليل عند الاطباء هو استفراغ غير محسوس و يقال له التحليل ايضا كذا في بحر الجواهر * و يطلق التحليل ايضا على البخران الذي يكون في مدة طويلة الى الصحة كما مرفى الباء الموحدة من باب الراء المهملة *

التحليل عند الاطباء هو التحلل * و عند المحاسبين هو العكس و يجيء في فصل السين من باب العين المهملتين * و عند المنطقيين و يسمى بالانحلال ايضا عبارة عن حذف ما يدل على العلاقة بين طرفي القضية من النسبة الحكيمة اي حذف اداة تدل على الربط بين الطرفين سواء كان ربطا حمليا او شرطيا و يجيء في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف * و قد يطلق التحليل عدهم على معنيين آخرين سبق ذكرهما في المقدمة في بيان الرؤس الثمانية في الانحاء التعليمية * و عند اهل التعمية اسم لعمل من الاعمال التسهيلية مولوي جامي در رساله مولفه خود ميفرمايد تحليل عبارتست از آنکه باعتبار معني شعري مفرد باشد و باعتبار معني معنائي مرکب از دو چیز يا بيشتري مثاله * شعر * زرروي عربده تاما جدال

للمنعوت كالبياض فانه بذاته وصف للجسم بخلاف المال فانه ليس بذاته صفة للمالك بل الصفة انما هو التملك الذي هو اضافة بين المال و المالك و المال بواسطه تلك الاضافة نعت له وكذا حال الجسم و الكوكب مع المكان و الفلك و كذا الموضوع و الهيولى مع العرض و الصورة * و محصله ان هذا الاختصاص امر بديهي لا يتحقق الا فيما له حصول في الآخر على وجه لا يكون للنعت جزء يتميز عن المنعوت في الوضع اذا كان من المحسوسات * و اجيب ايضا باختيار الشق الثاني او الثالث والمراد من التعلق الخاص ما هو على وجه الافتقار بان يكون احدهما مفتقرا الى الآخر * و فيه ان الهيولى بالنسبة الى الصورة و العلة بالنسبة الى المعلول يصدق عليه الاختصاص بالاشتقاق على وجه الافتقار * و يمكن الجواب ايضا باختيار الثاني او الثالث و يجعل التمثيل و هو قوله كالتعلق بين البياض و الجسم الخ من تنمة التعريف و لا يخفى ان تعلق المال بالمالك و الجسم بالمكان و الكوكب بالفلك و الهيولى بالنسبة الى الصور و غيرها و امثالها مما لم يذكر ليس كتعلق البياض بالجسم * و الثاني ان تفسير الاختصاص الناعت بالتعلق الخاص تعريف للاختصاص بالخاص فيلزم تعريف الشيء بنفسه * و الثالث ان تفسيره بقوله بحيث يصير احد المتعلقين نعتا الخ تعريف للنعت بالنعت و الجواب عنهما ان هذا التفسير تنبيه لاتعريف و يظهر من هذا التنبيه الجواب عن جميع ما فيه * و الرابع انه يصدق على اختصاص الصفات الاعتبارية كالوجوب و الامكان و الحدوث و غير ذلك و يلزم منه ان يكون هذه الصفات حالة وليس كذلك لانهم حصروا الحال في الصورة و العرض و الجواب ان المراد الاختصاص الناعت بالمنعوت الحقيقية او نقول ان هذا ليس بتفسير بل تنبيه كما عرفت كذا ذكر العلمي * و قال بعض المتكلمين الحلول هو الحصول على سبيل التبعية * قال جمهور المتكلمين ان الله تعالى لا يحل في غيره لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية و انه ينفي الوجوب الذاتي * ان قيل يجوز ان يكون الحلول بمعنى الاختصاص الناعت كما في الصفات و كونه منافيا للوجوب ممنوع و الا لم يقع التردد في الصفات قيل لا يراد بالتبعية في التحيز حتى يرد ان الحلول بمعنى الاختصاص الناعت بل اريد ان الحال تابع للمحل في الجملة و ذلك ضروري و مناف للوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء المطلق و الاستدلال على انتفاء الوجوب الذاتي في الصفات بغير هذا لا يقدر فيما ذكرنا ان تعدد العلل لا ينفيه و كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات و انما هو من خواص الاجسام و الجواهر * اعلم ان المخالف في هذا الاصل طوائف ثلث الاولى الذنارية قالوا حل الباري تعالى في عيسى عليه السلام قالوا لا يمتنع ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين فاكملهم العترة الطاهرة و لم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم و هذه ضلالة بيينة و الثانية النصرية و الاسحاقية من غلاة الشيعة و الثالثة قال بعض المتصوفة يحل الله تعالى في العارفين فان اراد

حلول الاعراض في الاجسام او تقديرا كحلول العلوم في المجردات * والمراد بالحصول ما لا يكون بطريق الاتحاد بل بطريق الانتقار فلا يصدق على الاطراف المتداخلة ولا على حصول الجسم في المكان اذ لا يفتقر الجسم الى المكان و الا يلزم تقدم المكان عليه هذا خلف كذا ذكر العلمي * فعلى هذا ايضا رجع معنى التعريف الى التحقيق المذكور * قيل لا يبعد ان يكون مقصود هذا القائل تحقيق التعريف الاول بان المراد بالاختصاص الحصول ومن الاشارة ما يعم التحقيقية والتقديرية وعلى هذا لا يكون تعريفا آخر للحلول بل تفسيراً لقيود التعريف الاول على وجه تندفع عنه الانظار * قيل هذا في غاية البعد فان هذا التعريف ذكره ولد السيد السند ولم يذكر تعريفاً آخر حتى يكون المقصود من هذا تفسيراً وايضا تعدد التعريف يتحقق بتفاوت القيود واختلافها فلا وجه لاثبات التفاوت ونفي التعدد وكونه تعريفاً آخر * وقيل حلول شئ في شئ ان يكون مختصاً به سارياً فيه * والمراد بالاختصاص كون الاشارة الى احد هما عين الاشارة الى الآخر تحقيقاً او تقديراً دائماً والمراد بالسرية الذاتية لا بالواسطة لانها المتبادر فلا يرد ان التعريف يصدق على حلول الماء في الورد والذاري في الجمرة لان الماء والورد لا نسلم اتحادهما في الاشارة بالمعنى المذكور بالنسبة الى الورد والجمرة وكذا لا يرد انه يصدق على كل واحد من الاعراض الحالة في محل واحد بالنسبة الى العرض الآخر وعلى العرض الحال في عرض آخر بالنسبة الى محل ذلك العرض ان لا نسلم سرية احدهما في الآخر بالذات بل بواسطة المحل * ويمكن ان يقال ايضا انا نلتزم ذلك ونقول انه حلول ايضا ولا استحالة فيه لكون احدهما بالواسطة * ثم انه بقي ههنا انه يخرج من التعريف حلول الاعراض الغير السارية كحلول الاطراف في محالها وحصول الباصرة في العين والشامة في الخيشوم والسامعة في الصماخ ونحو ذلك واجيب بان هذا التعريف للحلول السرياني لا مطلق الحلول * وقيل الحلول هو الاختصاص الناعت اي التعلق الخاص الذي به يصير احد المتعلقين نعتاً للآخر والآخر منعوتاً به والاول اعنى الناعت يسمى حالاً والثاني اعنى المنعوت يسمى محلاً كالتعلق بين البياض والجسم المقتضي لكون البياض نعتاً وكون الجسم منعوتاً به بان يقال جسم ابيض وهذا هو المرضي عند المتأخرين ومنهم الشارح الجديد للتجريد * واراد عليه من وجوه الاول انه ان اريد بالاختصاص الناعت ما يصح حمل النعت على المنعوت بالمواطأة فلا يصدق على حلول اصلاً اذ لا تحمل الصورة على الهيولى ولا العرض كالبياض على الجسم وان اريد به ما يصح حمله عليه بالاشتقاق او الاعم فيلزم ان يكون المال حالاً في المالك وبالعكس وكذا حال الجسم مع المكان والكوكب مع الفلك بل يكون الموضوع والهيولى حالاً في العرض والصورة اذ يصح ان يقال المالك ذو مال وبالعكس والجسم والكوكب ذو مكان وذو فلك وبالعكس والعرض والهيولى ذو موضوع وذو صورة واجاب عنه السيد السند بما حاصله اختيار الثاني والثالث من التردد والمراد ان يكون النعت بذاته نعتاً

كترك النكاح من نساء بلدكم خوفاً عن ان يكون له فيها محرم بنسب او رضاع او مصاهرة وترك استعمال ماء لجواز عروض النجاسة الى غير ذلك مما يشتبه بهذا بان يكون سبب التحريم فيه مجرد توهم ليس من الورع * قال القرطبي الورع في مثل هذا وسوسة شيطانية اذ ليس فيه من معنى الشبهة شيء وسبب الوقوع في ذلك عدم العلم بالمقاصد الشرعية انتهى * ويجيء ما يتعلق بهذا في لفظ الشبهة والورع *

الحلول

بضمتين اختلف العلماء في تعريفه فقل هو اختصاص شيء بشيء بحيث تكون الإشارة الى احدهما عين الإشارة الى الآخر * واعترض عليه بانه ان اريد بالإشارة العقلية فلا اتحاد اصلاً فان العقل يميز بين الإشارتين و ان اريد بها الحسية فلا يصدق التعريف على حلول الاعراض في المجردات لعدم الإشارة الحسية اليها ولا على حلول الاطراف في محالها كحلول النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم لان الإشارة الى الطرف غير الإشارة الى ذى الطرف ولو سلم فيلزم منه ان يكون الاطراف المتداخلة حالا بعضها في بعض وليس كذلك وايضا يصدق التعريف على حصول الجسم في المكان ونحوه كحصول الشخص في اللباس مع انه ليس بحلول اصطلاحاً * واجيب بان بناء التعريف على رأي المتقدمين المجوزين للتعريف بالاعم والاخص و بان المراد بكون الإشارة الى احدهما عين الإشارة الى الآخر ان لا يتحقق الإشارة الى احدهما الا وان يتحقق الإشارة الى الآخر بالذات او بالتبع اي لا يمكن عند العقل تباينهما في الإشارة و بان يراد بالإشارة اعم من العقلية والحسية ولا شك ان الإشارة العقلية الى المجردات قصداً وبالذات هي الإشارة الى ما قام بها بالتبع وبالعكس * والإشارة الحسية الى ذوى الاطراف قصداً وبالذات هي الإشارة الى الاطراف بالتبع وبالعكس * والاطراف المتداخلة خارجة عن التعريف اذا التداخل يقتضي الاتحاد والحلول يقتضي المغايرة اذا المختص غير المختص به و ان كانا متحدين إشارة وكذا الحال في حصول الجسم في المكان والشخص في اللباس لانه يجوز تحقق الإشارة الى الجسم والشخص بدون الإشارة الى المكان واللباس لبالذات ولا بالتبع كذا ذكر العلمي * ان قلت الحال عند الحكماء منحصر في الصورة والعرض مع ان التعريف يصدق على حصول الماء في الورد والذاري في الجمرة اقول المراد باتحاد الإشارة هو الاتحاد الدائمي لانه الفرد الكامل فلا بد من ان يكون الحال والمحل بحيث لا يكون لكل منهما وجود منفرد اصلاً ومثل هذا لا يتصور الا في الصورة والهيولى والعرض والموضوع فرجع حاصل التعريف الى ما اختاره صاحب الصدري حيث قال معنى حلول شيء في شيء على ما ادى اليه نظري وهو ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء وهذا اجود ما قيل في تعريفه حيث لا يرد شيء مما يرد على غيره انتهى * وقد ذكر العلمي ههنا اعتراضات آخر لا يرد شيء منها على هذا التحقيق * وقيل معنى حلول شيء في شيء هو ان يكون حاصله فيه بحيث تتحد الإشارة اليهما تحقيقاً كما في

تقابلها على جهة واحدة في الترجيح فان هذا كلام متناقض بل المراد التعارض بحيث يتخيل الناظر في ابتداء نظره فاذا حقق فكرة رجم * والمشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس لتعارض الأدلة واما العلماء فيعرفون حكمها بنص او اجماع او قياس او استصحاب ونحوها فاذا تردد شيء بين الحل والحرم ولم يكن فيه نص ولا اجماع اجتهد المجتهد فيه واخذ باحدهما بالدليل الشرعي فيصير حلالا او حراما وقد يكون دليله غير خال عن الاحتمال فيكون الورع تركه وما لم يظهر لمجتهد فيه شيء فهو باق على اشتباهه بالنسبة الى العلماء وغيرهم كشيء وجد في بيته ولم يدر هل هو له او لغيره وحينئذ اختلفوا فيما يأخذ به فقليل بحله والورع تركه وقيل بحرمته لانه يقع في الحرام وقيل لا يقال فيه واحد منهما قال القرطبي والصواب الاول * قال المصنف اي النووي الظاهر ان هذا الخلاف مخرج على الخلاف في الاشياء قبل ورود الشرع وفيه اربعة مذاهب الاول وهو الاصح انه لا يحكم بتحليل ولا تحريم ولا اباحة ولا غيرها لان التكليف عند اهل الحق لا يثبت الا بالشرع * والثاني ان الحكم الحل والاباحة * قال القرطبي دليل الحل ان الشرع اخرجها من قسم الحرام و اشار الى ان الورع تركها بقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك * ومن عبرانها حلال يتورع عنها اراد بالحلال مطلق الجائز الشامل للمكروه بدليل قوله يتورع عنها لا المباح المستوى الطرفين لانه لا يتصور فيه ورع مادام مستويين بخلاف ما اذا ترجح احدهما فان كان الراجح الترك كره او الفعل ندب * والثالث المنع * والرابع التوقف ولقد اطنب ابن حجر ههنا الكلام وذكر اقسام المشتبهات متصلا فمن اراد فليرجع الى شرحه المذكور * وقال العيني في شرح البخاري في كتاب العلم في شرح هذا الحديث بعد ذكر اكثر الاقوال المذكورة فحصل لنا مما تقدم ذكره ان في المتشابهات المذكورة في الحديث التي ينبغي اجتنبها اقوالا احدها انها التي تعارضت فيها الأدلة فاشتبهت فمثل هذا يجب فيه الوقف الى الترجيح لان الاقدام على احد الامرين من غير رجحان الحكم بغير دليل محرم * وثانيها انها المكروهات وهو قول الخطابي والماذري وغيرهما ويدخل فيه مواضع اختلاف العلماء * وثالثها انها المباحات وقال بعضهم هي حلال يتورع عنها وقدره القرطبي واختار القول الثاني * فان قيل هذا يودي الى رفع معلوم من الشرع وهوان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء بعدواكثر اصحابه عايهم السلام كانوا يزهدون في التمتع في المآكل وغيره * قلت ذلك محمول على موجب شرعي اقتضى ترجيح الترك على الفعل فلم يزهدوا في مباح لان حقيقته التساوي بل في امر مكروه ولكن المكروه تارة يكرهه الشرع من حيث هو وتارة يكرهه لانه يودي اليه كالقبلة للصائم فانها مكروهة لما يخاف منها من افساد الصوم * وقد اختلف اصحاب الشافعي رحمه الله في ترك الطيب وترك لبس الناعم فقليل ليس بطاعة وقيل انه طاعة وقال ابن الصباغ يختلف ذلك باختلاف احوال الناس وتفرغهم للعبادة واشتغالهم بالضيق والسعة * وقال الرافعي من اصحابنا هو الصواب واما ما يخرج الى باب الوسوسة من تجويز الامر البعيد فهذا ليس من الشبهات المطلوب اجتنبها

و حرف السلب و ان كان موجودا فيها الا انه ليس جزءا من طرفيها و يجيء ما يتعلق بهذا في لفظ السلب و لفظ المعدولة *

الحل بالفتح و التشديد ضد العقد فلذلك يكون ترقيق القوام خلا * و الاطباء خصوا ذلك بالترقيق الذي يلزمه فناء المادة كالسمسم و دهنه كذا في بحر الجواهر * وفي اصطلاح البلغاء عبارة عن ان ينثر نظم و عكسه العقد اي ان ينظم نثر مثال الحل قول بعض المغاربة فانه لما قبحت فعلاته و حنظلت نخلاته لم يزل سوء الظن يقتاده و يصدق توهمه الذي يعتاده اي قول بعض اهل المغرب لما قبحت اعماله و صارت ثمار نخلاته كالحنظل في المرارة ما زال سوء ظنه يقوده الى تخيلات فاسدة و توهمات باطلة و يصدق اوهامه التي صارت عادة له فهذا النثر حل شعر ابى الطيب * شعر * اذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه * و صدق ما يعتاده من توهم * و مثال العقد شعر العتاهية * شعر * ما بال من اوله نطفة * و جيفة آخرة يفخر * فهذا الشعر عقد قول علي رضي الله تعالى عنه ما لا بن آدم و الفخر و انما اوله نطفة و آخرة جيفة * كذا في المطول في الخاتمة *

الحلال بالفتح هو في الشرع ما اباحه الكتاب و السنة بسبب جائز مباح * وفي الطريقة ما لا بد فيه من العلم ولا يكون فيه شبهة كاكل هدايا الملوك و السلاطين تا آنكه يبين نداند كه حرام است بعضي علماي شريعت جائز و حلال دارند و علماي طريقت ممنوع پندارند تا آنكه بيقين داند كه حلال است كذا في مجمع السلوك * وفي خلاصة السلوك الحلال هو الذي قد انقطع عنه حق الغير و قال سهل ما لا تعصى الله فيه قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم من اكل الحلال اربعين يوما نور الله قلبه و تجري يذابيح الحكمة من قلبه انتهى * قال ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس الحلال ضد الحرام لغة و شرعا و الحلال البين اي الظاهر هو ما نص الله تعالى و رسوله او اجمع المسلمون على تحليله بعينه او جنسه و منه ايضا ما لم يعلم فيه منع على اسهل القولين و الحرام البين ما نص او اجمع على تحريمه بعينه او جنسه او على ان فيه حدا او تعزيرا او وعيدا و المشتبه ما ليس بواضح * الحل و الحرمة مما تنازعته الادلة و تجاذبته المعاني و الاسباب فبعضها يعضده دليل الحرام و بعضها يعضده دليل الحلال * و من ثم فسر احمد و اسحق و غيرهما المشتبه بما اختلف في حل اكله كالخيل او شربه كالنبيذ او لبسه كجلود السباع او كسبه كبيع العينة * و فسر احمد مرة باختلاط الحلال و الحرام و حكم هذا انه يخرج قدر الحرام و يأكل الحلال عند كثيرين من العلماء سواء قل الحرام ام كثر * و من المشتبه معاملة من في ماله حرام فالورع تركه مطلقا و ان جازت و قيل و اعتمده الغزالي ان كان اكثر ماله الحرام حرمت معاملته * ثم الحصر في الثلاثة صحيح لانه ان نص او اجمع على الفعل فالحلال او على المنع جازما فالحرام او سكوت عنه او تعارض فيه نصان و لم يعلم المتأخر منهما فالمشبهة * و ليس المراد بتعارضها

واهل العمل يسمون مجموع حركة الممثل وفضل حركة الحامل على المدير في عطارده بالوسط فانهم لما سمو فضل حركة الحامل على حركة المدير في عطارده بحركة المركز سموا مجموع حركة الممثل والفضل المذكور بحركة الوسط * واما الوسط في القمر فهو فضل حركة المركز على مجموع حركتي الجوزهر والمائل و تسمى حركة مركز القمر في الطول ايضا وقد يسمى جميع الحركات المستوية وسطا * وحركة الاختلاف وهي حركة تدوير كل كوكب سميت بها لان تقويم الكوكب يختلف بها فتارة تزداد تلك الحركة على الوسط وتارة تنقص منه ليحصل التقويم وتسمى ايضا حركة خاصة الكوكب لان مركزه يتحرك بها بلا واسطة وهذه الحركة ليست من الشرقية والغربية لان حركات اعالي التدوير لا محالة مخالفة في الجهة لحركات اسفلها لكونها غير شاملة للارض فان كانت حركة اعالي التدوير الى التوالي اي من المغرب الى المشرق كانت حركة الاسفل الى خلافه وانكأنت بالعكس فبالعكس هذا كله مما يستفاد مما ذكره الفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه في علم الهيئة والسيد السند في شرح الملخص *

الحكمة بالكسر كل ما يحك كالجرب ونحوه * وحكة الانف هو ان يجد الانسان في انفه عند استنشاق الهواء البارد حرقة لذاعة تبلغ الى دماغه و تدمع منها عيناه وربما وجدها من غير استنشاق الهواء البارد كذا في بحر الجواهر * وفي الاقسرائي وشرح القانونجة الفرق بين الحكمة والجرب ان الجرب بثور صغار بعضها وكبار بعضها مختلفة في الرطوبة واليبوسة والتقيح وغيرها مع حكة شديدة والحكة لا بشر معها * **المحكك** هو دواء يجذب خلطا لذاعا حارا كذا في الموجز * وفي بحر الجواهر المحكك هو الذي يبلغ من حدته وتسخينه الى ان يجذب الى المسام اخلاطا لذاعة ولا يبلغ التقريح كالكيكج *

فصل اللام * الحاصل اسم فاعل من الحصول وفي اصطلاح المحاسبين يطلق على ما يحصل بعمل من الاعمال الحسابية من التنصيف والتضعيف والجمع والتفريق والضرب * وحاصل الضرب يسمى بالمضروب ايضا وما حصل من القسمة يسمى بالخارج من القسمة *

التحصيل في اللغة الجمع وفي العرف العام جمع العلم مطلقا كذا في جامع الرموز ويؤيده ما في البرجندي من ان التحصيل عام في تحصيل كل شيء لكنه غلب استعماله في تحصيل العلوم * وعند اهل التعمية عبارة عن تحصيل حروف الاسم ويجيء في لفظ المعنى في فصل الياء من باب العين المهمة * وعند المنطقيين عبارة عن جعل القضية محصلة بفتح الصاد المشددة وهي عندهم قضية حملية يكون كل من موضوعها ومحمولها وجوديا بان يكون السلب خارجا من مفهوم الموضوع والمحمول جميعا سواء كانت موجبة كقولنا زيد كاتب او سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب سميت بها لكون كل واحد من الطرفين فيها وجوديا محصلا * وربما يخصص اسم المحصلة بالموجبة وتسمى السالبة بسيطة لان البسيط ما لا جزء له

حول مركز العالم سميت بها لأنها أول ما يعرف من الحركات السماوية بلا اقامة دليل وتسمى بحركة الكل ايضا اذ الفلك الاعظم يسمى ايضا بفلك الكل لان باقي الاجرام في جوفه وتسمى ايضا بالحركة اليومية لان دورة الفلك الاعظم تتم في قريب من يوم بليلته على اصطلاح الحساب وتسمى ايضا بالحركة السريعة لان هذه الحركة اسرع الحركات * الثانية حركة مدير عطارد حول مركزه وتسمى حركة الاوج اذ في المدير الاوج الثاني لعطارد فيتحرك هذا الاوج بحركة المدير ضرورة * الثالثة حركة جوزهر القمر حول مركزه وتسمى بحركة الرأس و الذنب لتحركهما بهذه الحركة * الرابعة حركة مائل القمر حول مركزه وتسمى حركة اوج القمر لتحركه بحركته ولما كان الاوج كما يتحرك بهذه الحركة كذلك يتحرك بحركة الجوزهر ايضا و يسمى البعض مجموع حركتي الجوزهر والمائل بحركة الاوج صرح به العلامة في النهاية * والحركة الغربية كحركة فلك الثوابت وهي الحركة من المغرب الى المشرق وتسمى ايضا بالحركة الى التوالي لأنها على توالي البروج و البعض يسميها شرقية ايضا لكونها الى جهة الشرق وتسمى ايضا بالحركة البطيئة لأنها ابطأ من الحركة الاولى و بالحركة الثانية لأنها لا تعرف اولا بلا اقامة دليل * وحركات السبعة السيارة ايضا تسمى بالحركة الثانية و البطيئة و الى التوالي و الغربية او الشرقية فمن الحركات الغربية حركة فلك الثوابت و منها حركات الممثلة سوى ممثل القمر حول مراكزها وتسمى حركات الاوجات و الجوزهرات و حركات العقدة و منها حركات الافلاك الخارجة المراكز حول مراكزها * و حركة خارج مركز كل كوكب يسمى بحركة مركز ذلك الكوكب اصطلاحا ولا تسمى حركة مركز التدوير كما زعم البعض و انكانت يطلق عليها بحسب اللغة * و حركة مركز القمر تسمى بالبعد المضعف ايضا * اعلم ان خارج مركز ما سوى الشمس يسمى حاملا فحركة حامل كل كوكب كما تسمى بحركة المركز كذلك تسمى بحركة العرض لان عرض مركز التدوير انما حصل بها فلهذه الحركة دخل في عرض الكوكب وهي اي حركة العرض هي حركة الطول بعينها اذا اضيفت وقيست الى فلك البروج * اعلم ان مركز التدوير اذا سارقوسا من منطقة الحامل في زمان مثلا تحدث زاوية عند مركز معدل المسير و يعتبر مقدارها من منطقة معدل المسير وبهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل الوسطى و تحدث ايضا زاوية عند مركز العالم و يعتبر مقدارها من منطقة البروج و بهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل * و اذا اضيفت الى حركة المركز المعدل حركة الاوج حصل الوسط المعدل فاذا زيد التعديل الثاني على الوسط المعدل او نقص منه يحصل التقويم المسمى بالطول وهذا في المتحيرة و يعلم من ذلك الحال في النيرين فلهذا سميت بهذه الحركة المضافة الى فلك البروج بحركة الطول * و معنى الاضافة الى فلك البروج ان تعتبر هذه الحركة بالنسبة الى مركز فلك البروج الذي هو مركز العالم * اعلم ان مجموع حركة الخارج و الممثل في الشمس و المتحيرة تسمى حركة الوسط وقد تسمى حركة المركز فقط بحركة الوسط

فى المبصرات وهى فوق الحركة فى اللون وهذا الى ان ينتهى الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية * وتضاد الحركتين ليس لتضاد المحرك والزمان وما فيه بل لتضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالتسود والتبييض او بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأهما ومنتهاهما نقطتان متماثلتان عرض لهما تضاد من حيث ان احدهما صارت مبدأ والاخرى منتهى فالتضاد انما هو بين الحركات المتجانسة المتشاركة فى الجنس الاخير ففى الاستحالة كالتسود والتبييض وفى الكم كالنمو والذبول وفى النقلة كالصاعدة والهابطة واما الحركات الوضعية فلا تضاد فيها * فائدة * انقسام الحركة ليس بالذات بل بانقسام الزمان والمسافة والمتحرك فان الجسم اذا تحرك تحركت اجزاء المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالجزء الآخر فقد انقسمت الحركة بانقسام محلها * فائدة * ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا فالحجر اذا صعد قسرا ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما فان كل حركة مستقيمة لا بد ان تنتهى الى سكون لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية ومنعه غيرهم كافلاطون واكثر المتكلمين من المعتزلة و ان شئت تحقيق المباحث فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع والعلمي وغيرها * تدنيب * الحركة كما تطلق على مامر كذلك تطلق على كيفية عارضية للصوت وهى الضم والفتح والكسر ويقابلها السكون قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات اما اولا فلان الحروف المصوتة قابلة للزيادة والنقصان وكلما كان كذلك فله طرفان ولا طرف فى النقصان للمصوتة الابهة الحركات بشهادة الاستقرار واما ثانيا فلان الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديداتها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم يمكن ان تذكر المصوت الا باستيناف صامت آخر يجعل المصوت تبعاله لكن الحس شاهد بحصول المصوتة بمجرد تمديد الحركات كذا فى شرح المواقف فى بحث المسموعات * حركات الافلاك وما فى اجرامها لها اسماء * الحركة البسيطة وتسمى متشابهة وبالحركة حول المركز ايضا وبالحركة حول النقطة ايضا وهى حركة تحدث بها عند مركز الفلك فى ازمة متساوية زوايا متساوية * وبعبارة اخرى تحدث بها عند المركز فى ازمة متساوية قسي متساوية والحركة المختلفة وهى ما لا تكون كذلك * والحركة المفردة وهى الحركة الصادرة عن فلك واحد وقد تسمى بسيطة لكن المشهور ان البسيطة هى المتشابهة * والحركة المركبة وهى الصادرة عن اكثر من فلك واحد * وكل حركة مفردة بسيطة وكل مختلفة مركبة وليس كل بسيطة مفردة وليس كل مركبة مختلفة * والحركة الشرقية وهى الحركة من المشرق الى المغرب سميت بها بظهور الكوكب بها من الشرق وتسمى ايضا حركة الى خلاف التوالي لانها على خلاف توالى البروج والبعض يسميها بالغربية لكونها الى جهة الغرب * والحركات الشرقية اربع الاولى الحركة الاولى وهى حركة الفلك الاعظم

تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدرج ولا شك ان التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شئ منها جنسا للتبدل الواقع فيها * والصواب ان معنى ذلك هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر او من صنف الى صنف آخر او من فرد الى فرد آخر * وايضا الحركة اما ذاتية او عرضية قالوا ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة بان تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشئ آخر او لا تكون بان تكون الحركة حاصلة في شئ آخر يقارنه فيوصف بالحركة تبعا لذلك والثاني يقال له انه متحرك بالعرض والتبع وتسمى حركته حركة عرضية وتبعية كراكب السفينة والاول يقال له انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية * والحركة الذاتية ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية او يكون الحركة فيه اما مع الشعور اي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الارادية اولا مع الشعور وهي الحركة الطبيعية فالحركة النباتية طبيعية وكذلك حركة النبض لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه * وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة وحصرها فيهما ان تخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان وكذا اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي التي على وتيرة واحدة من غير شعور بخروج هاتين الحركتين * ومنهم من قسم الحركة الى ذاتية وعرضية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة انكانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة اي على نهج واحد واما ان تكون مركبة اي لاعلى نهج واحد * والبسيطة اما ان تكون بارادة وهي الحركة الفلكية اولا بارادة وهي الحركة الطبيعية * والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية اولا الثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية او مع عدم شعور وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض * فائدة * الحركة تقتضي امورا ستة الاول ما به الحركة اي السبب الفاعلي الثاني ما له الحركة اي محلها الثالث ما فيه الحركة اي احدى المقولات الاربع الرابع ما منه الحركة اي المبدأ والخامس ما اليه الحركة اي المنتهى وهما اي المبدأ والمنتهى بالفعل في الحركة المستقيمة وبالفرض في الحركة المستديرة السادس المقدار اي الزمان فان كل حركة في زمان بالضرورة فوحدتها متعلقة بوحدة هذه الامور فوحدتها الشخصية بوحدة موضوعها وزمانها ما هي فيه ويتبع هذا وحدة ما منه وما اليه ولا يعتبر وحدة المحرك وتعدد وحدتها النوعية بوحدة ما فيه وما منه وما اليه وحدتها الجنسية بوحدة ما فيه فقط * فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا الحركات الكمية والكيفية * ويترتب اجناس الحركات بترتيب الاجناس التي تقع تلك الحركة فيها فالحركة في كيف جنس هي فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي فوق الحركة

وَأَمَّا كَمِيَّةٌ وَهِيَ الْإِنْتِقَالُ مِنْ كَمٍ إِلَى كَمٍ آخَرَ تَدْرِيجًا وَهُوَ أَوَّلَىٰ مِمَّا ذَكَرَهُ الشَّارِحُ الْقَدِيمُ مِنْ أَنَّهَا إِنْتِقَالُ الْجِسْمِ مِنْ كَمٍ إِلَى كَمٍ عَلَى التَّدْرِيجِ إِذْ قَدْ يَنْتَقِلُ الْهَيُولَى وَالصُّورَةُ إِیضًا مِنْ كَمٍ إِلَى كَمٍ وَهَذِهِ الْحَرَكَةُ تَقَعُ عَلَى وَجْهِ التَّخْلُخْلِ وَالتَّكَاثُفِ وَالنَّمُوِّ وَالدَّبُولِ وَالسَّمَنِ وَالهَزَالِ وَأَمَّا كَيْفِيَّةٌ وَهِيَ الْإِنْتِقَالُ مِنْ كَيْفِيَّةٍ إِلَى أُخْرَى تَدْرِيجًا وَتُسَمَّى بِالِاسْتِحَالَةِ إِیضًا وَیَجِئُ فِي فَصْلِ اللَّامِ وَأَمَّا وَضْعِيَّةٌ وَهِيَ أَنْ یَكُونَ لِلشَّيْءِ حَرَكَةٌ عَلَى الْإِسْتِدَارَةِ فَإِنْ كَلَّوَ أَحَدٌ مِنْ أَجْزَاءِ الْمُتَحَرِّكِ یَفَارِقُ كُلُّوَ أَحَدٌ مِنْ أَجْزَاءِ مَكَانِهِ لَوْ كَانَ لَهُ مَكَانٌ وَیَلْزَمُ كُلَّهُ مَكَانُهُ فَقَدْ اخْتَلَفَتْ نِسْبَةُ أَجْزَائِهِ إِلَى أَجْزَاءِ مَكَانِهِ عَلَى التَّدْرِيجِ * وَقَوْلُهُمْ لَوْ كَانَ لَهُ مَكَانٌ لَیَشْمَلُ التَّعْرِیْفُ فَلِكِ الْإِفْلَاقِ * وَالْمُرَادُ بِالْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ مَا هُوَ الْمَصْطَلَحُ وَهُوَ مَا لَا یُخْرِجُ الْمُتَحَرِّكُ بِهَا عَنْ مَكَانِهِ لَا اللَّغْوِي فَإِنْ مَعْنَاهَا اللَّغْوِي أَعَمُّ مِنْ ذَلِكَ فَإِنَّ الْجِسْمَ إِذَا تَحَرَّكَ عَلَى مُحِيطٍ دَائِرَةٍ یُقَالُ أَنَّهُ مُتَحَرِّكٌ بِحَرَكَةٍ مُسْتَدِيرَةٍ فَعَلَى هَذَا حَرَكَةُ الرَّحَى وَضْعِيَّةٌ وَكَذَا حَرَكَةُ الْجِسْمِ الْآخَرِ الَّذِي یَدُورُ حَوْلَ نَفْسِهِ مِنْ غَیْرِ أَنْ تَخْرُجَ عَنْ مَكَانِهِ حَرَكَةً وَضْعِيَّةً * وَقِيلَ الْحَرَكَةُ الْوَضْعِيَّةُ مَنْحَصِرَةٌ فِي حَرَكَةِ الْكُرَةِ فِي مَكَانِهَا وَلَیْسَ بِشَيْءٍ إِذْ الْحَرَكَةُ فِي الْوَضْعِ هِيَ الْإِنْتِقَالُ مِنْ وَضْعٍ إِلَى وَضْعٍ آخَرَ تَدْرِيجًا * وَقِيلَ حَصَرُ الْوَضْعِيَّةِ فِي الْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ إِیضًا لَیْسَ بِشَيْءٍ عَلَى مَا عُرِفَتْ مِنْ مَعْنَى الْحَرَكَةِ فِي الْوَضْعِ كَيْفَ وَالْقَائِمُ إِذَا قَعَدَ فَقَدْ إِنْتَقَلَ مِنْ وَضْعٍ إِلَى وَضْعٍ آخَرَ مَعَ أَنَّهُ لَا یَتَحَرَّكُ عَلَى الْإِسْتِدَارَةِ وَثَبُوتُ الْحَرَكَةِ الْإِیْذِيَّةِ لَا یُنَافِي ذَلِكَ نَعَمْ لَا تَوْجِدُ الْوَضْعِيَّةَ هُنَاكَ عَلَى الْإِنْفِرَادِ * وَبِالْجَمَلَةِ فَالْحَقُّ أَنَّ الْحَرَكَةَ الْوَضْعِيَّةَ هِيَ الْإِنْتِقَالُ مِنْ وَضْعٍ إِلَى وَضْعٍ كَمَا عُرِفَتْ فَكُلُّ الْحَصْرِ الْمَذْكُورِ بِنَاءً عَلَى إِرَادَةِ الْحَرَكَةِ الْوَضْعِيَّةِ عَلَى الْإِنْفِرَادِ وَلِذَا قِيلَ الْحَرَكَةُ الْوَضْعِيَّةُ تَبْدُلُ وَضْعَ الْمُتَحَرِّكِ دُونَ مَكَانِهِ عَلَى سَبِيلِ التَّدْرِيجِ وَتُسَمَّى حَرَكَةً دَوْرِيَّةً إِیضًا أَنْتَهَى * وَهَذَا التَّقْسِيمُ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْحَرَكَةَ عِنْدَ الْحُكَمَاءِ لَا تَقَعُ إِلَّا فِي هَذِهِ الْمَقُولَاتِ الْأَرْبَعِ وَأَمَّا بَاقِي الْمَقُولَاتِ فَلَا تَقَعُ فِيهَا حَرَكَةٌ لَا فِي الْجَوْهَرِ لِأَنَّ حَصُولَهُ دَفْعِيٌّ وَیُسَمَّى بِالْكُونِ وَالْفَسَادِ وَلَا فِي بَاقِي الْمَقُولَاتِ الْعَرَضِ لِأَنَّهَا تَابِعَةٌ لِمَعْرُوضَاتِهَا فَإِنْ كَانَتْ مَعْرُوضَاتِهَا مِمَّا تَقَعُ فِيهِ الْحَرَكَةُ تَقَعُ فِي تِلْكَ الْمَقُولَةِ الْحَرَكَةُ إِیضًا وَلَا فَلَا * وَمَعْنَى وَقُوعِ الْحَرَكَةِ فِي مَقُولَةٍ عِنْدَ جَمَاعَةٍ هُوَ أَنَّ تِلْكَ الْمَقُولَةَ مَعَ بَقَائِهَا بَعِیْنَهَا تَتَغَیَّرُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ عَلَى سَبِيلِ التَّدْرِيجِ فَتَكُونُ تِلْكَ الْمَقُولَةُ هِيَ الْمَوْضُوعُ الْحَقِيقِيُّ لِتِلْكَ الْحَرَكَةِ سَوَاءً قُلْنَا أَنَّ الْجَوْهَرَ الَّذِي هُوَ الْمَوْضُوعُ لِتِلْكَ الْمَقُولَةِ مَوْصُوفٌ بِتِلْكَ الْحَرَكَةِ بِالْعَرَضِ وَعَلَى سَبِيلِ التَّبَعِ أَوَّلَ نَقْلِ وَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّ التَّسْوِدَ مِثْلًا لَیْسَ هُوَ أَنْ ذَاتَ السَّوَادِ یَشْتَدُّ لِأَنَّ ذَلِكَ السَّوَادَ إِنْ عَدِمَ عِنْدَ الْإِشْتِدَادِ فَلَیْسَ فِیهِ إِشْتِدَادٌ قِطْعًا وَإِنْ بَقِيَ وَلَمْ تَحْدُثْ فِیهِ صِفَةٌ زَائِدَةٌ فَلَا إِشْتِدَادٌ فِیهِ إِیضًا وَإِنْ حْدُثَتْ فِیهِ صِفَةٌ زَائِدَةٌ فَلَا تَبْدِيلٌ وَلَا إِشْتِدَادٌ قِطْعًا وَالْحَرَكَةُ فِي ذَاتِ السَّوَادِ بَلْ فِي صِفَةٍ وَالْمَفْرُوضُ خِلَافُهُ * وَعِنْدَ جَمَاعَةٍ مَعْنَاهُ أَنَّ تِلْكَ الْمَقُولَةَ جَنْسٌ لِتِلْكَ الْحَرَكَةِ قَالُوا إِنَّ مِنَ الْإِیْنِ مَا هُوَ قَارٍ وَمِنْهُ مَا هُوَ سِیَالٌ وَكَذَا الْحَالُ فِي الْكَمِّ وَالْکَیْفِ وَالْوَضْعِ فَالسِّیَالُ مِنْ كُلِّ جَنْسٍ مِنْ هَذِهِ الْأَجْنَاسِ هُوَ الْحَرَكَةُ فَتَكُونُ الْحَرَكَةُ نَوْعًا مِنْ ذَلِكَ الْجَنْسِ وَهُوَ بَاطِلٌ إِیضًا إِذَا لَا مَعْنَى لِلْحَرَكَةِ إِلَّا

والحركة بهذا المعنى امر موجود فى الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له فى المبدأ ولا فى المنتهى بل فيما بينهما وتستمر تلك الحالة الى المنتهى وتوجد دفعة ويستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل فى الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع فالحركة بمعنى التوسط تنافي استقرار المتحرك فى حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه فتكون ضدا للسكون فى الحيز المنتقل عنه و اليه بخلاف من جعل الحركة الكون فى الحيز الثاني كما يجيى فى لفظ الكون * الثاني الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها ويسمى الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها الا فى التوهم ان عند الحصول فى الجزء الثاني بطل نسبته الى الجزء الاول منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدأها الى منتهاها نعم لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني الذي ادركه فى الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول الذي تركه عنه اي عن الخيال يخيّل امر ممتد كما يحصل من القطرة النازلة و الشعلة المدارة امر ممتد فى الحس المشترك فيرى لذلك خطا ودائرة * التقسيم * الحركة اما سريعة او بطيئة فالسريعة هي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة اخرى فى زمان اقل من زمانها ويلزمها ان تقطع الاكثر من المسافة فى الزمان المساوي اعني اذا فرض تساوي الحركتين فى المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما فى الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان للسريعة مساويان لها و لذلك عرفت بكل واحد منهما و اما قطعها لمسافة اطول فى زمان اقصر فخاصة قاصرة * و البطيئة عكسها فتقطع المساوي من المسافة فى الزمان الاكثر او تقطع الاقل من المسافة فى الزمان المساوي وربما قطعت مسافة اقل فى زمان اكثر لكنه غير شامل لها * و الاختلاف بالسرعة و البطوء ليس اختلافا بالنوع ان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة و البطيئة بالنسبة الى اخرى ولانهما قابلان للاشتداد والنقص * فائدة * قالوا علة البطوء فى الطبيعة ممانعة المخروق الذي فى المسافة فكلما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة و اقوى فى اقتضاء بطوء الحركة كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض فى الماء ابطأ من نزوله اليها فى الهواء * واما فى الحركات القسرية و الارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها لانه كلما كان الجسم اكبر او كانت الطبيعة السارية فيه اكبر كان ذلك الجسم بطبيعته اشد ممانعة للقاسر والمحرك بالارادة و اقوى فى اقتضاء البطوء وان اتحد المخروق والقاسر والمحرك الارادي و من ثم كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير فى مسافة واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة فى الماء وتارة فى الهواء وكالشخص السائر فيهما بالارادة وربما عاوق احدهما اكثر والاخر اقل فتعدلا مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير فى الهواء والصغير فى الماء الذي يزيد معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي فى طبيعته * وايضا الحركة اما اينية و هي الانتقال من مكان الى مكان تدريجا و تسمى النقلة

لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال و كونه بالقوة معها لا مطلقا فالحاصل ان الحركة كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في كماله الثاني بحيث يكون اوليته من جهة الامر الذي هو له بالقوة بان تكون اولية هذا الكمال بالنسبة اليه * و ههنا توجيهان آخران الأول ان يكون قولهم من جهة ما هو بالقوة متعلقا بما يتعلق به قولهم لما هو بالقوة كالثابت و الحاصل فيكون المعنى كمال اول حاصل للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في كماله الثاني و متعلق به من جهة كونه بالقوة و ذلك لان الحركة كمال بالنسبة الى الوصول او بقية الحركة للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في كماله الثاني و حصوله له من جهة كونه بالقوة ان على تقدير الوصول او بقية الحركة بالفعل تكون الحركة منقطعة غير حاصلة للجسم * و بيان فائدة القيود مثل مامر لكن بقي انتقاص تعريف الحركة بالامكان الاستعدادي ان يصدق انه كمال بالنسبة الى ما يترتب عليه سواء كان قريبا او بعيدا للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في الكمال الثاني من جهة كونه بالقوة فانه اذا حصل ما يترتب عليه بطل استعداد و كذلك اولية الاستعداد بالنسبة الى ما يترتب و الثاني ان يكون متعلقا بلفظ الكمال و يكون المعنى ان الحركة كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في كماله الثاني من جهة المعنى الذي هو به بالقوة بان يكون ذلك المعنى سببا لكماليتها و ذلك فان الحركة ليست كمالا له من جهة كونه جسما او حيوانا بل انما هي كمال من الجهة التي باعتبارها كان بالقوة اعني حصوله في اين مخصوص او وضع مخصوص او غير ذلك و فيه نظرو هو ان الحركة ليست كمالا من جهة حصوله في اين او وضع او غير ذلك فان كماليتها انما هو باعتبار حصولها بعد ما كان بالقوة * و يرد على التوجيهات الثلاثة انه يخرج من التعريف الحركة المستديرة الزلية الابدية الفلكية على زعمهم ان لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول هو الحركة و ثان هو الوصول الى المنتهى الا اذا اعتبر وضع معين و اعتبر ما قبله دون ما بعده الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع المتبادر من التعريف * و في الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا و اما الامور المذكورة فمما لا يتصورها الا الاذكيا من الناس * و قد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه و التصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها * اعلم انهم اختلفوا في وجود الحركة فقليل بوجوده و قليل بعدم وجوده و حاكم بينهم ارسطو فقال الحركة يقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين الاول التوجه نحو المقصد و هو كيفية بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ و المنتهى اي مبدأ المسافة و منتهائها و لا يكون في حيز آئين بل يكون في كل آن في حيز آخر و تسمى الحركة بمعنى المتوسط * و قد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل الوصول اليه و لا بعده حاصلا فيه و بانها كون الجسم فيما بين المبدأ و المنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آئين يحيطان به

و الزمان مفسر بانه مقدار الحركة فيلزم الدور وكذا الحال في اللادفعة و كذا معنى يسيرا يسيرا فقالوا الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهكذا قال ارسطو و توضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا و امكن حصوله في مكان آخر فله امكان الحصول في المكان الثاني و امكان التوجه اليه و كلما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لامحالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول * ثم ان التوجه مادام موجودا فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصتين احدهما انها من حيث ان حقيقتها هي التادي الى الغير و السلوك اليه تسلتزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التادي تاديا اليه و ليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة اذ ليست ماهيتها التادي الى الغير ولا يحصل فيها واحد من هذين الوصفين فان الشيء مثلا اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعة من حيث هو هو لا يستعقب شيئا ولا يبقى عند حصولها شيء منها بالقوة * و اما الامكان الاستعدادي و ان كان يستلزم ان لا يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق ان الاستعداد يبطل مع الفعل لكن حقيقتها ليس التادي و ثانيتهما انها تقتضي ان يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطع حركته و مادام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها يكون مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها وقوة اخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها * اما القوة التي بالنسبة الى المقصد فمشتركة بلافات بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم ما دام في المسافة لم يكن و اصلا الى المنتهى و اذا وصل اليه لم تبق الحركة اصلا * و اما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة والفعل في ذات شيء واحد * والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل و لم تكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة و تلك النسبة خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستعرف فقد ظهر ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال و فيما يتادي اليه ذلك الكمال * و بقيد الاول تخرج الكمالات الثانية و بقيد الحيثية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعنى الصورة النوعية لانواع الاجسام و الصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصيل هذه الانواع والجسم المطلق في نفسه انما هو بهذه الصور و ما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية * و انما اتصفت بالاولية

في حركة الرحى انتهى * وعند الصوفية الحركة السلوك في سبيل الله تعالى كذا في لطائف اللغات *
ثم المتكلمون عرفوا الحركة بحصول جوهر في مكان بعد حصوله في مكان آخر أي مجموع الحصولين
لا الحصول في الحيز الثاني المقيد بكونه بعد الحصول في الحيز الأول و ان كان متبادرا من ظاهر التعريف
ولذا قيل الحركة كونان في آئين في مكانين و السكون كونان في آئين في مكان واحد و يرد عليه ان
ما احدث في مكان و استقر فيه آئين و انتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون
ذلك الحادث في الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الأول يكون سكونا و مع الثالث
يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه اعنى الآن الثاني
شارعا في الحركة فالحق هو المعنى المتبادر من التعريف ولذا قيل الحركة كون أول في مكان ثان
و السكون كون ثان في مكان أول و يرد عليه وعلى القول الأول ايضا ان الكون في أول زمان الحادث لا يكون
حركة ولا سكونا * أعلم ان الاشاعة على ان الاكوان وسائر الاعراض متجددة في كل آن * والمعتزلة قد اتفقوا
على ان السكون كون باق غير متجدد و اختلفوا في الحركة هل هي باقية ام لا فعلى القول ببقاء
الاكوان يرد على كلا الفريقين انه لا معنى للكونين ولا لكون الكون أولا وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض
التجدد فرضا وعلى القول بعدم بقائها يرد ان لا يكون الحركة و السكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في
الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود اجزائه و لو على سبيل التعاقب * وقيل الحق ان
السكون مجموع الكونين في مكان واحد و الحركة كون أول في مكان ثان * و مما يجب ان يعلم ان المراد
بكونين في مكان ان اقل السكون ذلك و بالكون الثاني في مكان أول ما يعم الكون الثالث و على هذا
قس سائر التعاريف * وأعلم ايضا ان جميع التعاريف لا يشتمل الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا
في المكان الأول هكذا يستفاد مما ذكره المولوي عصام الدين و المولوي عبد الحكيم في حواشيهم على
شرح العقائد النسفية و يجيء ما يدفع بعض الشكوك في لفظ الكون في فصل النون من باب الكاف
* واما الحكماء فقد اختلفوا في تعريف الحركة فقال بعض القدماء هي خروج ما بالقوة الى الفعل على
التدريج بيانه ان الشيء الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه و الا لكان وجوده ايضا بالقوة
فيلزم ان لا يكون موجودا فهو اما بالفعل من جميع الوجوه وهو البارئ تعالى والعقول على رائهم او بالفعل
من بعضها و بالقوة من بعض فمن حيث انه موجود بالقوة لو خرج ذلك البعض من القوة الى الفعل
فهو اما دفعة و هو الكون و الفساد فتبدل الصورة الغارية بالهوائية انتقال دفعي و لا يسمونه حركة بل كونا
و فسادا و اما على التدريج و هو الحركة فحقيقة الحركة هو الحادث او الحصول او الخروج من القوة
الى الفعل اما يسيرا يسيرا اولاد دفعة او بالتدريج * و كل من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة لكن
المتأخرين عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان فيقع الزمان في تعريفه

الناس و المعاملة معهم لافى العلوم النظرية و لافى العلوم العملية مثل علمي الطب و الهندسة فان ضعف الفكر فيها لا يسمى حمقا بل بلادة فان كان هذا ذاتيا في اصل الخلقة و الجبلة فلا علاج له * و الرعونة مرادفة للحمق كذا في بحر الجواهر * و في الاقسرائي الرعونة هي نقصان الفكر و الحمق بطلانه *

فصل الكاف * الاحتباك

بالباء الموحدة و هو عند اهل البيان من الطف انواع الحذف و ابدعها و قل من تنبه له اونه عليه من اهل فن البلاغة و ذكره الزركشي في البرهان و لم يسمه هذا الاسم بل سماه الحذف المقابلي و افرد بالتصنيف من اهل العصر العلامة برهان الدين البقاعي * و قال الاندلسي في شرح البديعة و من انواع البديع الاحتباك و هو نوع عزيز و هو ان يحذف من الاول ما اثبت نظيره في الثاني و من الثاني ما اثبت نظيره في الاول كقوله تعالى و مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق الآية التقدير و مثل الانبياء و الكفار كمثل الذي ينعق و الذي ينعق به فحذف من الاول الانبياء لدلالة الذي ينعق عليه و من الثاني الذي ينعق به لدلالة الذين كفروا عليه و قوله ادخل يدك في جيبك تخرج بيضاء التقدير تدخل غير بيضاء و اخرجها تخرج بيضاء فحذف من الاول تدخل غير بيضاء و من الثاني و اخرجها * و قال الزركشي هو ان يجتمع في الكلام متقابلان فيحذف من كل واحد منهما مقابله لدلالة الآخر عليه نحو ام يقولون افتربه قل ان افتريته فعلي اجرامي و انا بري مما تجرمون التقدير ان افتريته فعلي اجرامي و انتم براء منه و عليكم اجرامكم و انا بري مما تجرمون و نحو يعذب المنافقين ان شاء او يتوب عليهم اي يعذب المنافقين ان شاء فلا يتوب عليهم او يتوب عليهم فلا يعذبهم و نحو و لا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن اي حتى يطهرن من الدم و يتطهرن بالماء فاذا تطهرن و يتطهرن فأتوهن و نحو خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا اي عملا صالحا بسيئا و آخر سيئا بصالح * و ماخذ هذه التسمية من الحبك الذي معناه الشد و الاحكام و تحسين اثر الصبغة في الثوب فحبك الثوب سد ما بين خيوطه من الفرج و شدة و احكامه بحيث يمنع عنه الخلل مع الحسن و الرونق * و بيان اخذه منه ان مواضع الحذف من الكلام شبهت بالفرج من الخيوط فلما ادركها الناقد البصير بصوغه الماهر في نظمه و حوكة فوضع المحذوف مواضعه كان حائكا له مانعا من خلل يطره فسد بتقديره ما يحصل به الخلل مع ما اكسي من الحسن و الرونق كذا في الاتفاق في نوع اليجاز و الاطناب *

الحركة بفتح الحاء و الراء المهملة في العرف العام النقل من مكان الى مكان هكذا ذكر العلمي

في حاشية شرح هداية الحكمة و هذا هو الحركة الاينية المسماة بالنقلة * قال صاحب الاطول لا تطلق الحركة عند المتكلمين الا على هذه الحركة الاينية و هي المتبادرة في استعمالات اهل اللغة * و قد تطلق عند اهل اللغة على الوضعية دون الكمية و الكيفية انتهى و هكذا في شرح المواقف * و يوجد الاطلاقين ما وقع في شرح الصحائف من ان الحركة في العرف العام انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر او انتقال اجزائه كما

القضية التي يحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية الموجودة المحققة فقط دون المقدرة فليست معتبرة في العلوم ولا يبحث عنها فيها لان البحث عنها يرجع الى البحث عن الجزئيات والجزئيات لا يبحث عنها في العلوم لوجهين الاول انها غير متناهية بمعنى انها لا يمكن ضبطها واحاطتها ولا يتصور حصرها لانها توجد واحدة بعد واحدة وكذا تعدد * والثاني انها متغيرة متجددة لتوالي اسباب التغير عليها فلا يمكن ضبط احوالها هكذا في حواشي السلم * ومنها مقابل المجازي يقال هذا المعنى حقيقي وذاك مجازي * ومنها ما هو غير ذلك كما يقال كل من المذكور والمؤث حقيقي ولفظي والتعريف اما حقيقي او لفظي و كل من الشهر والسنة حقيقي ووسطي واصطلاحي ونحو ذلك *

التحقق هو عند الاشاعرة مرادف للثبوت والكون والوجود * وعند المعتزلة مرادف للثبوت واعم من الكون والوجود ويجيء في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين * ثم التحقيق قسمان اصلي وهو ان يكون التحقق حاصلًا لشيء في نفسه قائما به واما تبعية وهو ان لا يكون حاصلًا له بل لما تعلق به على قياس الحركة الذاتية والتبعية كذا في شرح المواقف في مقدمة الامور العامة *

التحقيق هو في عرف اهل العلم اثبات المسئلة بالدليل كما ان التدقيق اثبات الدليل بالدليل كذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية بديع الميزان * وعند الصوفية هو ظهور الحق في صور الاسماء الالهية كذا في كشف اللغات * وعند القراء هو اعطاء كل حرف حقه وقد سبق في لفظ التجويد في فصل الدال المهملة من باب الجيم *

المتحقق بالحق نزد صوفيه محققى كه مشاهد حق فرمايد در هر متعيني بي تعين آن متعين زيراكه الله تعالى اگرچه مشهود است در هر مقيدى باسمي ياصفتي يا اعتباري ياتعيني ياحييتي منحصر و مقيد نيست درينها لاجرم مطلق مقيد باشد و مقيد مطلق ومنزه بود از تقييد ولا تقييد واطلاق ولا اطلاق كذا نقل عن الشيخ عبد الرزاق الكشي *

المتحقق بالحق والخلق من يرى ان كل مطلق في الوجود له وجه الى التقييد وكل مقيد له وجه الى الاطلاق بل يرى كل الوجود حقيقة واحدة له وجه مطلق وجه مقيد بكل قيد ومن شاهد هذا المشهد ذوقا كان متحققا بالحق والخلق والفناء والبقاء هكذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين *

الحلقة هي في عرف الرياضيين سطح يحيط به دائرتان غير متلاقيتين فان اتحد مركزاهما يسمى سطحًا مطوقًا كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في مباحث الكسوف *

الحقق بالضم وسكون الميم او ضمها في الاصل من لاعقل له * وفي اصطلاح الاطباء هو نقصان في الفكر في الاشياء العملية التي تتعلق بحسن التدبير في المنزل والمدينة وجودة المعاش ومخالطة

معا تسمى حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا * ومنها قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية المحققة والمقدرة موجبة كانت اوسالبة كلية كانت او جزئية وانما سميت حقيقية لانها حقيقة القضية اي وهي المتبادر عن مفهوم القضية عند الاطلاق فكانها هي حقيقة القضية قال المنطقيون فالحكم في الحقيقية ليس على الافراد الموجودة في الخارج فقط بل على كلما قدر وجوده من الافراد الممكنة سواء كانت موجودة في الخارج او معدومة فيه فخرج الافراد الممتنعة فمعنى قولنا كل جـ بـ كل ما لو وجد كان جـ من الافراد الممكنة فهو بحيث لو وجد كان بـ هكذا ذكر المتأخرون * ولما اعتبر في هذا التفسير في عقد الوضع الاتصال وكذا في عقد الحمل فسر صاحب الكشف ومن تبعه فقالوا معنى قولنا كلما لو وجد كان جـ فهو بحيث لو وجد كان بـ ان كل ما هو ملزوم لجـ فهو ملزوم لبـ * وقال الشيخ معناه كل ما يمكن ان يصدق جـ عليه بحسب نفس الامر بالفعل فهو بـ بحسب نفس الامر * ثم تعميم الخارجية بالمحققة والمقدرة للاحتراز عن الخارجية وهي قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية المحققة فقط فيكون معنى قولنا كل جـ بـ على هذا التقدير كل جـ موجود في الخارج بـ في الخارج * وصدقها يستلزم وجود الموضوع في الخارج محققا بخلاف الحقيقية فانها تستلزم وجوده في الخارج محققا او مقدرا فان قولنا كل عنقاء طائر ليس الحكم فيها مقصورا على افراد الموجودة في الخارج محققا بل عليها وعلى افراد المقدرة الوجود ايضا * واعتبار امكان الافراد للاحتراز عن الذهنية وهي قضية يحكم فيها على الافراد الموجودة في الذهن فقط فمعنى كل جـ بـ على هذا التقدير كل جـ في الذهن فهو بـ في الذهن فقد انقسمت القضايا الى ثلاثة اقسام * والمشهور تقسيمها الى الحقيقية والخارجية باعتبار انهما اكثر استعمالا في مباحث العلوم لا باعتبار الحصر فيهما * قيل الاولى ان تجعل الحقيقية شاملة لافراد الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة ولا تختص بالافراد الخارجية المحققة والمقدرة لتشتمل القضايا الهندسية والحسابية فان الحكم فيها شامل لافراد الذهنية ايضا * فنقول احوال الاشياء على ثلاثة اقسام قسم يتناول الافراد الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة وهذا القسم يسمى بلوازم الماهيات كالزوجة للاربعة والفردية للثلاثة وتساوى الزوايا للثلاث في المثلث للقائمتين * وقسم يختص بالموجود في الذهن كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية ونحوها * وقسم يختص بالموجود الخارجي كالحركة والسكون فينبغي ان تعتبر ثلث قضايا احدها ما يكون الحكم فيها على جميع افراد الموضوع ذهنيا كان او خارجيا محققا او مقدرا كالقضايا الهندسية والحسابية وتسمى هذه حقيقية وثانيتهما ما يكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية مطلقا محققا او مقدرا كقضايا الحكمة الطبيعية وتسمى هذه القضية قضية خارجية وثالثتها ان يكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد الذهنية وتسمى هذه قضية ذهنية كالقضايا المستعملة في المنطق وهنا ابحاث تركناها حذرا من الاطناب فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى شرح الشمسية وحواشيه وشرح المطالع * واما

عالم الاحسان يقولون دخل في عالم الحقيقة ووصل الى مقام الحقائق و ان كان بعد عن عالم الصفات و الاسماء فاذا وصل الى نور الذات يقولون وصل الى الحق و صار شيخا لاننا لاقتداء به و قلما يستعملون ذلك في ذوات آخر وفي صفاتهم لان مقصودهم الكلي هو التوحيد * وقال الديلمي الحقيقة عند مشايخ الصوفية عبارة عن صفات الله تعالى و الحق ذات الله تعالى * وقد يريدون بالحقيقة كل ما عدا عالم الملكوت وهو عالم الجبروت * و الملكوت عندهم عبارة عن فوق العرش الى تحت الثرى و ما بين ذلك من الاجسام و المعاني و الاعراض * و الجبروت ما عدا الملكوت * و قال بعضهم الكبار و اما عالم الملكوت فاعبد له اختيار فيه مادام في هذا العالم فاذا دخل في عالم الجبروت صار مجبورا على ان يختار ما يختار الحق و ان يريد ما يريد لا يمكنه مخالفته اصلا انتهى * و قيل الحقيقة هي التوحيد و قيل هي مشاهدة الربوبية و يجيء في لفظ الطريقة في فصل القاف من باب الطاء المهملة ما يزيد على هذا *

حقيقة الحقائق عند الصوفية هي العمي و يجيء في فصل الياء من باب العين المهملة * و از شيخ عبد الرزاق كاشي منقول است كه حقيقة الحقائق ذات احديت است كه جامع جميع حقائق است و آن را حضرت جمع و حضرت وجود ميخوانند *

الحقيقة القاصرة هي عند اهل العربية استعمال اللفظ في جزء معناه كما في التجريد و الاكثر على انها مجاز كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حواشي الخيالي في شرح قول الشارح المتوحد بجلال الذات في شرح الخطبة كما ان الامر حقيقة في الوجوب و الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك فاذا استعمل في معنى الذنب و هو عبارة عن جواز الفعل مع رجحانه او استعمل في معنى الاباحة و هو جواز الفعل مع جواز الترك فهو عند البعض حقيقة قاصرة لان كلا منهما مستعمل في بعض معنى الوجوب * و الاكثر على انه مجاز لانه جاوز اصله و هو الوجوب لان الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك و الاباحة جواز الفعل و الترك و الذنب رجحان الفعل مع جواز الترك فكان لكل واحد منها معان متبانية هكذا في كتب الاصول *

الحقيقي يطلق على معان * منها الصفة الثابتة للشيء مع قطع النظر عن غيره موجودة كانت او معدومة و يقابله الاضافي بمعنى الامر النسبي للشيء بالقياس الى غيره * و منها الصفة الموجودة و يقابله الاعتباري الذي لا تحقق له سواء كان معقولا بالقياس الى غيره او مع قطع النظر عن الاغيار * و اما ما ذكره السكاكي حيث جعل الحقيقي مقابلا لما هو اعتباري و نسبي فضعيف لان الحقيقي ليس له معنى يقابل الاعتباري و النسبي بمعنى ما لا يكون اعتباريا و انسابيا كذا في الاطول في بحث التشبيه في تقسيم وجه التشبيه الى الحقيقي و الاضافي * و منها ما هو قسم من القضية الشرطية المنفصلة قال المنطقيون الشرطية المنفصلة التي اعتبر فيها التنافي في الصدق و الكذب اي في التحقق و الانتفاء

هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي * وقال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد ان الضمير الاول ضمير فصل لافادة ان ما به الشيء ليس الا الشيء وليس راجعا الى الشيء فالمعنى ما به الشيء هو الشيء اعني امر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت باثباته للشيء الانفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشيء واثباته للشيء يكون الشيء غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا انسانا ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان الناطق ولو اعتبرت معه الضاحك يكون الانسان الضاحك * وبهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعلته بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات * واندفع ايضا ان احد الضميرين زائد ويكفي ما به الشيء هو وانه يرد بالذاتي و ان كلمة الباء ابدالة على السببية تقتضي الاثنية انتهى وهذا حسن جدا * اعلم ان الحقيقة بهذا المعنى يستعملها الحكماء والمتكلمون والصوفية * **التقسيم** * قال المولوي عبد الرحمن الجامي في شرح الفصوص في الفصل الاول ان الحقائق عند الصوفية ثلث الاولى حقيقة مطلقة فعالة واحدة عالية واجبة وجودها بذاتها وهي حقيقة الله سبحانه * والثانية حقيقة مقيدة منفعة سائلة قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض والتجلي وهي حقيقة العالم * والثالثة حقيقة احدية جامعة بين الاطلاق والتقييد والفعل والانفعال والتاثير والتاثر فهي مطلقة من وجه مقيدة من آخر فعالة من جهة منفعة من اخرى وهذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين ولها مرتبة الاولى والاخرية وذلك لان الحقيقة الفعالة المطلقة في مقابلة الحقيقة المنفوعة المقيدة وكل متفرقتين فلا بد لهما من اصل هما فيه واحد وهو فيهما متعدد مفصل وظاهرية هذه الحقيقة هي المسماة بالطبيعة الكلية الفعالة من وجه والمنفوعة من آخر فانها تتاثر من الاسماء الالهية وتؤثر في موادها وكل واحد من هذه الحقائق الثلث حقيقة الحقائق التي تحتها انتهى * وللحقيقة بهذا المعنى تقسيمات آخر تجيء في لفظ الماهية في فصل الالف من باب الميم * وبعض ما يتعلق بهذا المقام يجيء في لفظ الذات ايضا في فصل الواو من باب الدال المعجمة * ومذهب الماهية باعتبار الوجود فعلى هذا لا تتناول المعدوم و اطلاق الحقيقة بهذا المعنى اكثر من اطلاقها بمعنى الماهية مطلقا قال شارح الطوالع وشارح التجريد ان الحقيقة والذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي كلية كانت او جزئية انتهى * فعلى هذا لا يقال ذات العنقاء وحقيقتها كذا بل ماهيتها كذا * ومذهبها ما هو مصطلح الصوفية في كشف اللغات حقيقت نزد صوفيه ظهور ذات حق است بي حجاب تعيينات ومحو كثرات موهومه در نور ذات انتهى كلامه * وفي مجمع السلوك اما الحق والحقيقة في اصطلاح مشايخ الصوفية فالحق هو الذات والحقيقة هي الصفات فالحق اسم الذات والحقيقة اسم الصفات * ثم انهم اذا اطلقوا ذلك ارادوا به ذات الله تعالى وصفاته خاصة وذلك لان المرید اذا ترك الدنيا وتجاوز عن حدود النفس والهوى ودخل في

لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره * قلت الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج لا مابه الشيء ذلك الشيء فان اثر الفاعل اما نفس ما هية ذلك الشيء مستتبعا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع عنها الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهية مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ما هية زيد يستتبعها الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود و الوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلتها من الضوء المخصوص وليس هذا ضوء منفرد في نفسه يجعل متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود و يصفه به فيقال وجد الضوء بسبب الشمس * و اما الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهية ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل ثبوت الماهية في الخارج و وجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفة به في الخارج و اما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج اما بنفسه و اما باعتبار الوجود لاكون الشيء ذلك الشيء ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء و نفسه * فان قلت الشيء بمعنى الموجود فيرد الاشكال المذكور * قلت لانسلم ذلك بل هو بالمعنى اللغوي اعني ما يصح ان يعلم و يخبر عنه و لو مجازا و ان سلمنا بناء على ان الاصل في التعريفات الحقيقة و الاحتراز عن المجاز و ان كان مشهورا ففرق بين مابه الموجود موجود فانه فاعل و بين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز بهذا الموجود الممتاز بل تأثيره اما في نفسه او في اتصافه بالوجود على ما عرفت * فان قلت لا مغايرة بين الشيء و ماهيته حتى يتصور بينهما سببية * قلت هذا من ضيق العبارة و المقصود انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها و هذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء و نفسه حتى يتصور القيام بينهما * و قد يجعل الضمير الثاني للموصول فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء هو ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فلا يرد الاشكال بالفاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي اذ الضاحك مابه الانسان ضاحك لكن لما كان مآل التعريف على ما قلنا هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر فلا نقض بالحقيقة لكن بقي الانتقاص بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا و باطنا لان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء ويمكن ان يقال المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي ولذا ذكر بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية و عوارضها دون ذاتياتها لانه قد تشبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه كالكلبي للكلبي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل و الجزء فتدبر

كلا منهما إما في المفرد ويسميان بالحقيقة والمجاز اللغويين وإما في الجملة ويسميان بالحقيقة والمجاز العقليين وقد سبقا في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم * قال الأصوليون الحقيقة الشرعية واقعة خلافا للقاضي أبي بكر وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع أي وضعه الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون منقولا أو لا فيكون موضوعا مبتدأ * وأثبت المعتزلة الحقيقة الدينية أيضا وقالوا بوقوعها وهي اسم لنوع خاص من الحقيقة الشرعية وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء بان لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما وزعموا أن أسماء الذات أي ماهي من أصول الدين أو ما يتعلق بالقلب كالمومن والكافر والإيمان والكفر من قبيل الدينية دون أسماء الأفعال أي ما هي من فروع الدين أو ما يتعلق بالجوارح كالمصلي والمزكي والصلاة والزكاة والظاهر أن الواقع هو القسم الثاني من الحقيقة الدينية فقط أعني ما لم يعرف أهل اللغة معناه ولانزاع في أن الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها بل النزاع في أن ذلك بوضع الشارع وتعيينه إياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة لتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا أو بغلبتها في تلك المعاني في لسان أهل الشرع والشارع إنما استعملها فيها مجازا بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لشرعية كما هو مذهب القاضي فإذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام أهل الكلام والفقه والأصول ومن يخاطب باصطلاحهم تحمل على المعاني الشرعية وفاقا * وإما في كلام الشارع فعندنا تحمل عليها أن يتكلم باصطلاحه وهذه المعاني هي الحقائق بالقياس إليه * وعند القاضي تحمل على معانيها اللغوية لأنها غير موضوعة من جهة الشارع فهو يتكلم على قانون اللغة فإن القاضي ينفي كونها حقائق شرعية زاعما أنها مجازات لغوية والحق أنه لا ثالث لهما فإنه ليس النزاع في أنها هل هي بوضع من الشارع على أحد الوجهين وهو مذهب المعتزلة والفقهاء أولا فيكون مجازات لغوية وهو مذهب القاضي فلا ثالث لها حينئذ ومنهم من زعم أن مذهب القاضي أنها مبنية على حقائقها اللغوية فتصير المذاهب الثلاثة كونها حقائق لغوية وكونها مجازات لغوية وكونها حقائق شرعية وإن شئت الزيادة على هذا القدر فارجع إلى العضدي وحواشيه * ومنها المفهوم المستقل الملحوظ بالذات كمفهوم الاسم وهذا المعنى من اصطلاحات أهل العربية أيضا * قال السيد السند قد تستعمل الحقيقة بهذا المعنى في بعض استعمالاتهم كذا في الأطول في بحث الاستعارة التبعية * ومنها الماهية بمعنى ما به الشيء هو وتسمى بالذات أيضا * والحقيقة بهذا المعنى أعم من الكلية والجزئية والموجودة والمعدومة * وأيضا أن الباء في به للسببية والضميران للشيء فالمعنى الأمر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء ولو قيل ما به الشيء هو لكان أخصر * إن قلت هذا صادق على العلة الفاعلية فإن الإنسان مثلا إنما يصير إنسانا متمييزا عما عداه بسبب الفاعل وإنجاده ضرورة أن المعدوم

والباطل ما هو خصومنا عليه هكذا نقل عن المشايخ كذا في الحمادية في كتاب الكراهة * أعلم ان الحق على مذهب النظام بمعنى مطابقة الحكم للاعتقاد و الباطل عدم مطابقته للاعتقاد هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان الفرق بين مذهب العنادية والعندية * وأعلم ان الاصوليين قد يقولون هذا حق الله وهذا حق العبد فحق العبد عبارة عما يسقط باسقاط العبد كالتقصص وحق الله ما لا يسقط باسقاط العبد كالصلوة والصوم والجهاد والحج وحرمة القتال في الاشهر الحرم والانفاق في سبيل الله وحرمة الجماع بالحيض وحرمة القربان بالايلاء وعدة الطلاق ونحو ذلك ولهذا دونوا مسائل الطلاق والايان والايلاء في العبادات دون المعاملات كذا في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى * وقال الفاضل الجلي في حاشية التلويح في باب المحكوم به المراد بحق الله في قولهم ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به احد كحرمة الزنا فانه يتعلق به عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة الاولاد عن الضياع وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه يتعالى عن الضرر والانتفاع فلا يكون حقاله بهذا الوجه والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولذا يباح باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة الزوج الا ما روي عن عطاء ابن ابي رباح انه قال يباح وطى الامة باذن سيدها * وفيه ان حرمة مال الغير ايضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس واعترض على الاول ايضا بان الصلوة والصوم والحج حقوق الله تعالى وليس منفعتها عامة * واجيب بانها انما شرعت لتحصيل الثواب ورفع الكفران وهذا منفعة عامة لكل من له اهلية التكليف بخلاف حرمة مال الغير *

حقوق النفس عند الصوفية ما يتوقف عليه حيواتها وبقاؤها وما زاد فهو حظوظ كما يذكر في لفظ الخطرة في فصل الرأ من باب الخاء المعجمة *

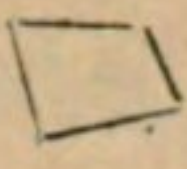
حق اليقين عبارة عن فناء العبد في الحق والبقاء به علما وشهودا وحالا لا علما فقط فعلم كل عاقل الموت علم اليقين * وقيل علم اليقين ظاهر الشريعة وعين اليقين الاخلاص فيها وحق اليقين المشاهدة فيها هكذا في تعريفات السيد الجرجاني * أعلم ان اليقين عبارة عن الاعتقاد الجازم الراسخ الثابت وذلك على ثلاث مراتب الاولى ما يحصل من الدلائل القطعية من البرهان او الخبر المتواتر ونحوهما وهو علم اليقين والثانية ما يحصل من المشاهدة وهو عين اليقين والثالثة ما يحصل بالشيء بعد اتصاف العالم بذلك الشيء وهو حق اليقين هكذا في حواشي كتب المنطق *

الحقيقة بالفتح تطلق بالاشتراك في عرف العلماء على معان * منها قسم من الاستعارة ويقابلها المجاز وهذا اصطلاح اهل الفرس ويجيء في فصل الرأ المهمة من باب العين المهمة * ومنها ما هو مصطلح اهل الشرع والبيانين من اهل العرب قالوا كل من الحقيقة والمجاز تطلق بالاشتراك على نوعين لان

في عامة كتب اللغة و الفقه ان الحق هي فصيلة ثلث سنين الى تمام اربع لانها استحققت الركوب و الحمل * ثم الحق مونث الحق بالكسر و الجمع حقائق كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة *

الحق بالفتح في اللغة ثابت و سزاوار و درست و راست و واجب و كاري كه البته واقع شود و راستي و ناميست از نامهاي خدايتعالى و راست كردن سخن و درست كردن وعده كذا في المنتخب *

و نزد صوفيه عبارت از وجود مطلق است يعني غير مقيد بهيچ قيد كما في كشف اللغات پس حق نزد شان عبارتست از ذات الله و يجرى في لفظ الحقيقة * و في البرجندي شرح مختصر الوقاية في الخطبة الحق في اللغة مصدر حق الشيء يحق بالكسراي ثبت و قد جاء بمعنى الثابت ايضا * و في العرف هو مطابقة الواقع للاعتقاد كما ان الصدق مطابقة الاعتقاد للواقع انتهى * و يطلق ايضا على المطابق بالفتح كما ان الصدق يطلق على المطابق بالكسر و كذا قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد الحق هو الحكم المطابق للواقع يطلق على العقائد و الاديان و المذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك و يقابله الباطل و اما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة و يقابله الكذب انتهى * و تحقيقه ما ذكر السيد السند في حاشية شرح المطالع من ان الحق و الصدق متشاركان في المورد اذ يوصف بكل منهما القول المطابق للواقع و العقد المطابق للواقع و الفرق بينهما ان المطابقة بين شيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما في باب المفاعلة فاذا طابق الاعتقاد الواقع فان نسب الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء و الاعتقاد مطابقا بفتحها فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى حقا بالمعنى المصدري و يقال هذا اعتقاد حق على انه صفة مشبهة و انما سميت بذلك لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا و ان نسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد مطابقا بكسر الباء و الواقع مطابقا بفتحها فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى صدقا و يقال هذا اعتقاد صدق اي صادق و انما سميت بذلك تمييزا لها عن اختها انتهى * و قيل في توضيحه ان الصدق كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر و الحق بالمعنى المصدري كونه مطابقا له بالفتح و الصادق هو الخبر المطابق بالكسر و الحق على انه صفة الناطق صفة مشبهة هو الخبر المطابق له بالفتح و يقابل الصدق الكذب و الحق بالمعنى المصدري البطلان و يقابل الصادق الكاذب و الحق على انه صفة الناطق فالكذب هو عدم كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر و البطلان عدم كونه مطابقا له بالفتح و الكاذب هو الخبر الغير المطابق بالكسر و الباطل هو الخبر الغير المطابق بالفتح كذا قال ابو القاسم في حاشية المطول * فائدة * اعلم ان الخطاء و الصواب يستعملان في المجتهدين و الحق و الباطل يستعملان في المعتقدات حتى اذا سئلنا عن مذهبنا و مذهب مخالفينا في الفروع يجب علينا ان نجيب بان مذهبنا صواب يحتمل الخطاء و مذهب مخالفينا خطأ يحتمل الصواب و اذا سئلنا عن معتقدا و معتقد خصومنا في المعتقدات يجب علينا ان نقول الحق ما نحن عليه

مختلفتين والباقيتان منفرجتين مختلفتين هكذا  والا اي وان لم يكن ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين يسمى بالشبيه بالمنحرف ووجه التسمية ظاهر هكذا يستفاد من شرح اشكال التأسيس وشرح خلاصة الحساب * والمنحرفة عند المنطقيين هي القضية التي اقترن فيها السور بالمحمول او بالموضوع الجزئي وتحقيقه يطلب من شرح المطالع سميت بها لان من حق السوران يقترن بالموضوع الكلي فلما لم يقترن به فقد انحرف عن اصله فانحرفت القضية ايضا *

الحصف بفتح الحاء والصاد المهملة هو الجرب اليابس وهو بثور صغار شوكية كالزبرة ينفرش في ظاهر الجلد كما في شرح القانونچه * ومثله في الوافية حيث قال حصف بثرها بود بغايت خرد و سرخ و سوزانده اندر تابستان پديد آيد خاصة و قتيكه مردم عرق كنند *

الحلف بالفتح وسكون اللام او كسرهما يمين يوخذ بها العهد ثم سمي به كل يمين كما في المضمورات فهو مرادف لليمين كذا في جامع الرموز * وفيه في فصل الايلاء الحلف الموقت ما يصرح فيه بتعيين الوقت و الحلف المؤبد ما يصرح فيه بالتأيد و الحلف المجهول ما لم يعين فيه الوقت بالتأيد و غيره * **فصل القاف * الحرق** بالفتح و بالراء المهملة الساكنة سوختن * و در اصطلاح صوفيه عبارتست از واسطه تجليات كه جاذب است سالك را سوي فنا كذا في لطائف اللغات *

الحرقه بالضم وسكون الراء المهملة سوزش و ما يجده الانسان في العين من الرمذ او في القلب من الالم او في طعم شئ محرق * و حرقه البول وجع احتراقي عند خروج البول كذا في بحر الجواهر * و حرق نرد بلغاء آنست كه كلام بطوري گويد كه رقت آرد و موجب بكاء شود اگرچه تركيب عالي و معاني بديع ندارد و مصنوع نباشد و اين وجداني است و ليكن اجماع بدان شرط نيست چنانچه در ذوق شرط است و تلذذ بدان جز اهل دل نگيرد و موثر در طبائع سليم بود بسبب ذكر عظمت و قدرت و هيبت و بي نيازى باري تعالى و اين چنين كلام را حقيقي خوانند و يا بسبب ذكر ثنائي اشخاص و محبوبات و وقوع مفارقت احباء و اصحاب بود و يا ببيان بي وفائي دوران بود و غلبات اشتياق و شدائد فراق و مانند آن باشد و اينچنين كلام را مجازي خوانند كذا في جامع الصنائع *

الاحتراق مصدر من باب الافتعال و عند المنجمين هو جمع الشمس مع احدى الخمسة المتحيرة في درجة واحدة من فلك البروج و هو من انواع النظر كما يجي *

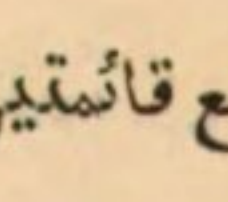
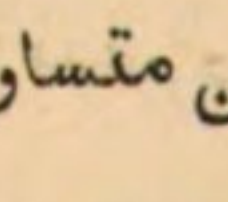
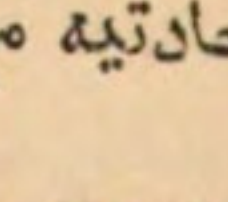
الاحراق هو ان تميز الحرارة الجوهر الرطب عن الجوهر اليابس بتصعيد الرطب وترسيب اليابس * و المحرق بكسر الراء عند الاطباء دواء يحرق اي يفني بحرارته لطيف الاخلاط بتصعيدها و تبخيرها و يبقي رماديتها كالفرفيون كذا في بحر الجواهر و الموجز *

الحقة بالكسر لغة ما اتى عليه اربع سنين من الابل و شريعة ثلث سنين كذا في بعض كتب الفقه لكن

اول زمام را بجای حرف دوم و حرف ما قبل آخر زمام را بجای حرف سویم اول سطر بنویسند و حرف دویم اول زمام را بجای حرف چهارم و بهمین قاعده تمام کنند و این تحریف را در هر سطر نمایند تا آنکه زمام باترتیب زمام اول باز آید و علامت او آنست که چون حرف اول زمام اول در آخر زمام آید و حرف دویم زمام اول در اول زمام آید تکسیر تمام شده باشد و اگر سطر دیگر خواسته باشند همان سطر زمام اول خواهد آمد * و در جمیع انواع بسط مادامی تحریف کنند که بزمام اول باز گردد الا در بسط تمازج که در آن عمل نظر میکنند که حروف مطلوب چند است و بتعداد حروف مطلوب تحریف نمایند اگر حروف مطلوب پنج حروف باشند تا پنج سطر تحریف و اگر هفت باشند تا هفت سطر و برین قیاس و در بعضی صور در تحریف ابتدا از حرف اولین کنند یعنی حرف اول زمام را دو اول سطر دوم نویسند و حرف آخرین را در دوم سطر دوم و همچنین عمل بپایان رسانند *

المنحرف علی صیغة اسم المفعول من التحریف نزد محدثین مرادف مصحف است و قیل هر دو متباین اند * و در اصطلاح شعراء آنست که لفظی را حروف تهجی خوانده شود و غرض لفظ باشد مثاله * شعر * شاه شهبانی و بشاهان دهر * لطف توتاه و الف و جیم داد * وزره احسان برعایا همه * بذل توجیم و الف و میم داد * کذا فی جامع الصنائع *

الانحراف فی اللغة المیل الی الحرف ای الطرف * و عند اهل الهيئة هو میل القطر المار بالبعدين الاوسطین من التدوير عن سطح المائل ویسمى بعرض الوراب و الالتواء ایضا و هو مختص بالسفلیین و یجئ فی لفظ العرض فی فصل الضاد المعجمة من باب العین * و انحراف سمت القبلة عندهم قوس من دائرة الافق ما بین خط سمت القبلة و خط نصف النهار بشرط ان لا یكون ازید من ربع الدور هكذا ذکر العلی البرجندی فی شرف بیست باب *

المنحرف هو اسم فاعل من الانحراف عند الصرفیین اسم حرف من حروف الهجاء و هی اللام لان اللسان ینحرف بها عند النطق بها هكذا فی الشافیه و شروحه فی بیان حروف الهجاء * و عند المهندسین اسم شکل مسطح ذي اربعة اضلاع و لا یكون مربعا و لا مستطیلا و لا معینا و لا شبیهها بالمعین هذا هو الموافق لما ذکره اقلیدس * و قد یقال ما عدا هذه الاشكال الاربعة المذكورة من المربعات ان کان ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازیین یسمى بالمنحرف و هو ثلثة اقسام أحدها ان تكون زاویتان من زواياه الاربع قائمتین و الباقتان مختلفتین هكذا  و ثانيها ما یكون زاویتاه حادتين متساويتین و الباقتان منفرجتین متساويتین سواء كانت حادتاہ علی احد المتوازیین و منفرجتاه علی الآخر هكذا  او كانت احدی حادتیہ مع احدی منفرجتیہ علی احدهما و الباقتان علی الآخر هكذا  و الاول من هذین القسمین یسمى بذی الذلقة و القسم الثاني یسمى بذی الذلقتین و ثالثها ما تكون زاویتاه حادتين

حروف ده و سطور پنج باشند پنجم و ششم از سطر سیوم قلوب باشند همبرین قیاس کذا فی انواع البسط *
الحرف فی اصطلاح النحاة کلمة دلت علی معنی فی غیره و یسمى بحرف المعنی ایضا
 وبالاداة ایضا و یسمیه المنطقیون بالاداة * و معنی قولهم علی معنی فی غیره علی معنی ثابت
 فی لفظ غیره فان اللام فی قولنا الرجل مثلاً يدل بنفسه علی التعریف الذی هو فی الرجل وهل
 فی قولنا هل قام زید يدل بنفسه علی الاستفهام الذی هو فی جملة قام زید * وقیل المعنی علی معنی
 حاصل فی غیره ای باعتبار متعلقه لا باعتبار فی نفسه وهذا هو التحقیق و ستعرف ذلک مستوفی
 فی لفظ الاسم فی فصل الواو من باب السین المهملة * ثم الحروف بعضها عاملة جارة كانت او جازمة
 او ناصبة صرفه کأن و اخواته او مع الرفع کالحروف المشبهة بالفعل وهي ان و ان و کان و لیت و لعل
 و لكن فانها تنصب الاسم و ترفع الخبر علی عکس ما ولا المشبهتين بلیس و بعضها غیر عاملة کحروف
 العطف کالواو و او و بل و نحوها مما یحصل به العطف و حروف الزیادة التي لا یختل بتركها اصل المعنی
 کان المكسورة المخففة و تسمى بحروف الصلة كما یجئ فی لفظ الصلة فی فصل اللام من باب الواو و حروف
 النفي الغیر العاملة و حروف الذداء التي یحصل بها الذداء کیا و حروف الاستثناء و حروف الاستفهام
 و حروف الایجاب کنعیم و بلی و حروف التنبيه کها و آ و حروف التخصیض کهلآ و آ و حروف التفسیر
 کای و حروف التنفیس کالسین و سوف و حرف التوقع کقد و حرف الردع ای الزجر و المنع وهو کلا
 و غیر ذلک و ان شئت تفصیل هذه فارجع الی کتب النحو *

الحروف العالیات هي الشوون الذاتیة الکامنة فی غیب الغیوب کالشجرة فی النواة و الیها
 اشار الشیخ بقوله * شعر * کنا حروفا عالیات لم ثقل * متعلقات فی ذری اعلی القل * انما انت
 فیه و نحن انت و انت هو * و کل فی هو هو فصل عن وصل * هكذا فی الاصطلاحات الصوفیة
 لکمال الدین ابی الغنائم *

التحريف فی اللغة هو تغییر عن موضعه و فی اصطلاح المحدثین هو التصحیف ای تغییر
 الحدیث و قیل بالفرق بینهما و یجئ فی فصل الفاء من باب الصاد المهملة * و فی اصطلاح القراء تغییر الفاظ
 القرآن لمراعاة الصوت * و فی الاتقان و من البدعة نوع احده هواء الذین یجتمعون فیقرؤن کلهم بصوت واحد
 فیقولون فی قوله افلا تعقلون بحذف الالف و یمدون ما لا یمد لیستقیم لهم الطريق الذی سلکوه ینبغي
 ان یسمى التحریف انتهى * و فی الدقائق المحکمة بعد بیان مخارج الحروف هو ان یجتمعوا فیقرؤن
 کلهم بصوت واحد و یتبع بعضهم ببعض الكلمة و الآخر ببعضها و یحافظون علی مراعاة الاصوات خاصة *
 و فی اصطلاح اهل الجفر هو تفسیر الزمام و در رساله مسمى بانواع البسط میگوید تفسیر زمام یعنی تحریف
 حروف زمام بدین طریق بود که چون تفسیر نمایند حرف آخر زمام را در اول سطر بنویسند و حرف

صدر الدين في النفحات ويجيء في لفظ الكلمة في فصل الميم من باب الكاف * وفي الانسان الكامل في باب ام الكتاب اما الحروف فالمنقوطة منها عبارة عن الاعيان الثابتة في العلم الالهي والمهملة منها نوعان مهملة تتعلق بها الحروف ولا تتعلق هي بها وهي خمسة الالف والذال والراء والواو واللام فالالف اشارة الى مقتضيات كمالاته وهي خمسة الذات والحياة والعلم والقدرة والارادة اذ لا سبيل الى وجود هذه الاربعة الا للذات فلا سبيل الى كمالات الذات الا بها ومهملة تتعلق بها الحروف وتعلق هي بها وهي تسعة فالاشارة بها الى الانسان الكامل لجمعه بين الخمسة الالهية والاربعة الخلقية وهي العناصر الاربعة مع ما تولد منها فكانت احرف الانسان الكامل غير منقوطة لانه خلقها على صورته ولكن تميزت الحقائق المطلقة الالهية عن الحقائق المقيدة الانسانية لاستناد الانسان الى موجد يوجده ولو كان هو الموجد فان حكمه ان يستند الى غيره ولذا كانت حروفه متعلقة بالحروف وتعلق الحروف بها * ولما كان حكم واجب الوجود انه قائم بذاته غير محتاج في وجوده الى غيره مع احتياج الكل اليه كانت الحروف المشيرة الى هذا المعنى من الكتاب مهملة تتعلق بها الحروف ولا تتعلق هي بحرف منها ولا يقال ان لام الف حرفان فان الحديث النبوي قد صرح بان لام الف حرف واحد فافهم * واعلم ان الحروف ليست كلمات لان الاعيان الثابتة لا تدخل تحت كلمة كن الا عند اليجاد العيني واما هي ففي اوجها وتعيينها العلمي فلا يدخل عليها اسم التكوين فهي حق لا خلق لان الخلق عبارة عما دخل تحت كلمة كن وليست الاعيان في العلم بهذا الوصف لكنها ملحقه بالحدوث الحقا حكما لما تقتضيه ذواتها من استناد وجود الحادث في نفسه الى قديم فالاعيان الموجودة المعبر عنها بالحروف ملحقه في العالم العلمي بالعلم الذي هو ملحق بالعالم فهي بهذا الاعتبار الثاني قديمة انتهى كلامه * وشيخ عبد الرزاق كاشي گفته حروف حقائق بسيطة اند از اعيان و حروف عاليات شئون ذاتيه اند كامنه در غيب الغيوب چون شجر در نواة * بدانكه اهل جفر از حروف زمام بعضي را حروف اوتاد گویند و آن اول و چهارم و مثل اين دو حرف از ميان بگذارند و حرف سيوم بگیرند چنانچه در لفظ و تد هم خواهد آمد و بعضي را حروف ادوار گویند و آن هميشه چهار باشند يكي حرف اول زمام اول دويم حرف آخر آن سوم حرف اول زمام آخرين چهارم حرف آخر آن و بعضي را حروف قلوب نامند و آن حروف وسط زمام اند پس اگر حروف و سطور هر دو زوج باشند حروف قلوب چهار باشند كه وسط جميع حروف باشند و اگر هر دو فرد باشند يك باشد و در غير اين دو صورت حروف قلوب دو باشند مثلا اگر عدد حروف و سطور نه نه باشند پس حرف قلب پنجمي حرف سطر پنجم باشد و اگر عدد حروف هشت باشند و عدد سطور چهار چهارم و پنجم از هريك از سطر دويم و سيوم حروف قلوب باشند يعني هر چهار و اگر حروف هفت و سطور چهار باشند چهارم حروف از هريك از سطر دويم و سوم قلوب باشند و اگر

كالعسجد والذهدقة والزهرقة والعسطوس وهي الميم والراء المهملة والباء الموحدة والنون والفاء واللام *
والمصمتة بخلافها وهي حروف ينفك عنها رباعي وخماسي وهي ما سوى حروف الذلاقة * والذلاقة
الفصاحة والخفة في الكلام وهذه الحروف اخف الحروف ولذا لا ينفك عنها رباعي وخماسي فسميت بها *
والشيء المصمت هو الذي لا جوف له فيكون ثقيلًا فسميت بذلك لثقلها على اللسان * الرابع عشر الى
حروف القلقله وغيرها فحروف القلقله ما ينضم الى الشدة فيها ضغط في الوقف وذلك لاتفاق كونها
شديدة مجهورة معا فالجهر يمنع النفس ان يجري معها والشدة تمنع الصوت ان يجري معها فلذلك
يحصل ما يحصل من الضغط للمتكلم عند النطق بها ساكنة فيحتاج الى قلقله اللسان وتحريكه عن موضع
حتى يجري صوتها فيسمع وهي القاف والذال المهملة والطاء المهملة والباء الموحدة والجيم * وقال المبرد
ليس القاف منها بل الكاف وغيرها ما سواها * الخامس عشر الى حروف الصغيرة وغيرها فحروف
الصغيرة ما يصفر بها اي يصوت بها وهي الزاء المعجمة والصاد والسين المهملتان سميت بها لوجود الصغير
عند النطق بها وغيرها * السادس عشر الى حروف العلة وغيرها فحروف العلة الالف والواو والياء
سميت بها لكثرة دورانها على لسان العليل فانه يقول واي وغيرها حروف العلة تسمى بالحروف
الجوفية ايضا لخروجها من الجوف * ثم ان حروف العلة اذا سكنت تسمى حروف لين ثم اذا جانسها حركة
ما قبلها فتسمى حروف مد فكل حرف مد حرف لين ولا ينعكس والالف حرف مد ابدا والواو والياء
تارة حرفا مد وتارة حرفا لين هكذا ذكر في بعض شروح المفصل * وكثيرا ما يطلقون على هذه الحروف
حرف المد واللين مطلقا فهو اما محمول على هذا التفصيل او تسمية الشيء باسم ما يؤل اليه هكذا في
جاربردي شرح الشافية في بحث التقاء الساكنين * وقيل بتباين المد واللين وعدم صدق احدهما على
الآخر لكن من المحققين من جعل بينهما عموما وخصوصا مطلقا كذا في تيسير القاري * السابع عشر
الى حروف اللين والمد وغيرها وقد عرفت قبيل هذا * الثامن عشر الى الاصلية والزائدة فالاصلية ما
ثبتت في تصاريफ اللفظ ببقاء حروف الضرب في متصرفاته * والزائدة ما سقط في بعضها كواو قعود في
قعد * ثم اذا اريد تعليم المتعلمين بالطريق ان يقال اذا وزن اللفظ فما كان من حروفه في مقابلة الفاء
والعين واللام الاولى والثانية والثالثة فهو اصلي وما ليس كذلك فهو زائد وليس المراد من الزائد
ههنا ما لو حذف لدل الكلمة على ما دلت عليه وهو فيها فان الف ضارب زائدة لو حذفت لم يدل
الباقى على اسم الفاعل كذا في جاربردي حاشية الشافية * وحروف الزيادة حروف اليوم تنسأ اعني
انه اذا وجد في الكلمة زائد لا يكون الا من تلك الحروف لا من غيرها * ولمعرفة الزائد من الاصلي طرق
كالاشتقاق وعدم النظير وغيرها يطلب من الشافية وشرحه في بحث ذي الزيادة * والحروف في اصطلاح
الصوفية الصورة المعلوماتية في عرصة العلم الالهي قبل انصبغها بالوجود العيني كذا قال الشيخ الكبير

من الفم لكن لما كان لهما مخرجان في الفم والخيشوم جرى الصوت من الانف دون الفم لانك لو امسكت انفك لم يجر الصوت بهما* واما الراء فلم يجر الصوت في ابتداء النطق به لكنه جرى شيئا لانحرافه وميله الى اللام كما قلنا في العين المائل الى الحاء وايضا والراء مكررا اذا تكرر جرى الصوت معه في اثناء التكرير* وكذلك حروف العلة لا يجرى الصوت معها كثيرا لكن لما كان مخارجها تتسع لهواء الصوت اشد من اتساع غيرها من المجهورة كان الصوت معها يكثر فيجري منه شيء* واتساع مخرج الالف لهواء صوته اكثر من اتساع مخرجي الواو والياء لهواء صوتهما فلذلك سمي الهاري اي ذا الهواء كالناشب والذابل* وانما كان الاتساع للالف اكثر لانك تضم شفطيك للواو فتضيق المخرج وترفع لسانك قبل الحنك للياء واما الالف فلا يعمل له شيء من هذا فوسعهم مخرجاً الالف ثم الياء ثم الواو فهذه الحروف اخفى الحروف لاتساع مخارجها واخفاهن الالف لسعة مخرجها اكثر* أعلم ان الفرق بين الشديدة والمجهورة ان الشديدة لا يجرى الصوت بها بل انك تسمع به في أن ثم ينقطع* والمجهورة لا اعتبار فيها لعدم جري الصوت بل الاعتبار فيها لعدم جري النفس عند التصويت بها هذا كله ما ذهب اليه ابن الحاجب واختاره الرضي* وبعضهم اخرج من المجهورة الاحرف السبعة التي هي من الرخوة اي الضاد والطاء والذال والراء والعين والغين والياء فيبقى فيها الحروف الشديدة واربعة احرف مما بينهما وهي اللام والميم والواو والنون فيكون مجموع المجهورة عنده اثني عشر حرفا وهي حروف ولمن اجدك قطبت وهذا القائل ظن ان الرخوة تنافي الجهر وليس بشيء لان الرخوة ان يجرى الصوت بالحرف والجهر رفع الصوت بالحرف سواء جرى الصوت اولم يجر* الحاوي عشر الى المطبقة والمنفتحة فالمطبقة ما ينطبق معه الحنك على اللسان لانك ترفع اللسان اليه فيصير الحنك كالطبق على اللسان فتكون الحروف التي يخرج بينهما مطبقا عليهما وهي الصاد والضاد والطاء والظاء* واما قال ابن الحاجب من انها ما ينطبق على مخرجه الحنك فليس بمطرد لان مخرج الضاد حافة اللسان وحافته ينطبق عليها الاضراس وباقي اللسان ينطبق عليه الحنك قال سيبويه لولا الاطباق في الصاد لكان سينا وفي الظاء لكان ذالا وفي الطاء لكان دالا ولخرجت الضاد من الكلام لانه ليس شيء من الحروف في موضعها غيرها والمنفتحة بخلافها لانه ينفتح ما بين اللسان والحنك عند النطق بها وهي ما سوى الحروف الاربعة المطبقة* الثاني عشر* الى المستعلية والمنخفضة فالمستعلية ما يرتفع بسببها اللسان وهي الحروف الاربعة المطبقة والحاء والغين المعجمتان والقاف لانه يرتفع بهذه الثلاثة ايضا اللسان لكن لا الى حد انطباق الحنك عليها والمنخفضة ما ينخفض معه اللسان ولا يرتفع وهي ماعدا المستعلية وبالجمله فالمستعلية اعم من المطبقة اذ لا يلزم من الاستعلاء الاطباق ويلزم من الاطباق الاستعلاء ولذا يسمى الاحرف الاربعة المطبقة مستعلية مطبقة* الثالث عشر الى حروف الداقة والمصمتة فحروف الداقة ما لا ينفك عنه رباعي او خماسي الا اذا

تخرج اصواتها من الصدر والمهموسة تخرج اصواتها من مخارجها في الفم وذلك مما يرخى الصوت فيخرج الصوت من الفم ضعيفا * ثم ان اردت الجهر بها و اسماعها اتبعت صوتها بصوت من الصدر لتفهم * وتمتحن المجهورة بان تكررها مفتوحة او مضمومة او مكسورة رفعت صوتك بها واخفيتها سواء اشبعت الحركات حتى تتولد الحروف نحو قاقا او قوقو او قيق قيق او لم تشبعها نحو ققق فانك ترى الصوت يجري ولا ينقطع ولا يجري النفس الا بعد انقضاء الاعتماد و سكون الصوت * واما مع الصوت فلا يجري وذلك لان النفس الخارج من الصدر وهو مركب الصوت يحتبس اذا اشتد اعتماد الناطق على مخرج الحرف اذ الاعتماد على موضع من الحلق او الفم يحبس النفس وان لم يكن هناك صوت وانما يجري النفس اذا ضعف الاعتماد * وانما كُرت الحروف في الامتحان لانك لو نظقت بواحد منها غير مكرر فعقيب فراغك منه يجري النفس بلا فصل فيظن ان النفس انما خرج مع المجهورة لابعده فاذا تكرر و طال زمان الحرف ولم يخرج النفس مع تلك الحروف المكررة عرفت ان النطق بالحروف هو الحابس للنفس * وانما جاز اشباع الحركات لان الواو والالف والياء ايضا مجهورة فلا يجري مع صوتها النفس * واما المهموسة فانك اذا كررتها مع اشباع الحركة او بدونها فان جوهرها لضعف الاعتماد على مخارجها لا يحبس النفس فيخرج النفس ويجري كما يجري الصوت نحو ككك وقس على هذا * العاشر الى الشديدة والرخوة وما بينهما فالشديدة ما ينحصر جري صوته في مخرجه عند اسكانه فلا يجري الصوت والرخوة بخلافها * واما ما بينهما فحروف لا يتم لها الانحصار ولا الجري * وانما اعتبر اسكان الحروف لانك لو حركتها والحركات ابعاض الحروف من الواو والياء والالف وفيها رخاوة ما لجرت الحركات لشدة اتصالها بالحروف الشديدة الى شئ من الرخاوة فلم يتبين شدتها * فقيد الاسكان لامتحان الشديدة من الرخوة * فالحروف الشديدة الهمزة والجيم والداال والطاء المهملتان والباء الموحدة والتاء المثناة الفوقانية والكاف والقاف * والرخوة ما عدا هذه الحروف المذكورة وما عدا حروف لم يروعا فانها ليست شديدة ولا رخوة فهي مما بينهما * وانما جعل هذه الاحرف الثمانية اي اللام والميم والياء المثناة التحتانية والراء المهملة والواو والعين المهملة والنون والالف مما بينهما اي بين الشديدة والرخوة لان الشديدة هي التي ينحصر الصوت في مواضعها عند الوقف وهذه الاحرف الثمانية ينحصر الصوت في مواضعها عند الوقف ايضا لكن يعرض لها اعراض توجب حصر الصوت من غير مواضعها * اما العين فينحصر الصوت عند مخرجه لكن لقربه من الحاء التي هي من المهموسة ينسل صوته قليلا فكانك وقفت على الحاء * واما اللام فمخرجها اعني طرف اللسان لا يتجافى عن موضعه من الحنك عند النطق به فلا يجري منه صوت لكن لما لم يسد طريق الصوت بالكلية كالدال بل انحرف طرف اللسان عند النطق به خرج الصوت عند النطق به من متشدق اللسان فويق مخرجه * واما الميم والنون فان الصوت لا يخرج عن موضعها

و الصامتة فالمصوتة حروف المد و اللين اى حروف العلة الساكنة التي حركة ما قبلها مجانسة لها *
و الصامتة ما سواها سواء كانت متحركة او ساكنة و لكن ليس حركة ما قبلها من جنسها فالالف ابدا مصوتة
لوجوب كونها ساكنة و ما قبلها مفتوحا * و اطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي و اما الواو والياء
فقد تكونان صامتين ايضا كذا في شرح المواقف * السابع الى زمانية و آنية و في شرح المواقف
الحروف اما زمانية صرفة كالمصوتة فانها زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة * و كذا بعض
الصوامت كالفاء و القاف و السين و الشين و فحوها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على
الظن انها زمانية ايضا و اما آنية صرفة كالتاء و الطاء و غيرهما من الصوامت التي لا يمكن تمديدها
اصلا فانها لا توجد في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ بيت و فرط او في اوله كما في لفظ تراب
او في آن يتوسطهما كما اذا وقعت تلك الصوامت في اوساط الكلم فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة
و الآن بالنسبة الى الخط و الزمان * و تسميتها بالحروف اولى من تسميتها بغيرها لانها اطراف الصوت
و الحرف هو الطرف * و اما آنية تشبه الزمانية و هي ان تتوارد افرادا آنية مرارا فيظن انها فرد زمني
كالراء و الحاء و الخاء فان الغالب على الظن ان الراء في آخر الدار مثلا راءات متوالية كلواحد
منها آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها فيظنها حرفا و احدا زمانيا و كذا الحال في الحاء
و الخاء كذا في شرح المواقف * الثامن الى المتماثلة و المتخالفة فالمتماثلة ما لا اختلاف بينها بدواتها
ولا بعوارضها المسماة بالحركة و السكون كاليائين المتحركين بنوع واحد من الحركة * و المتخالفة ما ليس
كذلك سواء كانت متخالفة بالذات و الحقيقة كالياء و الميم او بالعرض كالياء الساكنة و المتحركة كذا في
شرح المواقف هذا لكن المذكور في فن الصرف ان المتماثلة هي المتفقة في الحقيقة و ان كانت
مختلفة بالعوارض * قال في الاتقان في بحث الادغام نعني بالمتماثلين ما اتفقا مخرجا و صفة كاليائين
و اللامين و بالمتجانسين ما اتفقا مخرجا و اختلفا صفة كالطاء و التاء و الطاء و الثاء و بالمتقاربين ما تقاربا
مخرجا او صفة كالذال و السين و الضاد و الشين انتهى * فالحروف على هذا اربعة اقسام المتماثلة
و المتجانسة و المتقاربة و ما ليس شيئا منها * التاسع الى المجهورة و المهموسة فالمجهورة ما ينحصر
جري النفس مع تحركه * و المهموسة بخلافها اى ما لا ينحصر جري النفس مع تحركه و الانحصار الاحتباس و هي
السين و الشين و الحاء و الخاء و التاء المثناة و التاء المثناة الفوقانية و الصاد المهملة و الفاء و الهاء
و الكاف * و المجهورة ما سواها ففي المجهورة يشبع الاعتماد في موضعه فمن اشباع الاعتماد يحصل
ارتفاع الصوت و الجهر هو ارتفاع الصوت فسميت بها * و كذا الحال في المهموسة لانه بسبب ضعف الاعتماد
يحصل الهمس وهو الاخفاء فاذا اشبع الاعتماد و جرى الصوت كما في الضاد و الزاء و العين و الغين و الياء فهي
مجهورة رخوة و اذا اشبعته و لم يجز الصوت كالقاف و الجيم و الطاء و الدال فهي مجهورة شديدة * قيل المجهورة

في المسموع ليس ان يكون ما به التمييز مسموعا بل ان يحصل به التمييز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه و يتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة و البحوحة و نحوهما كذا في شرح المواقف في مبحث الاصوات * و يعرف الحرف عند اهل الجفر بانه بناء مفرد مستقل بالدلالة و تسمى دلالة الحروف دلالة اولية و دلالة الكلمة دلالة ثانية و هو موضوع علم الجفر و بهذا صرح في بعض رسائل الجفر و لذا يسمى علم الجفر بعلم الحروف * تقسيمات حروف الهجاء * الاول الى المعجمة و هي المنقوطة و غير المعجمة و هي غير المنقوطة و تسمى بالمهملة ايضا * الثاني الى نوراني و ظلماني * قال اهل الجفر الحروف النورانية حروف فواتح السور [و مجموعها صراط علي حق نمسكه و الباقية ظلمانية * و منهم من يسمى الحروف النورانية بحروف الحق و الظلمانية بحروف الخلق * و منهم من قال نوراني را اعلى خوانند و ظلماني دو قسم اند هفت حروف را ادنى خوانند و آن بَ تَ دَ ذَ صَ وَ غَ است و هفت حرف باقي را ادنى ادنى خوانند كذا في بعض رسائل الجفر * الثالث الى المسروري و الملبوبي و الملفوظي * و في بعض رسائل الجفر حروف سه قسم اند ملفوظي آنكه از تركيب سه حرف در تلفظ تمام شود چون الف و جيم و دال و اينها سيزده حرف است منحصر در دو قسم قسمي زائد الحركت چون الف كه اوسط او متحرك است و قسمي زائد السكون چون جيم و دال * و مسروري آنكه از تركيب سه حرف بتلفظ آيد ليكن حرف آخر از جنس اول بود و آن سه حرف است ميم و نون و واو * ملبوبي آنكه بتلفظ آن بدو حرف است و آنها دوازده حرف است انتهى كلامه * و بايد دانست كه در ملفوظي مشروط است كه حرف اول و آخر از يك جنس نباشند و الا مسروري از اقسام ملفوظي گردد پس تقابل از اقسام برخيزد و اين مبطل تقسيم است بسوي سه قسم و مويد است اينرا آنچه در فرهنگ جهانگيري ذكر نموده و گفته كه علماء عرب حروف را سه قسم ساخته اند اول را مسروري نامند و آن دو حرفي است و اين دوازده حرف اند بَ تَ ثَ حَا خَا رَا زَا طَا ظَا فَا هَا يَا و قسم دويم را ملفوظي گویند و آن سه حرفي بود كه آخرش از قسم اول نباشد و اين سيزده حرف است الف جيم دال ذال سين شين صاد ضاد عين غين قاف كاف لام و قسم سوم را ملبوبي و مكتوبي گویند و آن سه حرفي باشد كه آخرش از قسم اول باشد و اين سه حرف است ميم نون واو انتهى * و مخفي نيست كه درين كلام ملبوبي را بر مسروري اطلاق نموده بعكس كلام سابق * الرابع الى المنفصلة و غيرها در انواع البسط مي آرد الف و دال و ذال و را و ز و واو و لا اينها حروف سبعة منفصلة خوانند چه اينها در كتابت منضم بحرفي ديگر نمي شوند و اينها را خواتيم نيز خوانند و ماوراي اينها را غير منفصلة گویند * الخامس الى المفردة و المتزاوجة التي تسمى بالمتشابهة ايضا * در انواع البسط ميگويد حروف يا متشابه اند و متزاوجة نيز نامند و آن حروف يكه در صور آنها تفاوتي نيست مگر بنقطه چون حَا و خَا و يَا مفردة و آن حروف يكه چنين نباشند * السادس الى المصوطة

شرح الشافية و يسمى حرف التهجى وحرف الهجاء وحرف المبني * و ماهيته واضحة * بدئية و جميع ما ذكر في تعريفها المقصود منها التنبية على خواصها وصفاتها وبهذا الاعتبار عرفه القراء بانه صوت معتمد على مقطع محقق وهو ان يكون اعتماده على جزء معين من اجزاء الحلق واللسان والشفة او مقطع مقدر وهو هواء الفم اذ الانف لا معتمد له في شئ من اجزاء الفم بحيث انه ينقطع في ذلك الجزء ولذا يقبل الزيادة والنقصان ويختص بالانسان وضعا كذا في تيسر القاري * وعرفه ابن سينا بانه كيفية تعرض للصوت بها اي بتلك الكيفية يمتاز الصوت عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تمييزا في المسموع * فقوله كيفية اي هيئة وضعية * وقوله تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة اذ العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآتية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني * وتوضيح الدفع انها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط فان عروض الشئ للشئ قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وحينئذ يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآتية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان * وقوله مثله في الحدة والثقل ليخرج عن التعريف الحدة والثقل فانهما وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت يمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه * وقوله تمييزا في المسموع ليخرج الغنة وهي التي تظهر من تسريب الهواء بعضها الى جانب الانف وبعضها الى الفم مع انطباق الشفتين والبلحوة التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبلحوة سواء كانتا ملذتين او غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليسا مسموعين فلا يكون التمييز الحاصل منهما تمييزا في المسموع من حيث هو مسموع ونحوهما كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا * اما الطول والقصر فلانهما من الكميات المحضة والماخوذة مع الاضافة ولا شئ منهما بمسموع وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وهو ليس بمسموع * واما كون الصوت طيبا اي ملائما للطبع او غير طيب فامر يدركه الوجدان دون السمع فهما مطبوعان لامسموعان اذ قد تختلف هذه الامور اعنى الغنة والبلحوة ونحوهما والمسموع واحد وقد تتحد والمسموع مختلف وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع * والحق ان معنى التمييز

محذوفاً لأن الفعل ينزل لهذا القصد منزلة ما لا مفعول له ومنه هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون وتارة يقصد اسناد الفعل إلى فاعله وتعليقه بمفعوله فيذكران * وهذا النوع إذا لم يذكر مفعوله قيل أنه محذوف * وقد يكون في اللفظ ما يستدعيه فيحصل الجزم بوجوب تقديره نحو هذا الذي بعث الله رسولا * وقد يشتبه الحال في الحذف وعدمه نحو قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن قد يتوهم ان معناه نادوا فلا حذف او سمووا فالحذف واقع * فائدة * اختلف في الحذف فالمشهور انه من المجاز وانكوه البعض لان المجاز استعمال اللفظ في غير موضعه والحذف ليس كذلك * وقال ابن عطية حذف المضاف وهو عين المجاز ومعظمه وليس كل حذف مجازا * وقال الفراء في الحذف اربعة اقسام قسم يتوقف عليه صحة اللفظ ومعناه من حيث الاسناد نحو واسأل القرية اي اهلها اذا لا يصح اسناد السؤال اليها وقسم يصح بدونه لكن يتوقف عليه شرعا كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام آخر اي فافطر فعدة وقسم يتوقف عليه عادة لا شرعا نحو ان اضرب بعصاك الحجر فانفلق فانه انفلق وقسم يدل عليه دليل غير شرعي ولا هو عادة نحو فقبضت قبضة من اثر الرسول دل الدليل على انه انما قبض من اثر حافر فرس الرسول وليس في هذه الاقسام مجاز الا الاول * وقال الزنجاني في المعيار انما يكون مجازا اذا تغير حكم فاما اذا لم يتغير كحذف خبر المبتدأ فليس مجازا اذا لم يتغير حكم ما بقي من الكلام * وقال القزويني في الايضاح متى تغير اعراب الكلمة بحذف او زيادة فمجاز والا فلا وقد سبق في لفظ المجاز * فائدة * للحذف فوائد كالاختصار والاحتراز عن العبث بظهوره وكالتنبية على ضيق الوقت كما في التحذير والاغراء والتفخيم والاعظام لما فيه من الابهام والتخفيف لكثرة في الكلام كما في حذف حرف النداء وغير ذلك مما بين في كتب البيان وان شئت توضيح تلك المباحث فارجع الى المغني والائقان *

الحذف والإيصال عند اهل العربية عبارة عن حذف الجار وإيصال الفعل او شبهه الى المجرور

هكذا يستفاد من بعض حواشي التلخيص *

المحذوف هو اسم مفعول من الحذف فمعناه يظهر من معنى الحذف لغة واصطلاحاً * ويطلق ايضا عند الشعراء على معنى آخر غير ما سبق چنانکه در مجمع الصنائع واقع شده که محذوف کلمه را گویند که چون آنرا از عروض و ضرب بیفکنی معنی شعر ناقص نگردد و آنچه ماند بحری دیگر شود بلفظ و معنی راست مثاله * شعر * گلنار برخ داری شکر بلبان داری * صد نقش درین داری صد نقش دران داری * این از بحر هزج اخرب است و اگر کلمه داری را از اخیر هر دو مصراع دور کنی وزن رباعی بود *

الحرف بالفتح و سکون الراء المهملة في العرف اي عرف العرب كما في شرح المواقف يطلق على ما يتركب منه اللفظ نحو **ب ت لا الف و باء و تاء** فانها اسماء الحروف لانفسها كما في النظامي

لا يكون عوضا عن شيء فلا يحذف ما في اما انت منطلقا انطلقت ولا كلمة لا في قولهم افعل هذا اما لا ولا التاء من عدة * السابع والثامن * ان لا يؤدي حذفه الى تهية العامل للعمل وقطعه عنه ولا الى اعمال العامل الضعيف مع امكان اعمال العامل القوي * وللامر الاول منع البصريون حذف مفعول الفعل الثاني من نحو ضربني وضربته زيد لئلا يتسلط على زيد ثم يقطع عنه برفعه بالفعل الاول * والاجتماع الامرين امتنع عندهم ايضا حذف المفعول من زيد ضربته لان في حذفه تسليط ضرب على العمل في زيد مع قطعه عنه واعمال الابتداء مع التمكن من اعمال الفعل ثم حملوا على ذلك زيدا ضربته او هل زيدا ضربته فمنعوا الحذف وان لم يود الى ذلك * فائدة * اعتبر الاخفش في الحذف التدريب حيث امكن ولهذا قال في قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس ان الاصل لا تجزي فيه فحذف حرف الجر ثم الضمير وهذه ملاطفة في الصناعة ومذهب سيديويه انهما حذفوا معا * فائدة * الاصل ان يقدر الشيء في مكانه الاصلي لئلا يخالف الاصل من وجهين الحذف ووضع الشيء في غير محله فيجب ان يقدر المفسر في زيدا رأيته مقدما عليه * وجوز البيانيون تقديره مؤخرا لفائدة الاختصاص كما قاله النحاة اذا منع منه مانع نحو واما ثمود فهد ينام فان النحاة على انه يقدر مؤخرا ههنا اذ لا يلي اما فعل * فائدة * ينبغي تقليل المقدر مهما امكن لتقل مخالفة الاصل ولذلك كان تقدير الاخفش في ضربني زيدا قائما ضربه قائما اولي من تقدير باقي البصريين وهو حاصل اذا كان قائما قال الشيخ عز الدين ولا يقدر من المحذوفات الا اشدها موافقة للغرض وافصحها * ومهما تردد المحذوف بين الحسن والاحسن وجب تقدير الاحسن في التنزيل لان الله وصف كتابه بانه احسن الحديث * فائدة * اذا دار الامر بين كون المحذوف فعلا والباقي فاعلا وبين كونه مبتدأ والباقي خبرا فالثاني اولي لان المبتدأ عين الخبر فالمحذوف عين الثابت فيكون حذفه فاما الفعل فانه غير الفاعل اللهم الا ان يعتضد الاول برد آية اخرى في ذلك الموضع او بموضع آخر يشبهه * واذا دار بين كونه مبتدأ وخبرا فقال الواسطي كونه مبتدأ اولي لان الخبر محط الفائدة * وقال العيدي الاول خبر لان التجوز في آخر الجملة اسهل * واذا دار الامر بين كونه اوليا وثانيا فالثاني اولي ومن ثم رجح ان المحذوف في نحو اتحاجوني نون الوقاية لان نون الرفع * فائدة * في حذف المفعول اختصارا واقتصارا جرت عادة النحاة ان يقولوا بحذف المفعول اختصارا واقتصارا ويريدون بالاختصار الحذف بدليل وبالاقتصار الحذف بغير دليل ويمثلونه بنحو كلوا واشربوا اي اوقعوا هذين الفعلين * والتحقيق ان يقال كما قال اهل البيان تارة يتعلق الغرض بالاعلام بمجرد وقوع الفعل من غير تعيين من اوقعه ومن اوقع عليه فيجاء بمصدره مسندا الى فعل كون عام فيقال حصل حريق او نهب وتارة يتعلق بالاعلام بمجرد ايقاع الفاعل للفعل فيقتصر عليه ولا يذكر المفعول ولا ينوي لان المنوي كالثابت ولا يسمى

وجدان الدليل و لكن يشترط ان لا يكون في حذفه ضرر معنوي كما في قولك ما ضربت الا زيدا او صناعي
كما في قولك زيدا ضربته وقولك ضربني وضربت زيد * ولا شترط الدليل امتنع حذف الموصوف في نحو
رايت رجلا ابيض بخلاف رايت رجلا كاتبا وحذف المضاف في نحو غلام زيد بخلاف جاء ربك وحذف
المبتدأ اذا كان ضمير الشأن * ومن الأدلة ما هو صناعي اي تختص بمعرفة النحوف انه انما عرف من
جهة الصناعة واعطاء القواعد وان كان المعنى مفهوما كقولهم في لا اقسم بيوم القيمة ان التقدير لانا اقسم
وذلك لان فعل الحال لا يقسم عليه * ويشترط في الدليل اللفظي ان يكون طبق المحذوف فلا يجوز زيد
ضارب وعمر اي ضارب ويراد بالمحذوف معنى يخالف المذكور ومن الأدلة العقل حيث يستحيل
صحة الكلام عقلا الا بتقدير محذوف ثم تارة يدل على اصل الحذف من غير دلالة على تعيينه بل يستفاد
التعيين من دليل آخر نحو حرمت عليكم الميتة فانه لما لم تصح اضافته الى الاجرام دل العقل على
حذف شيء و اما تعيينه وهو التناول فمستفاد من قوله عليه السلام والصلوة انما حرم اكلها وتارة يدل على
التعيين ايضا نحو وجاء ربك اي امر ربك بمعنى عذابه لان العقل دل على استحالة مجيء الرب تعالى وعلى
ان الجائي امره وتارة يدل على التعيين عادة نحو فذلك الذي لمتني فيه دل العقل على الحذف
لان يوسف لا يصلح ظرفا للوم ثم يحتمل ان يقدر لمتني في حبه لقوله تعالى قد شغفها حبا وفي
مرادته لقوله تعالى تراود فيها والعادة دلت على الثاني لان الحب المفرط لا يلام صاحبه عليه عادة
لانه ليس اختياريًا بخلاف المرادة وتارة يدل عليه التصريح به في موضع آخر وهو اقواها نحو رسول
من الله اي من عند الله بدليل ولما جاءهم رسول من عند الله ومن الأدلة على اصل الحذف العادة
بان يكون العقل غير مانع عن اجراء اللفظ على ظاهرة من غير حذف نحو ولو نعلم قتالا لاتبعناكم اي
مكان قتال والمراد مكانا صالحا للقتال لانهم كانوا اخبروا الناس بالقتال ويتغيرون بان يتفوهوا بانهم
لا يعرفونه فالعادة تمنع ارادة حقيقة القتال ومن الأدلة الشروع في الفعل نحو بسم الله الرحمن الرحيم
فيقدر ما جعلت التسمية مبدأ له قراءة كان او فعلا * الثاني * ان لا يكون المحذوف كالجزء فلا يحذف
الفاعل ولا نائبه ولا شبهه كاسم ان واخواتها * الثالث * ان لا يكون مؤكدا لان الحذف منافي للتاكيد لانه
مبني على الاختصار والتاكيد مبني على الطول ومن ثم رد الفارسي على الزجاج في قوله تعالى
ان هذان لساحران اي ان هذان لهما ساحران فقال الحذف والتاكيد باللام متنافيان * واما حذف
الشيء لدليل وتاكيد فلا تنافي بينهما لان المحذوف بالدليل كالثابت ولذا قال ابن مالك لا يجوز حذف
عامل المصدر الموكد * الرابع * ان لا يؤدي حذفه الى اختصار المختصر فلا يحذف اسم الفعل دون
معموله لانه اختصار الفعل * الخامس * ان لا يكون عاملا ضعيفا كالجار والناصب للفعل والجازم الا في
مواضع قويت فيها الدلالة وكثير فيها الاستعمال لتلك العوامل ولا يجوز القياس عليها * السادس * ان

قري قل هو الله احد الله الصمد بترك تنوين احد * ولا يحذف تنوين مضاف بغير مذكور باطراد الا ان اشبه
 في اللفظ المضاف نحو قطع الله يد رجل من قالها * ومنه حذف ال التعريف تحذف للاضافة المعنوية
 و النداء * وسمع سلام عليكم بغير تنوين * ومنه حذف لام الجواب وذلك ثلثة حذف لام جواب لو
 نحولونشاء جعلناه اجاجا وحذف لام لافعلن وهو مختص بالضرورة وحذف لام جواب القسم كما سبق * ومنه
 حذف حركة الاعراب و البناء كقراءة فتوبوا الى بارئكم و يامرهم و بعولتهن احق بسكون الثلاثة * ومنه حذف الكلام
 في الجملة ويقع ذلك باطراد في مواضع احدها بعد حرف الجواب يقال اقام زيد فنقول نعم وثانيها بعد نعم
 وبئس اذا حذف المخصوص وقيل ان الكلام جملتان وثالثها بعد حرف النداء في مثل ياليت قومي يعلمون
 اذا قيل انه على حذف المندى اي يا هؤلاء ورابعها بعد ان الشرطية كقوله * شعر * قالت بنات العم ياسلمى
 و ان * كان عيا معدما قالت و ان * اي و ان كان كذلك رضىته ايضا وخامسها في قولهم افعل هذا اما لا اي
 ان كنت لاتفعل غيره فافعله * ومنه حذف اكثر من جملة نحو فارسون يوسف اي فارسون الى يوسف لاستعبده
 الرويا ففعلوا فاتاه فقال له يا يوسف * ومنه حذف جملة القسم وهو كثير جدا وهو لازم مع غير البناء * وحيث
 قيل لا فعلن اولقد فعل او لئن فعل ولم يقدم جملة قسم يكون القسم مقدرا نحو لاعذبته عذابا شديدا * واختلف
 في نحولزيد قائم و ان زيدا قائم او بقائم هل يجب كونه جوابا للقسم اولا * ومنه حذف جواب القسم يجب اذا
 تقدم عليه او اكتنفه ما يغني عن الجواب فالاول نحوزيد قائم والله والثاني نحوزيد والله قائم * فان قلت زيد
 والله انه قائم او بقائم احتمل كون المتأخر عنه خبرا عن المتقدم او جوابا وجملة القسم و جوابه الخبر ويجوز
 في غير ذلك نحو والنازعات غرقا الآية لنبعثن بدليل ما بعده * ومنه حذف جملة الشرط وهو مطرد بعد
 الطلب نحو فاتبعوني يحبيبكم الله * وحذف جملة الشرط بدون الاداة كثير * ومنه حذف جواب الشرط
 نحولوا فضل الله عليكم ورحمته اي لعذبكم وهو واجب في مثل هو ظالم ان فعل ومثل هو ان فعل ظالم
 اي فعليه لعنة الله * ومنه حذف جملة مبينة عن المذكور نحو ليحقق الحق ويبطل الباطل اي فعل ما فعل
 هذا كله خلاصة ما في الاتقان والمطول * فائدة * الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو ما اقتضته
 الصناعة وذلك كان يجد خبرا بدون مبتدأ او بالعكس او شرطا بدون جزاء او بالعكس او معطوفا بدون
 معطوف عليه او بالعكس او معمولا بدون عامل * واما قولهم سراويل تقيكم الحر على كون التقدير والبرد فضول
 في علم النحو و انما ذلك للمفسر وكذا قولهم يحذف الفاعل لعظمته او حقارته ونحو ذلك فانه تطفل منهم
 على صناعة البيان * فائدة * في ذكر شروط الحذف وهي ثمانية * الاول وجود دليل حالي او مقالي اذا كان
 المحذوف جملة باسرها نحو قالوا سلاما اي سلمنا سلاما ونحو اذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا خيرا
 او احد ركنيها نحو قال سلام قوم منكرون اي سلام عليكم انتم قوم منكرون فحذف خبر الاولى ومبتدأ
 الثانية او لفظا يفيد معنى فيها هي مبينة عليه نحو قال الله تفتقروا واما اذا كان المحذوف فضلا فلا يشترط حذفه

ونعمت رخصة * ومنه حذف الاستثناء اي المستثنى وذلك بعد الا وغير المسبوقين بليس يقال
قبضت عشرة ليس الا وليس غير اي ليس الا عشرة واجاز البعض ذلك بعد لم يكن وهو ليس بمسموع
واما حذف اداة الاستثناء فلم يجزه احد الا ان السهيلي قال في قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل
ذلك غدا الا ان يشاء الله ان التقدير الا قائلا الا ان يشاء الله فتضمن كلامه حذف اداة الاستثناء والمستثنى
جميعا والصواب ان يقال الاستثناء مفرغ وان المستثنى مصدر او حال اي الا قولا مصحوبا بان يشاء
الله او الا ملتبسا بان يشاء الله وقد علم انه لا يكون القول مصحوبا بذلك الا مع حرف الاستثناء فطوي ذكره
لذلك فالباء محذوفة من ان * ومنه حذف فاء الجواب وهو مختص بالضرورة وقد خرج عليه الاخفش
قوله تعالى ان ترك خيرا الوصية للوالدين اي فالوصية وقال غيره الوصية فاعل ترك * ومنه حذف قد في
الحال الماضي نحو اوجاؤكم حصرت صدورهم اي قد حصرت * ومنه حذف لا التبرية حكى الاخفش لارجل
وامرأة بالفتح واصله ولا امرأة * ومنه حذف لا النافية يطرد ذلك في جواب القسم اذا كان المنفي
مضارعا نحو تالله تفقروا تذكر يوسف اي لا تفقروا ويقل مع الماضي ويسهله تقدم لا على القسم كقول الشاعر
* ع * فلا والله نادى الحي قومي * وسمع بدون القسم وقد قيل به في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا
اي لئلا تضلوا وقيل المضاف محذوف اي كراهة ان تضلوا ومنه على الذين يطيقونه اي لا يطيقونه *
ومنه حذف لام الامر وهو مطرد عند بعضهم في نحو قل له يفعل وجعل منه وقل لعبادي يقولوا وقيل هو جواب
شرط محذوف او جواب الطلب والحق ان حذفها مختص بالشعر * ومنه حذف لام التوطية نحو وان لم ينتهوا
عما يقولون ليمسن الذين كفروا اي لان لم ينتهوا * ومنه حذف لام لقد وهو لام جواب القسم ويحسن مع طول الكلام
نحو قد افلح من زكاتها * ومنه حذف الجار وهو يكثر مع أن وأن وقد يحذف مع بقاء الجر نحو الله لا فعل
كذا وا ما حذفه مع المجرور فكثير * ومنه حذف ما النافية جوزة ابن معط في جواب القسم خلافا
لابن خيار * ومنه حذف ما المصدرية قاله ابو الفتح في قوله ياتيه تقدمون الخيل شعنا * ومنه حذف كي
المصدرية اجازة السيرافي في نحو جئت لتكرمني و انما يقدر الجمهور هنا أن لانها ام الباب فهي اولى
بالتجوز * ومنه همزة الاستفهام خرج عليه هذا ربي * ومنه حذف نون التاكيد يجوز في لافعلن للضرورة
ويجب في الخفيفة اذا لقيها ساكن نحو اضرب الغلام بفتح الباء والاصل اضربن وفي غيره ضرورة وقيل
جاء في النثر ايضا كقراءة الم نشرح بالفتح * ومنه حذف نوني التثنية والجمع يجب عند الاضافة
وشبهها نحو لا غلامي لزيد اذا لم يقدر اللام مقحمة وعند تقصير الصلة نحو الضارب زيدا والضاربوا عمروا وعند اللام
الساكنة قليلا نحو لذائق العذاب فيمن قرء بالنصب وعند الضرورة * ومنه حذف التنوين يحذف لزوما لدخول
ال و للاضافة وشبهها ولمنع الصرف وللوقوف في غير النصب والاتصال الضمير ولكون الاسم علما موصوفا
بما اتصل به و اضيف الى علم آخر من ابن او ابنة اتفقا او بنت عند قوم * ويحذف الالتقاء الساكنين قليلا وعليه

بعصاك البحر فانفلق اي فضرِب فانفلق* وحيث دخلت واو العطف على لام التعليل ففي تخرجه وجهان
 أحدهما ان يكون تعليلاً معلله محذوف كقوله تعالى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسناً فالمعنى وللإحسان الى
 مؤمنين فعل ذلك وثانيهما انه معطوف على علة اخرى مضمرة ليظهر صحة العطف اي فعل ذلك
 ليذيق الكافرين بأسه وليبلي الخ * ومنه حذف المعطوف مع العاطف نحو لا يستوي منكم من انفق من
 قبل الفتح اي ومن انفق بعده * ومنه حذف حرف العطف وبابه الشعر وقد خرج على ذلك
 قوله تعالى وجوه يومئذ نائمة اي وجوه عطفاً على وجوه يومئذ خاشعة وقيل اكلت خبزاً لهما تمرا من
 هذا الباب وقيل من باب بدل الاضراب واما حذف المعطوف بدون حرف العطف فغير جائز فيجب
 معه حذف العاطف * ومنه حذف المبدل منه خرج عليه ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب اي
 لما تصفه والكذب بدل من الهاء * ومنه حذف الموكد وبقاء التوكيد فسيبويه والخليل اجازاه وابو الحسن
 ومن تبعه منعه * ومنه حذف الفاعل وهو لا يجوز الا في فاعل المصدر نحو لا يسأم الانسان من
 دعاء الخير اي من دعائه الخير * ومنه حذف المفعول وهو كثير في مفعول المشية والارادة ويرد في غيرهما
 ايضاً لكن حذف المقول وبقاء القول غريب نحو قال موسى اتقولون للحق لما جاءكم اي هو سحر
 بدليل اسحر هذا * ومنه حذف الحال يكثر اذا كان قولاً اغني عنه المقول نحو والملائكة يدخلون عليهم
 من كل باب سلام عليكم اي قائلين * ومنه حذف واو الحال نحو قول الشاعر * ع * نصف النهار الماء غامرة
 اي انتصف النهار والحال ان الماء غامر هذا الغائص * ومنه حذف المندى نحو الا يا اسجد وا اي
 الا يا قوم اسجدوا * ومنه حذف حرف النداء نحو رب احكم بالحق * ومنه حذف العائد ويقع في اربعة ابواب
 الصلة نحو هذا الذي بعث الله رسولا اي بعثه والصفة نحو واتقوا يوماً لا تجزي نفس اي فيه والخبر
 نحو وكلا وعد الله الحسنى اي وعده والحال * ومنه حذف المخصوص بالمدح او الذم نحو نعم العبد
 اي ايوب * ومنه حذف الموصول الاسمي اجازة الكوفيون والاختفش وتبعهم ابن مالك وشرط في
 بعض كتبه كونه معطوفاً على موصول آخر ومن حجتهم آمنة بالذي انزل الينا وانزل اليكم اي والذي
 انزل اليكم لان الذي انزل الينا ليس هو الذي انزل من قبلنا ولهذا اعيدت ما في قوله قولوا آمنا بالله
 وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم وهو الذي انزل من قبلنا * ومنه حذف الموصول الحرفي قال ابن
 مالك لا يجوز الا في ان نحو ومن آياته يريكم البرق اي ان يريكم ونحو تسمع بالمعيدي خير من ان تراه
 قال في المغني وهو مطرد في مواضع معروفة وشاذ في غيرها * ومنه حذف الصلة وهو جائز قليلاً لدلالة
 صلة اخرى او دلالة غيرها * ومنه حذف الفعل وحده او مع مضمرة مرفوع او منصوب او معهما *
 ومنه حذف التمييز نحو كم صمت اي كم يوماً صمت وقال الله تعالى عليها تسعة عشر وقوله ان يكن
 منكم عشرون صابرون وهو شاذ في باب نعم نحو من توفاً يوم الجمعة فيها ونعمت اي فبالرخصة اخذ

مجمع الصنائع أرد كه حذف آنست كه دبیر یا شاعر تكلف آن نماید كه يكحرف یا زیاده معرب خواه معجم در كلام نیارد مثاله صنعت صدر مسند دستور می برد زینت بهشت برین * درین الف متروك است * و معتبر درین صنعت حذف دو قسم است تعطیل و منقوط * و صاحب جامع الصنائع طرح را بمعنی حذف نوشته * و الانسب با مصطلح الصرفیین ان الحذف هو اسقاط حرف او اكثر او حركة من كلمة و سمي اسقاط الحركة بالاسكان كما لا يخفى * قال الرضي في شرح الشافية قد اشتهر في اصطلاحهم الحذف الاعلالي للحذف الذي يكون لعلة موجهة على سبيل الاطراد كحذف الف عصا و ياء قاض و الحذف الترخيمي و الحذف لاللة للحذف الغير المطرد كحذف لام يدوم انتهى * و الانسب با مصطلح النحاة و اهل المعاني و البیان انه اسقاط حركة او كلمة اكثر او اقل و قد يصير به الكلام المساوي موجزا و سماء اي الحذف ابن جني سحابة العربية و هذا المعنى اعم من معنى الصرفیین * فی الاتقان و هو انواع الاقتطاع و الاكتفاء و الاحتباك و يسميه البعض بالحذف المقابلي ايضا و الرابع الاختزال فالأقتطاع حذف بعض الكلمة و الاكتفاء هو ان يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم و ارتباط فيكتفى باحدهما لذكر الثاني و الاحتباك هو ان يحذف من الاول ما اثبت نظيره في الثاني و من الثاني ما اثبت نظيره في الاول و يجيئ تحقيق كل في موضعه و الاختزال هو ما ليس واحدا مما سبق و هو اقسام لان المحذوف اما كلمة اسم او فعل او حرف و اما اكثر من كلمة انتهى * فمنه اي من الاختزال حذف المضاف سواء اعطي للمضاف اليه اعرابه نحو و اسأل القرية اي اهل القرية او ابقی على اعرابه عند مضي اضافة اخرى مثلها نحو تريدون عرض الحياة الدنيا و الله يريد الآخرة بالجرفي قراءة * اي عرض الآخرة و اذا احتاج الكلام الى حذف يمكن تقديره مع اول الجزئين و مع آخره فتقديره مع الثاني اولی لان الحذف من آخر الجملة اولی نحو الحج شهر اي الحج حج اشهر لا اشهر حج و يجوز حذف مضافين نحو فقبضت قبضة من اثر الرسول اي من حافر قرس الرسول او ثلثة نحو فكان قاب قوسين اي فكان مقدار مسافة قربه مثل قاب * و منه حذف المضاف اليه و هو يكثر في الغايات نحو قبل و بعد و في المندى المضاف الى ياء المتكلم نحو رب اغفر لي و في اي و كل و بعض و جاء في غيرها كقراءة فلا خوف عليهم بضم خوف بلا تنوين اي فلا خوف شيء عليهم * و منه حذف المبتدأ و يكثر في جواب الاستفهام نحو و ما ادراك ما الحطمة نار الله اي هي نار الله و بعد قاء الجواب نحو من عمل صالحا فلنفسه اي فعمله لنفسه و بعد القول نحو الا قالوا ساحر اي هو ساحر و بعد ما يكون الخبر صفة له في المعنى نحو و التائبون العابدون اي هم العابدون و نحو صم بكم عمي و وجب في النعت المقطوع الى الرفع و وقع في غير ذلك * و منه حذف الخبر نحو فصبر جميل اي فامري صبر * و منه حذف الموصوف نحو و عندهم قاصرات الطرف اي حور قاصرات * و منه حذف الصفة نحو يأخذ كل سفينة اي صالحة * و منه حذف المعطوف عليه نحو ان اضرب

رواته جرحا وتعديلا وتاريخا * وقيل من روى ما يصل اليه ووعى ما يحتاج اليه كما مر في المقدمة *
وعند البلغاء يطلق على نوع من انواع رد العجز على الصدر و اين از مخترعات بعضي متأخرين است
و چنان اختراع نموده شده كه رديف بصدر ابيات برده شود مثاله * شعر * توباشي دلبرو جان هم توباشي *
* بهر غم مونس و همدم توباشي * توباشي آنكه مي بايد ترا گفت * كه بهر ريش دل مرهم توباشي *
كذا في جامع الصنائع *

فصل الظاء المعجمة * حظوظ النفس عند الصوفية مازاد في الحقوق كما يجيى في

فصل القاف *

حظوظ الكوكب كما يذكر في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو وهي بيت الكوكب ثم شرفه

ثم المثلة ثم الحذف الوجه *

الحافظة عند الحكماء قوة تحفظ ما يدركه القوة الوهمية من المعاني و تذكرها ولذلك سميت ذاكرة
ايضا ومحلها البطن الاخير من الدماغ كذا في بحر الجواهر * وهي قوة محلها التجويف الاخير من الدماغ
من شأنها حفظ ما يدركه الوهم من المعاني الجزئية فهي خزانة للوهم كالخيال للحس المشترك كذا في
اصطلاحات السيد الجرجاني وقد ذكر مفصلا في لفظ الحواس *

حفظ العهد هو الوقوف عند ماحده الله تعالى لعباده فلا يفقد حيث ما أمر ولا يوجد حيث

ما نهى كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم *

حفظ عهد الربوبية و العبودية هوان لا ينسب كمالا الا الى الرب و لانقصانا الا الى العبد كذا في

الاصطلاحات الصوفية *

المحفوظ هو عند المحدثين يطلق على مقابل الشاذ ويجيى في فصل الذال المعجمة * والمحفوظ

اسمان لعددتين مخصصتين في عمل الخطائين و يجيى في فصل الالف من باب الخاء المعجمة * وفي

الاصطلاحات الصوفية المحفوظ هو الذي حفظه الله تعالى عن المخالفات في القول و الفعل و الارادة فلا يقول

ولا يفعل الا ما يرضى به الله و لا يريد الا ما يريد الله و لا يقصد الا ما امر الله به *

فصل الفاء * الحذف بالفتح و سكون الذال المعجمة في اللغة هو الاسقاط و في اصطلاحات العلوم

العربية يطلق على اسقاط خاص فعند اهل العروض يطلق على اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء

فبقي من مفاعيلن مثلا فعولن لان مفاعي لما كان غير مستعمل وضع موضعه فعولن هكذا في

رسالة قطب الدين السرخسي و جامع الصنائع وغيرهما * وعند اهل البديع يطلق على بعض المحسنات الخطية

وبهذا المعنى ليس من علم البديع حقيقة وان ذكره البعض فيه اي في علم البديع ولعله جعله من الملحقات

وهو اسقاط الكاتب او الشاعر بعض الحروف المعجم من رسالته او خطبته او قصيدته كذا في المطول * ودر

الاستحاضة • الحابطية • الحطاط • الانحطاط (٣١٠) الانحطاط الكلي • الانحطاط الجزئي • الاحتياط المحيط

سنة فلوراء تلك المرة دما لا يكون حيضا على المختار كذا في جامع الرموز وفتح القدير • هذا التعريف بناء على ان مسمى الحيض خبث اما انك مسماه الحدث الكائن عن الدم المحرم للتلاوة والمس ونحو ذلك فتعريفه مانعة شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترط فيه الطهارة وعن الصوم والمسجد والقربان • الاستحاضة لغة مصدر استحيضت المرأة على لفظ المجهول اي استمر بها الدم وشرية دم او خروج دم من موضع مخصوص غير حيض ونفاس ومنها دم آيسة والمريضة والصغيرة كذا في جامع الرموز • ومنها دم تراء المرأة اقل من ثلاثة ايام او اكثر من عشرة ايام في الحيض ومن اربعين في النفاس كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

فصل الطاء المهمة • الحابطية بالباء الموحدة فرقة من المعتزلة اتباع احمد بن حابط وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله تعالى ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد بقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي ياتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله عليه السلام خلق الله آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام واحداثها • قال الامدي وهؤلاء كفار مشركون كذا في شرح المواقف ولنعم هذا الاسم في حقهم فانه ينبى عن حبط اعمالهم •

الحطاط بالفتح هو بثرة تخرج في الوجه كذا في بحر الجواهر •

الانحطاط هو عند اهل الهيئة مقابل الارتفاع ويجيى في فصل العين من باب الراء •

الانحطاط الكلي عند اطباء استيلاء القوة البدنية على المادة المرضية وقد يراد الانحطاط الغير

الحقيقي •

الانحطاط الجزئي هو زمان الراحة وهو من ازمان الصحة كذا في بحر الجواهر •

الاحتياط في اللغة هو الحفظ وفي الاصطلاح حفظ النفس عن الوقوع في المآثم كذا في

اصطلاحات السيد الجرجاني •

المحيط اسم فاعل من الاحاطة وبهذا المعنى يقال للخط المستدير محيط دائرة وللسطح المستدير

محيط كرة واما قول المهندسين انه يقال له لكل خطين محيطين باحدى زوايا سطح متوازي الاضلاع

قائم الزوايا انهما محيطان بذلك السطح فبناء على التجوز فانهما بالحقيقة محيطان بزاوية منه لكن لما كانت

الاضلاع المتقابلة في مثل تلك السطوح متساوية اكتفي في التعبير عن تلك السطوح بتعبير ضلعين

محيطين بزاوية بينهما كذا ذكر السيد السند في حاشية تحرير اقليدس • اعلم انه اذا احاط شكل بشكل

بحيث يماس زوايا المحاط اضلاع المحيط يسند المحاط الى المحيط بانه فيه والمحيط الى المحاط بانه

عليه كذا في التحرير • وعند المحدثين هو الذي احاط علمه بمائة الف حديث متنا و اسناد او احوال

الحفصية بالفاء هي فرقة من الاباضية اصحاب ابي حفص بن ابي مقدم وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف * وفي اصطلاحات السيد الجرجاني الحفصية هو ابو حفص بن ابي المقدم زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما *

فصل الضاد المعجمة * الحضيض بالضاد المعجمة كالكريم في اللغة بمعنى يستي زمين ودامن كوه كما في المنتخب * وعند اهل الهيئة هو نقطة مقابلة للاوج وهي نقطة مشتركة بين ملتقي السطحين المقعرين من الفلكين احدهما سطح الخارج المركز والآخر سطح الفلك الذي هو في ثخنه * والحضيض المثلي وحضيض المدير هو النقطة المشتركة بين مقعري ممثل العطار والمدير * والحضيض المدير والحضيض الحامل هو النقطة المشتركة بين مقعري المدير والحامل * ووجه تسميتها مرت الاشارة اليه في لفظ الاوج واما وجه التسمية بالحضيض مطلقا فظاهر لان هذه النقطة اقرب اليها بالنسبة الى نقطة الاوج فتكون اسفل منها * ويطلق الحضيض ايضا على نقطة مقابلة للدورة المرئية ويسمى الحضيض المرئي والبعد الاقرب المقوم وعلى نقطة مقابلة للدورة الوسطى ويسمى بالحضيض المستوي والوسط والوسطى والبعد الاقرب الوسط يجيء في فصل الواو من باب الذال المعجمة *

التحضيض في اللغة البعث وعند اهل العربية طلب الشيء بحث وازعاج على ما ذكر في المغني في بحث ألا ولولا حيث ذكر هناك ان العرض والتحضيض معناهما طلب الشيء ولكن العرض طلب بلين وتادب والتحضيض من انواع الانشاء *

التحميض بالميم هو القلي يستعمل في قلي البزور كالشونيز ونحوه وطريقه ان توضع البزور في قدر وتوقد النار تحته حتى يخرج لها الرائحة كذا يفهم من بحر الجواهر والاقسرائي *

الحيض بالفتح وسكون المثناة التحتانية في اللغة خروج الدم وفي الشرع هو دم ينغسه رحم امرأة بالغة لاداء بها ولم تبلغ الاياس * فقولهم دم اي خروج دم حقيقي او حكمي فيشتمل الطهر المتخلل بين الدمين وخروج منه خروج ما ليس بدم كان يكون الخارج ابيض وقولهم ينغسه اي يخرج به الى الفرج الخارج فانه لوزل الدم الى فرج داخل لا يسمى حيضا كما في ظاهر الرواية * وعن محمد رحمه الله تعالى انه حيض وكذا النفاس وبالأول يفتى * ولا يثبت الاستحاضة الا بالنزول الى الخارج بلا خلاف وقولهم رحم فخرج دم خارج من الانف والجراحات والحامل فانه ليس من الرحم لانسداده فمه اذا حبلى وكذا غيره من دم الاستحاضة سواء كان من الكبيرة او الصغيرة لانه دم عرق بالاتفاق وما قال الحكيم انه من الرحم فلم يعتبر الشارع وكذا مخرج لدم الدبر وقيد البالغة يخرج الخنثى الذي خرج الدم من رحمه والمني من ذكره فانه في حكم الذكر وقيد لاداء بها يخرج النفاس لانه علة ولذا اعتبر تدبرعاتها من الثلث وقيد لم يبلغ الاياس يخرج دم الآيسة وهي المرأة التي بلغت خمسين سنة على المختار في زماننا وقيل خمسا وخمسين

والتخيل هو ادراك الحس المشترك و الوهم هو ادراك التوهم والتعقل هو ادراك العقل و الله تعالى اعلم هذا و قد يسمى الكل احساسا لحصولها باستعمال الحواس الظاهرة او الباطنة صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي في مبحث الكليات * و بالجملة فللاحاساس معنيان احدهما الادراك بالحواس الظاهرة و الآخر بالحواس الظاهرة او الباطنة و اما التعقل فليس احساسا بكلا المعنيين *

فصل الصار المهمة * الحرص بالكسر و سكون الراء المهمة عند السالكين ضد القناعة و هو طلب زوال نعم الغير و قيل طلب ما لا يقسم و قال اهل الرياضة الحرص فغير مذموم عند العقلاء كذا في خلاصة السلوك * و في اصطلاحات السيد الجرجاني الحرص طلب شيء باجتهاد في اصابة * **الحصة** بالكسر و التشديد هي عبارة عن المفهوم الكلي باعتبار خصوصية ما فهي فرد اعتباري بخلاف الفرد فان الخصوصية فيه بالذات * و قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث التمييز الحصة لا تطلق في المتعارف الاعلى الفرد الاعتباري الذي يحصله العقل من اخذ المفهوم الكلي مع الاضافة الى معين ولا تطلق على الفرد الحقيقي ويجيء في لفظ المقيد في فصل الدال المهمة من باب القاف و يؤيده ما وقع في حاشية السيد على شرح المطالع في مباحث الفصل من ان الحصة عبارة عن الطبيعة من حيث انها مقيدة بقيد هو خارج عنها وهكذا في شرح الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الاول حيث قال الحصة عبارة عن تمام الحقيقة مكتنفة بالعوارض المشخصة انتهى * و بالجملة فالقيد في الحصة خارج عن الحقيقة و في الفرد الحقيقي داخل فيها * و الحصة عند اهل الجفر اسم تسطير التكسير و يسمى ايضا بالبرج و الزمام و الاسم *

حصة البعد عند الرياضيين عبارة عن قوس عرض الكوكب و الميل الثاني لدرجة مجموعين ان كان العرض و الميل الثاني كلاهما في جهة واحدة بان كانا شماليين او جنوبيين و عن قوس الفضل بين العرض و الميل الثاني ان كانا مختلفين في الجهة فجبهة حصة البعد اما جهة المجموع او جهة الفضل كذا في الزيج الايلخاني فحصة البعد قوس من دائرة العرض *

حصة العرض عند اهل الهيئة هي قوس من منطقة الممثل على التوالي مبتدئة من نقطة الرأس الى النقطة التي عليها تقاطع دائرة عرض الكوكب الممثل و هي شاملة لحصة عرض القمر و غيره من المتحيرة * و قد يقال حصة العرض قوس من منطقة المائل على التوالي بين الرأس و موضع القمر منه اي من المائل و بهذا المعنى يستعمل في الزيجات كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة *

حصة الكوكب عندهم عبارة عن مقدار ما يستر الكوكب من قطر الشمس كذا ذكر عبد العلي البرجندي ايضا في شرح التذكرة في الفصل الخامس من الباب الرابع *

منسوباً الى السطح اولا وبالذات و الى الجسم ثانياً وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشيء مثلاً مرئياً بالذات و مرئياً بالعرض فاذا قلنا اللون مرئى بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره و ذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الآخر* و اذا قلنا المقدار مرئى بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا وبالذات و بالمقدار ثانياً وبالعرض و اما كون الشخص اياً عمرو فلا تعلق للاحساس به البتة و المنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما و علم ان المقدار مثلاً له انكشاف فى الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاندفع ما ذكر الامام فى المباحث المشرقية من ان الامور المذكورة من العظم و العدد و الشكل و نحوها ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض مالا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي كذا فى شرح المواقف فى مبحث النفس الحيوانية* ثم المحسوسات من الكيفيات هي ما يدرك بالحس ايضاً و انواعها بحسب الحواس خمسة الملموسات و تسمى باوائل المحسوسات ايضاً كما مر و المبصرات و المسموعات و المدركات و المشمومات و هي ان كانت كيفيات راسخة اي ثابتة فى موضوعها بحيث يعسر عنه زوالها سميت انفعاليات كصفرة الذهب و حلاوة العسل و الا سميت انفعالات كصفرة الوجع و حمرة الخجل و المحسوسات من القضايا عرفت قبيل هذا*

الاحساس بكسرة الهمزة هو قسم من الادراك و هو ادراك الشيء الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك مكنوفة بهيات مخصوصة من الالين و الكيف و الكم و الوضع و غيرها فلا بد من ثلثة اشياء حضور المادة و اكتناف الهيات و كون المدرك جزئياً كذا فى شرح الاشارات* و الحاصل ان الاحساس ادراك الشيء بالحواس الظاهرة على ما يدل عليه الشروط المذكورة و ان شئت زيادة التوضيح فاسمع ان الحكماء قسموا الادراك على ما اشار اليه شارح التجريد الى اربعة اقسام الاحساس و هو ما عرفت و التخيل و هو ادراك الشيء مع تلك الهيات المذكورة فى حال غيبته بعد حضوره اي لا يشترط فيه حضور المادة بل الاكتناف بالعوارض و كون المدرك جزئياً و التوهم و هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات و التعقل و هو ادراك المجرد عنها كلياً كان او جزئياً انتهى* و لاخفاء فى ان الحواس الظاهرة لا تدرك الاشياء حال غيبتها عنها و لا المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات و لا المجرد عن المادة بل انما تدرك الاشياء بتلك الشروط المذكورة و ان المدرك من الحواس الباطنة ليس الا الحس المشترك فانه يدرك الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة ولكن لا يشترط فى ادراكه حضور المادة فادراكه من قبيل التخيل اذ فى التخيل لا يشترط حضور المادة* و لذا قيل فى بعض حواشي شرح الاشارات ان التخيل هو ادراك الحس المشترك الصور الخيالية الا الوهم فانه يدرك المعاني لا الصور فادراكه من قبيل التوهم و اما ادراك العقل فلا يكون الا من قبيل التعقل فانه لا يدرك الماديات فثبت ان الاحساس هو ادراك الحواس الظاهرة

عن الخطاء فلاجل هذا التمييز كان للعقل مدخل في الحسيات ولعدم هذا التمييز في الحيوانات العجم كانت الاحكام الحسية منها بمجرد الحس بلا مدخل عقل فيها ولا يترتب عليها الاحكام الكلية بخلاف الانسان * فان قيل اذا لم يكن الاحكام الكلية حاصلة للحيوان فكيف يهرب عن كل نار بعد احساسها لنار مخصوصة قلت ذلك لعدم التمييز بين الامثال لا للحكم الكلي هذا خلاصة ما ذكره السيد السند في شرح المواقف والمولوي عبد الحكيم في حاشيته وحاشية شرح الشمسية * أعلم ان كلمات القوم مختلفة في هذا المقام فصاحب شرح الطواع يجعل المحسوسات مرا دفة للمشاهدات كما عرفت و السيد السند يجعلها اخص منها حيث قال في شرح المواقف المشاهدات ما يحكم به بمجرد الحس الظاهر وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن وتسمى هذه وجدانيات وقضايا اعتبارية وهكذا وقع في شرح الشمسية حيث قال ان كان الحاكم الحس فهي المشاهدات فان كان من الحواس الظاهرة سميت حسيات وان كان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات وهكذا ذكر ابو الفتح في حاشية تهذيب المنطق * وقد صرح في شرح المطالع بانها اعم منها حيث قال المحسوسات هي القضايا التي يحكم العقل بها بواسطة احد الحواس وتسمى مشاهدات ان كانت الحواس ظاهرة وجدانيات ان كانت باطنة * والثاني ما للحس مدخل فيها فيتناول التجريبات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات وبعض الحسيات والمشاهدات وبعض الوجدانيات وهي بهذا المعنى ايضا من العلوم اليقينية الضرورية * فائدة * البديهيات اى الاوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية تقوم حجة على الغير على الاطلاق واما الحسيات فلا تقوم حجة على الغير الا اذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة او تواتر اوحس او مشاهدة فان مشاهداتك ليست حجة على غيرك مالم يكن له ذلك المشعور والشعور على هذا القياس البواقي فان للمشاهدة مدخلا في الكل هكذا ذكر السيد السند في شرح المواقف والمولوي عبد الحكيم في حاشيته *

المحسوس هو الحسي اى المدرك بالحس والمحسوسات الجمع وهو قد يكون محسوسا بالاصالة بالذات وقد يكون محسوسا بالعرض * والمحسوس بالذات ما يكون محسوسا بالتبعية والمحسوس بالعرض ما يكون محسوسا بالتبعية لا بالاصالة مثلا البصر يحس الضوء واللون بالذات والعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والقرب والبعد بالعرض اى بتوسط الضوء واللون * وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كابصارنا ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا لا اصالة ولا تبعا * والفرق بين المعنيين واضح فانك قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وبالجسم ثانيا وبالعرض وليس معناه ان للبياض قيامين احدهما بالسطح واخرهما بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام

منها يدرك بالحس و دخل في العقلي الوهمي اي ما هو غير مدرك بها اي باحد الحواس الظاهرة ولو ادرك على الوجه الجزئي لكن مدركا بها كانياب الاغوال و كذا دخل في العقلي الوجداني وهو ما يدرك بالقوى الباطنة و ليس من الخيالي و الوهمي السابقين و هي المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوس بالحس الظاهر و المشهور ان الحسي ما ادرك بالحس الظاهر و العقلي ما لا يكون للحس الباطن فيه مدخل فعلى هذا الوهميات و الخياليات و الوجدانيات واسطة بين الحسي و العقلي * و الاولى بالاختيار في باب التشبيه هو الاول لان المتبادر الى الوهم جعل المحسوس المخترع داخلا في المحسوس و لان فيه تقليل الاقسام و تسهيل الامر على الطلاب هكذا يستفاد من المطول و الاطول في بحث التشبيه * و الحسي عند الاصوليين يطلق على مقابل الشرعي كما يجيء في فصل العين المهمة من باب الشين المعجمة *

الحسيات جمع الحسي و تسمى بالمحسوسات ايضا و الحسيات في القضايا تطلق على معنيين الاول القضايا التي يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس الظاهر او الباطن و تسمى محسوسات و مشاهدات ايضا و هي من المقدمات اليقينية الضرورية كذا في شرح الطوالع * فقله بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس اي بدون واسطة تكرار الحس فخرج المجربات و بدون الحدس فخرج الحدسيات و انما قال يجزم بها العقل و لم يقل يجزم به الحس كما وقع في الطوالع لان كون الحس مدركا انما هو على مذهب البعض و هو خلاف التحقيق فان الحس آلة لادراك العقل لا مدرك كما عرفت * ويمكن تطبيق عبارة الطوالع على ما هو التحقيق بان يقال معنى كون الحس جازما انه لا يتوقف جزم العقل بعد الاحساس على امر آخر فكان الحس هو الجازم * اعلم ان الحس لا يفيد احكاما جزئيا كما في قولك هذه النار حارة اذ لا سبيل له الى ادراك الكلي فالحسيات كلها احكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول الى الموضوع كما وقع في شرح اشراق الحكمة و اما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد للعقل اذا وقع له الاحساس بثبوت المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع بناء على ان الاحساسات الجزئية تعدد النفس بقبول الحكم الكلي من المبدأ الفياض فهو حكم اولي موقوف على تكرار الاحساس مع الوقوف على العلة و بهذا يمتاز عن المجربات فانه لا وقوف فيها على العلة و ان كان يشاركه في الاحتياج الى تكرار المشاهدة و لذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يجري مجرى المجربات فظهر ان تعميم الحسيات للجزئيات و الكليات باعتبار البناء المذكور و الا فالتحقيق ان الحسيات هي القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المترتبة عليها * ثم الفرق بين الحسيات الكلية و الاستقراء ان الاستقراء يحتاج فيه الى حصر الجزئيات اما حقيقيا او ادعائيا كما يجيء دون الحسيات الكلية * ثم انه لا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين بالحكم الكلي اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق و الباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب

بالمسموعات والابصاراي الادراك بالباصرة علم بالمبصرات وهكذا * وخالفه فيه جمهور المتكلمين فاننا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فاننا نجد بين الحالين فرقا ضروريا وللشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف * فائدة * جميع الحواس مختص بالحيوان لا يوجد في غيره كالنباتات والمعادن واللمس يعم جميع الحيوانات لان بقائه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذا جعل اللمس منتشرا في جميع الاعضاء ولذا سميت اللموسات باوائل المحسوسات واما سائر الحواس فليست بهذه المثابة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للحواس الاربعة الظاهرة *

الحس المشترك هو عند الحكماء القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة و يسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فالحواس كالجواسيس لها ولهذا تسمى حسا مشتركا فتطالع النفس بواسطة الارتسام فيها تلك الصور عند المحققين او تدرك هذه القوة تلك الصور عند بعض كما مر * ومحل هذه القوة التجويف الاول من التجاويف الثلاثة التي في الدماغ وذكروا لاثباتها وجوها منها ان القطرة النازلة نراها خطا مستقيما والشعلة التي تدار بسرعة شديدة نراها كالدائرة وليس في الخارج خطا ودائرة فهما انما يكونان كذلك في الحس وليس في الباصرة لانها انما تدرك الشيء حيث هو فهو لا يرتسامها في قوة اخرى سوى الباصرة ترسم فيها صورة القطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه متصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خط ودائرة * ومنها انه لولا ان فينا قوة مدركة للمحسوسات كلها لما امكنا ان نحكم بان هذا اللموس هو هذا الملون او ليس هذا الملون فان الحاكم لابد ان يحضره الطرفان حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وليس شيىء من القوى الظاهرة كذلك ولا العقل لانه لا يدرك الماديات وتفصيل هذا مع الرد عليهم يطلب من شرح المواقف وغيره *

الحسي هو المنسوب الى الحس فهو عند المتكلمين ما يدرك بالحس الظاهر وعند الحكماء ما يدرك بالحس الظاهر والباطن والحسي يسمى محسوسا هكذا يستفاد من الاطول ويقابل الحسي العقلي وهو ظاهر * ويؤيده ما وقع في شرح التجريد من ان كلا من الالم واللذة حسية وعقلية والحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة انتهى * فقد اراد بالحسي والعقلي ما هو على مذهب الحكماء والاختفاء في التقابل عند المتكلمين فانهم لما لم يقولوا بالحواس الباطنة انحصر عندهم المدركات في الحسي والعقلي ايضا بلاسترة * والمراد بالحسي في باب التشبيه حيث يقول اهل البيان التشبيه اما طرفاه حسيان او عقليان او مختلفان هو ما يدرك هو او مادته باحدى الحواس الظاهرة كما ان المراد بالعقلي هناك مالا يدرك هو ولا مادته بتمامها باحدى الحواس الظاهرة سواء ادرك بعض مادته اولا فدخل في الحسي الخيالي وهو المعدوم الذي فرض مجتمعنا من امور كل واحد

حاسة اخرى لبعض الحيوانات وان لم نعلمها كما ان الائمة لا يعلم قوة الابصار * ثم انه لا شك ان الله تعالى خلق كلا من الحواس لا ادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات و الذوق للطعوم و الشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى * واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف فالحكماء و المعتزلة قالوا بعدم الجواز و اهل السنة بالجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فيها فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا ولكن اتفقوا على عدم الجواز بالفعل * فان قيل الذائقة تدرك حلاوة الشيء و حرارته معا قلنا لابل الحلاوة تدرك بالذوق و الحرارة باللمس الموجودين في الفم و اللسان * واما الحواس الباطنة فقال الحكماء المفهوم اما كلي او جزئي و الجزئي اما صور و هي المحسوسة باحدى الحواس الظاهرة و اما معان و هي الامور الجزئية المنتزعة من الصور المحسوسة و لكل واحد من الاقسام الثلاثة مدرك و حافظ فمدرك الكلي و ما في حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل و حافظه المبدأ الفياض و مدرك الصور هو الحس المشترك و حافظها الخيال و مدرك المعاني هو الوهم و حافظها الذاكرة و لابد من قوة اخرى متصرفة سميت مفكرة و متخيلة و بهذه الامور السبعة تنتظم احوال الادراكات كلها هذا كلام على الاجمال و تفصيل كل منها يطلب من موضعه * تنبيه * الحواس الباطنة اثبتتها بعض الفلاسفة و انكرها اهل الاسلام و توضيحه على ما ذكره المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان اسباب العلم ان المحققين اتفقوا على ان المدرك للكيلات و الجزئيات هو النفس الناطقة و ان نسبة الادراك الى قواها نسبة القطع الى السكين * و اختلفوا في ان صور الجزئيات المادية ترسم فيها اوفي آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترسم صور الكليات فيها و صور الجزئيات المادية ترسم في آلاتها بناء على ان النفس بسيطة مجردة و تكيفها بالصور الجزئية ينافي بساطتها فادراك النفس لها ارتسامها في آلاتها و ليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات و ارتسام بالواسطة في النفس على ما توهم و ذهب جماعة الى ان جميع الصور كلية او جزئية انما ترسم في النفس لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها و ذلك لاينا في ارتسام الصور فيها غايته ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا مالم يفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر و لم يرسم فيها صورته و اذا فتحت ارتسمت و هذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها و غير المحسوسة المنتزعة عنها من محال و من ذهب الى الثاني نفاها انتهى كلامه * واما قال ان المحققين اتفقوا لان بعض الحكماء ذهب الى ان المدرك للكيلات و ما في حكمها من الجزئيات المجردة هو النفس الناطقة و المدرك للجزئيات المادية هو هذه القوى الجسمانية من الحواس الظاهرة و الباطنة و على هذا المذهب ايضا اثبات الحواس الباطنة ضروري * فائدة * ادراكات الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الشعري علم بمتعلقاتها فالسمع اي الادراك بالسامعة علم

عند انضمام القرائن المذكورة اليها بل المشاهدة ايضا ليست بلازمة فان المطالب العقلية قد تكون حدسية • ثم الظاهر ان العاديات داخلية في الحدسيات على ما قيل هكذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية الطيبي •

الاحتراس بالراء المهملة عند اهل المعاني نوع من اطناب الزيادة ويسمى التكميل وهو ان يوتى في وسط الكلام او آخرة الذي يوهى خلاف المقصود بما يرفع ذلك الوهم • وقولهم الذي صفة الكلام وقولهم بما يرفع متعلق بيوتى كقوله تعالى قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يعلم ان المنافقين لكاذبون فالجملة الوسطى احتراس لئلا يتوهم ان التكذيب لما في نفس الامر • قال في عروس الافراح فان قيل كل من ذلك افاد معنى جديدا فلا يكون اطنابا قلنا هو اطناب لما قبله من حيث رفع توهم غيره وان كان له معنى في نفسه وكقوله تعالى لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون فقوله وهم لا يشعرون احتراس لئلا يتوهم نسبة الظلم الى سليمان • وانما سمي بالاحتراس لان الاحتراس هو التحفظ وفيه تحفظ الكلام عن نقصان الايهام ووجه تسميته بالتكميل ظاهر • ثم النسبة بينه وبين الايغال ان الاحتراس اعم منه من جهة انه يكون في البيت وغيره ويكون في اثناء الكلام و آخرة بخلاف الايغال فانه يجب ان يكون في آخر البيت و اخص منه من جهة انه يجب ان يكون لرفع ايهام خلاف المقصود بخلاف الايغال فانه لا يجب ان يكون لرفع الايهام المذكور فبينهما عموم و خصوص من وجه • واما النسبة بينه وبين التذييل فالظاهر انها المباينة لانه يجب ان يكون الاحتراس لرفع ايهام خلاف المقصود ويجب ان يكون التذييل للتأكيد اللهم الا ان يجوز كون الشيء مؤكدا لشيء و رافعا لايهام خلاف المقصود ايضا فتكون النسبة بينهما حينئذ عموما من وجه هذا كله خلاصة ما في الاتقان و الاطول و المطول و حواشيه و النسبة بينه و بين التتميم قد سبق في فصل الميم من باب التاء المثناة الفوقية •

الحس بالكسرو التشديد هو القوة المدركة النفسانية و ايضا وجع ياخذ النساء بعد الولادة • و الحواس هي المشاعر الخمس وهي البصر و السمع و الذوق و الشم و اللمس كذا في بحر الجواهر • و الحواس جمع الحاسة وهي الخمس المذكورة على ما في المنتخب و الاقتصار على تلك الخمس بناء على ان اهل اللغة لا يعرفون الا هذه الخمس الظاهرة كما ان المتكلمين لا يثبتون الا هذه • واما الحواس الخمس الباطنة وهي الحس المشترك و الخيال و الوهم و الحافظة و المتصرف فانما هي من مخترعات الفلاسفة • فان قلت تعريف الحس بالقوة المدركة غير جامع على مذهب الفلاسفة لخروج الخيال و الذاكرة و المتصرف لانهما ليستا مدركة بل معينة في الادراك قلت المراد بالمدركة على مذهبهم القوة التي بها يمكن الادراك سواء كانت مدركة في نفسها او معينة • اعلم ان الحكماء و المتكلمين قالوا العقل حاكم بالضرورة بوجود الحواس الخمس الظاهرة لا يحصرها في الخمس لجواز ان يتحقق في نفس الامر

السير ولذا عرف في المشهور بسرعة الانتقال من المبادي الى المطلوب بحيث كان حصولهما معا * وفيه تسامح اذ لا حركة في الحدس ولذا يقابل الفكر كما يجيء والسرعة لا توصف الا بالحركة فكانهم شبهوا عدم التدرج بالانتقال بسرعة الحركة وعبروا عنه بها * وقيل هو جودة حركة النفس الى اقتناص الحدود الوسطى من تلقاء نفسها * وقيل هو تمثيل الحد الاوسط وما يجري مجراه دفعة في النفس * وقيل هو الظفر للحدود الوسطى وتمثل المطالب معها دفعة من غير حركة سواء كان مع الشوق الى المطالب تدرجا او لم يكن دون الحركة الاولى وهي الانتقال من المطالب الى المبادي وعلى هذا القول فمرادهم بقولهم لا حركة في الحدس نفي الحركة الثانية او نفي لزوم الحركة مطلقا كذا ذكر في الصادق الحلواني في حاشية الطيبي * ويجيء تحقيق هذا في لفظ الفكر في فصل الرأء المهمة من باب الفاء *

الحدسيات في عرف الحكماء والمتكلمين هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحدس فان كان الحكم بواسطة حدس قوي مزيل للشك مفيد لليقين تعد من القطعيات كعلم الصانع لاتقان فعله فانا لما شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بانه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا حال اختلاف القمر في تشكيلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها وان لم يكن الحكم بواسطة حدس قوي تعد من الظنيات ولذلك ترى الاختلاف فالبعض جعلها من القطعيات والبعض الآخر من الظنيات هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف * واختلف في اشتراط تكرار المشاهدة في الحدسيات فقليل لابد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي فانه لو لم يكن نور القمر مستفادا من نور الشمس بل كان اختلاف تشكيلاته النورية اتفاقيا لما استمر هذا الاختلاف على نمط واحد وهكذا في التجربات * والفرق بينهما من وجوه الاول ان السبب في التجربات غير معلوم الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعلته لم يكن داعيا ولا اكثر يا بخلاف الحدسيات فان السبب فيها معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها اقسية مختلفة بحسب اختلاف العلل وماهياتها يعني ان السبب في التجربات معلوم السببية مجهول من حيث خصوصية الماهية وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين فان من شاهد ترتب الاسهال على شرب سقمونيا علم ان هناك سببا للاسهال وان لم يعلمه بخصوصيته ومن شاهد في القمر اختلاف الاشكال النورية بحسب اختلاف اوضاعه عن الشمس علم ان نور القمر مستفاد من الشمس كذا ذكر السيد السند في حاشية شرح الطواع * والثاني ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يعرف بواسطته المطلوب بخلاف الحدس * والثالث ان جزم العقل بالتجربات يحتاج الى تكرار المشاهدة مرارا كثيرة وجزم العقل بالحدسيات غير محتاج الى ذلك بل يكفي فيه المشاهدة مرتين لانضمام القرائن اليها بحيث يزول التردد عن النفس * وقيل الحق ان المشاهدة مرتين ايضا غير لازمة في الحدسيات

دون الحجم والمقدار * وقد يفصل ويقال انه ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا قوة و كان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب و ان تساويا فاما ان يكون كل منهما متمانعا للآخر في حركته اولا فان لم يتمانعا افترقا و لم يجتمعا الا بقاسرو ان تمانعا مثل ان تكون النار من تحت الارض و الارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعد الآخر اولا فعلى الاول يتعاقبان فيحتبس المركب في ذلك المكان لاسيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني ينجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشد عند القرب من احيازها و تفتر عند البعد و ان تركب من ثلاثة فان غلب احدها حصل المركب لطبعه في حيز الغالب كما مروا ان تساوت فان كانت الثلاثة متجاورة كالارض و الماء و الهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء و ان كانت متباعدة كالارض و الماء و النار حصل المركب في الوسط ايضا لتساوى الجذب من الجانبين و لان الارض و الماء يشتركان في الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار و ان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط و الا ففي حيز الغالب * هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتض آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم كذا في شرح المواقف * و حيز نرد منجمان عبارتست آرائه كوكب روزي بروز بالاي زمين باشد و كوكبي شبي بشب زير زمين باشد اين در شجرة گفته *

التحيز هو الحصول في المكان على ما في شرح المواقف في مقدمة الموقف الثالث و هذا و ان كان في نفسه صحيحا باعتبار ترادف الحيز و المكان لكن اولى ان يفسر بالحصول في الحيز لكونه صحيحا مطلقا سواء اعتبر ترادفهما اولا *

المتحيز هو الحصول في الحيز * وبعبارة اخرى القابل بالذات او بالتبعية للاشارة الحسية * فعند المتكلمين لاجوهر الا المتحيز بالذات اى القابل للاشارة بالذات و اما العرض فمتحيز بالتبع * و عند الحكماء قد يكون الجوهر متحيزا بالذات و قد لا يكون متحيزا اصلا كالجواهر المجردة هكذا يستفاد مما ذكر في شرح المواقف في مقدمة الامور العامة و مبحث الجوهر و العرض * قال صاحب المحاكمات المتحيز ثلاثة اقسام اما ان يكون متحيزا بالاستقلال كالصورة و الجسم و اما ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل حوله في الغير كالاغراض او على سبيل حلول الغير فيه كالهولي فانه متحيز بشرط حلول الصورة فيها *

فصل السين المهمة * الاحتباس بالباء الموحدة عند الاطباء هو احتقان المواد في البدن و يجيى لازما و متعديا و منه احتباس لطش كذا في حدود الامراض *

الحس بالفتح و سكون الدال المهمة في عرف العلماء هو تمثل المبادئ المرتبة في النفس دفعة من غير قصد و اختيار سواء كان بعد طلب اولا فيحصل المطلوب و هو ماخوذ من الحس بمعنى السرعة

عندهم اخص من الحيز لان الخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم والحيز هو الفراغ الموهوم من غير اعتبار حصول الجسم فيه او عدم حصوله والمفهوم من كلام شارح هداية الحكمة ومكشيه العلمي ان الحيز عند القائلين بان المكان هو السطح اعم من المكان فان الحيز عندهم ما به يمتاز الاجسام في الاشارة الحسية فهو متناول ايضا للوضع الذي به يمتاز المحدد اعنى الفلك الاعظم من غيره في الاشارة الحسية فهو متحيز وليس في مكان لان المكان هو السطح الباطن المذكور ولا يرد على هذا التفسير الهولوى والصورة النوعية اذ الاجساد وان كانت تميز بهما لكن لا تميز بهما في الاشارة الحسية اذ لاوضع لهما * ان قيل يلزم ان يكون لغير المحدد حيزان اذ لهذه الاجسام وضع ومكان * قلت بالوضع والمكان يحصل التمايز بين الاجسام في الاشارة الحسية فالمجموع حيز واحد والمراد بالوضع ههنا هو المقولة او جزؤها * فائدة * قال الحكماء كل جسم فله حيز طبيعي ولا يمكن ان يكون له حيزان طبيعيان * قال العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة المفهوم من كلام السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ان الحيز الطبيعي هو ما يكون لذات الجسم مدخل فيه سواء كان مستندا الى جزئه او نفس ذاته او لازم ذاته والمفهوم من بعض مولفاته ان المكان الطبيعي هو ما يكون مستندا الى الصورة النوعية حيث ابطال استناد ذلك المكان الى الجسمية المشتركة لكون نسبتها الى الاحياز كلها على السوية وكذا الى الهولوى لكونها تابعة للجسمية في اقتضاء حيزها على الاطلاق وكذا الى امر خارج لكون الفرض خلوة عن جميع ما يمكن خلوة عنه من الامور الخارجة فهو مستند الى امر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعية وهذا المعنى اخص من الاول والمراد بالطبيعية على المعنى الاول الحقيقية * ثم المفهوم من كلام صاحب هداية الحكمة ههنا هو المعنى الاول ومن كلام شارحه ههنا المعنى الثاني ومن كلام شارحه في مبحث الشكل ان المراد من كون المكان طبيعيا للجسم ان المكان من العوارض الذاتية له لا من الاعراض الغريبة حيث يقول وما يعرض لشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته ولا لازمة له من حيث هو لا يكون عارضا له لذاته انتهى * ويفهم من اشارات الشيخ ان المكان الطبيعي للجسم ما يكون ملايما لذاته ولا يخفى انه يمكن تطبيقه على الاول والثالث بل على الثاني ايضا من تخصيص في الملايمة لكنه خلاف الظاهر وبالجمله كلامهم في هذا الباب لا يخلو عن الاضطراب انتهى ما ذكره العلمي * فائدة * قال الحكماء المكان الطبيعي للمركب مكان البسيط الغالب فيه فانه يقهر ماعداه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلتي وطبعه طالبا لذلك الحيز * وان تساو البسائط كلها فمكانه هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه اذا اخرج ذلك المركب عن ذلك المكان لم يعد اليه طبعابل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له والبسيطان المتساويان حجما ومقدارا قد يختلفان قوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص مقدارا اقوى قوة فالمعتبر هو التساوي في القوة

الحيز بالفتح وكسر الياء المثناة التحتانية المشددة وقد جاء بتخفيف الياء وسكونها ايضا كما في المنتخب هو في اللغة الفراغ مطلقا سواء كان مساويا لما يشغله او زائدا عليه او ناقصا عنه يقال زيد في حيز وسيع يسعه جمع كثير او في حيز ضيق لايسعه هو بل بعض اعضائه خارج الحيز كذا قيل * وفي اكثر كتب اللغة انه المكان وفي اصطلاح الحكماء والمتكلمين لايتصور زيادة الشيء على حيزه ولا زيادة حيزه عليه * قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد في بيان الصفات السلبية الحيز والمكان واحد عند من جعل المكان السطح او البعد المجرد المحقق وكذا عند المتكلمين الا انه بمعنى البعد المتوهم فما قال الشارح التفازاني من ان الحيز اعم من المكان لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد فالجوهر الفرد متحيز وليس بمتمكن لم نجده الا في كلامه * واما عباراتهم فنقصم عن اتحاد معنى الحيز والمكان انتهى * ويوبده ما وقع في شرح المواقف في مباحث الكون وهو ان المتكلمين اتفقوا في انه اذا تحرك جسم تحرك الجواهر الظاهرة منه واختلفوا في الجواهر المتوسطة فقول متحرك وقيل لا وكذلك الحال في المستقر في السفينة وهو نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا وكذا الجواهر المتوسطة لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر لان حيز كل منهما بعض من الحيز للكل وان فسر الحيز بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا * واما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند العامة لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا انتهى فان هذا صريح في ان الحيز والمكان مترادفان لغة واصطلاحا فان المعنى الاخير لغوي للمكان والاول اصطلاح المتكلمين على ما صرح بذلك شارح المواقف في مبحث المكان * وقال شارح الاشارات ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسريز * واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء * واما عند الشيخ والجمهور فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاروي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي * وقيل حاصله ان المكان عند المتكلمين قريب من معناه اللغوي ومعناه اللغوي ما يعتمد عليه المتمكن فان ضمير هو راجع الى المفهوم اللغوي بدليل ان المكان عندهم بعد موهوم لا امر موجود كالارض للسريز وان الحيز غير المكان عندهم فالحيز هو الفراغ المتوهم مع غير اعتبار حصول الجسم فيه او عدمه كما قال الشارح الحرزباني والمكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه والخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شأنه ان يكون مشغولا بالمتحيز انتهى يعني ان الخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شأنه ان يكون مشغولا والآن خال عن الشاغل على ما هو رأي المتكلمين والا يصير الخلاء مرادفا للحيز ولذا قيل ان الخلاء

وصرف رنگ معصفر را استثناء میکنند و می فرمایند که حدیث ایاکم و الحمرة در رنگ معصفر وارد است و الف و لام او برای عهد است و قصه ورود آن باین وجه روایت می کنند که آن حضرت علیه الصلوة والسلام گذر فرمودند در جائیکه مردمان رنگ معصفر را تیار کرده پارچه ها رنگ می کردند پس آن حضرت فرمودند که ایاکم و الحمرة الحدیث زیراچه اصل در لام عهد است اما و تیکه چیز می معهود نباشد پس بالضرورة براستغراق محمول می شود اگر ممکن باشد و گرنه برجس هکذا فی کتب الفقه *

المحمر بکسر المیم عند الاطباء دواء يجذب لطيف الدم الى الجلد جذبا قويا يبلغ ظاهرة مع تسخين فيحمر لونه كما لخردل كذا فی الموجز و بحر الجواهر *

حلویه

المحمره اسم السبعية كما يجيى في فصل العين المهملة من باب السين المهملة *

الحورية بالضم فرقة من المتصوفة المبطلة و مذهب ایشان مثل مذهب حاليه است الا آنکه میگویند حوران بهشتی در بیهوشی نزد ما می آیند و ما را با ایشان صحبت واقع می شود و چون بیهوش می آیند غسل می کنند کذا فی توضیح المذاهب *

المحور بالكسر ثم السكون ثم الفتح فی اللغة بمعني تير خرج كه بران گردد و چوبی که بآن خمیرنان را پهن کنند کما فی كنز اللغات * و عند المهندسين هو الخط المستقيم الواصل بين القطبين اي المتوهم و صوله بين القطبين فان الاخراج بالفعل غير معتبر عندهم * و محور العالم هو محور الفلك الاعظم كما يجيى في لفظ القطب و يسمى بخط المحور ايضا كما في كشف اللغات * و محور المخروط المستدير سهمه و كذا محور الاسطوانة المستديرة سهمها * و محور العضلة على ما في بحر الجواهر عند الاطباء هو العصب الذي ينفذ في العضلة من جهة و يخرج من اخرى *

فصل الزاء المعجمة* الحرز بكسر الحاء و سكون الراء المهملتين فی اللغة الموضع الحصين يقال احرزه اذا جعله فی الحرز كذا فی المغرب * و فی الشرع ما يحفظ فيه المال عادة اي المكان الذي يحرز فيه كالدار و الحانوت و الخيمة و الشخص نفسه * و المحرز على صيغة اسم المفعول من الاحراز ما لا يعتد صاحبه مضيعة كذا فی البحر الرائق في كتاب السرقة في فصل الحرز * و في فتح القدير الحرز فی اللغة الموضع الذي يحرز فيه الشيء و كذا فی الشرع الا انه بقيد المالية اي المكان الذي يحرز فيه المال كالدار و الحانوت و الخيمة و الشخص *

الحز بالفتح و التشديد فی اللغة القطع و الفرجة * و عند الاطباء هو تفرق اتصال يكون في وسط العضلة عرضا كذا في بحر الجواهر *

الحمزية بالفتح فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب حمزة بن ادرك و افقوا الميمنية الا انهم قالوا اطفال الكفار فی النار كذا في شرح المواقف *

والحكم بالبينة او النكول على وجه يرفع الاشتباه * وكذا السجل * والصك ما كتب فيه البيع او الرهن او الاقرار ونحوها * وفي المغرب الصك كتاب الاقرار بالمال وغيره معرب چك والحجة والوثيقة تذاولان الثلاثة يعنى السجل والمحضر والصك لان في كل منها معنى الحجة والوثاق انتهى * وذكر في كفاية الشروط ان احدا اذا ادعى على الآخر فالمكتوب المحضو اذا اجاب الآخرو اقام البينة فالتوقيع و اذا حكم بالسجل *
المحاضرة هي عند السالكين الروية قبل رفع الحجاب ويجيى في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو وحضرت جمع و حضرت وجود حقيقة الحقائق را گویند كما يجيى و حضور مقام وحدث را گویند كما في كشف اللغات من هذا الباب *

المحذور هو الحرام كما يجيى في فصل الميم من هذا الباب *
المحقر على صيغة اسم المفعول من التحقير هو مرادف المصغر و كذا التحقير و يجيى في فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة *

الاحتكار هو لغة احتباس الشيء لغائه و الحكرة بالضم وسكون الكاف اسم له * و شرعا اشتراء قوت البشر و البهائم و حبسه الى الغلاء * و قوت البشر كالارز و الذرة و البر و الشعير و نحوها دون العسل و السمن * و قوت البهائم كالتبن و نحوه * ومدة الحبس قيل اربعون يوما و قيل شهر و قيل اكثر من سنة وهذه المقادير في حق المعاقبة في الدنيا لكن يا ثم و ان قلت المدة فان الاحتكار مكروه شرعا بشرائط معروفة * و شرط البعض الاشتراء وقت الغلاء منتظرا زيادته كما في الاختيار فلو اشترى في الرخص ولا يضر بالناس لم يكره حكرة هكذا يفهم من جامع الرموز و الدرر في كتاب الكراهية *
الحمرة بالضم و سكون الميم في اللغة بمعنى سرخي * وعند الاطباء هي الورم الحار الصفراوي المحض فارسيها سرخ باد كذا في بحر الجواهر * و عند اهل الرمل اسم شكل من الاشكال الستة عشر و صورته هكذا ≡ *

الحمراء بالالف الممدودة در لغت سرخ صرف را گویند * و در اصطلاح محدثين جامعه را گویند که دروي خطهاي سرخ باشند و همچنين خضراء و صفراء نزد شان جامعه باشد که خطهاي سبز و زرد دارد چنانچه الايچه که در ديار ما بود هكذا في ترجمة صحيح البخاري المسمى بتيسير القاري و اين اصطلاح بجهت آنست که نزد اکثر محدثين پوشیدن پارچه سرخ خالص ممنوع است از جهت تمسک بظاهر حديث اياکم و الحمرة فانهازي الشيطان * و آنچه در لباس آنحضرت منقول است که عليه حلة حمراء ایشان آنرا تاويل میکنند برين نمط که حلة مذکوره مخطط بود بخطوط سرخ اما از انجا که خطوط بهم پيوسته و نزديک تر بود از دور تمام سرخ نمايان ميشد لهذا راوي در غلط و خطا افتاده بحلة حمراء روايت کرده و پوشيده مباد که تاويل مذکور خلاف ظاهر و بعيد از قياس است و فقهاي مکه بجواز لبس ثوب احمر قائل اند

في بحث الدلالة والمولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في تقسيم الكلمة الى الاسم واخويه * وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية حاشية الفوائد الضيائية هناك ان كان الجزم بالانحصار حاصلًا بمجرد ملاحظة مفهوم الاقسام من غير استعانة بامر آخر بان يكون دائرا بين النفي والاثبات فالحصر عقلي وان كان مستفادا من دليل يدل على امتناع قسم آخر فقطعي اي يقيني وان كان مستفادا من تتبع فاستقرائي وان حصل بملاحظة تمايز وتخالف اعتبرهما القاسم فجعلي ولما كان الحصر العقلي دائرا بين النفي والاثبات لا يمكن ان يكون الاقسام الحاصلة به الا قسمين انتهى * وقال في حاشية شرح الشمسية الحصر الجعلي استقرائي في الحقيقة الا ان لجعل الجاعل مدخلا فيه انتهى * ومثال العقلي قولنا العدد اما زوج او فرد فانا اذا لاحظنا مفهوم الزوج والفرد جزمنا بان العدد لا يخرج عنهما وحصر الكلمة في الاقسام الثلاثة قيل عقلي وقيل استقرائي * ثم الحصر عند المنطقيين عبارة عن كون القضية محصورة وتسمى مسورة ايضا سواء كانت عملية او شرطية الا ان الحكم في العملية على افراد الموضوع اما جميعها نحو كل انسان حيوان وتسمى محصورة كلية او بعضها نحو بعض الحيوان انسان وتسمى محصورة جزئية ويجيء في لفظ العملية في فصل اللام من هذا الباب وفي الشرطية باعتبار تقادير المقدم اما جميعها او بعضها كما يجيء في لفظ الشرطية في فصل الطاء المهمة من باب الشين المعجمة * ثم المحصورة تنقسم الى حقيقية وخارجية وذهنية ويجيء ذكر كل منها في موضعه *

الاحصار بالكسر در لغت قلعه و محاصره کردن كهي را در جنگ * و نزد منجمان بودن كوكبست ميان دو كوكب ديگر در يك برج يا دو برج كه پس و پيش او باشد يا ميان شعاع دو كوكب بدان صفت و آن كوكب را محصور خوانند كذا في كفاية التعليم * بدانكه بودن محصور ميان دو سعد دليل غايت سعادت است و بودنش ميان دو نحس دليل غايت نحوست *

حصر الكلي في جزئياته هو الذي يصح اطلاق اسم الكلي على كل واحد من جزئياته كحصر المقدمة على ماهية المنطق وبيان الحاجة اليه و موضوعه و كحصر المقسم في الاقسام و حصر الكل في اجزائه هو الذي لا يصح اطلاق اسم الكل على اجزائه منها حصر الرسالة على الاشياء الخمسة لانه لا يطلق الرسالة على كل واحد من الخمسة و كحصر النوع في الجنس و الفصل كذا في السيد الجرجاني *

الاحصار لغة المنع من كل شيء ومنه المحصر بفتح الصاد وهو المتنوع من كل شيء كما في الكشاف وغيره * والاحصار في الشرع منع الخوف او المرض من وصول المحرم الى تمام حجه او عمرته * والمحصر في الشرع المنوع عن الحج او العمرة لخوف او مرض بعد الاحرام كذا في جامع الرموز والدرر * **المحضر** بالصاد المعجمة على صيغة اسم الظرف بمعنى السجل كما في الصراح * وفي الغرر و شرحه الدرر المحضر ما كتب فيه حضور المتخاصمين عند القاضي وما جرى بينهما من الاقرار والانكار

بعد التفريق بان يفرق الاجزاء فيختلط بعضها ببعض ثم يعيد فيها التاليف ويدل عليه ظاهر قوله تعالى اذا
مَرَقْتُمْ كُلَّ مِرْقٍ انكم لفي خلق جديد و احق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا او اثباتا هذا عند من
يقول بحشر الاجساد والارواح * واما المنكر لحشر الاجساد فيقول المعاد الروحاني عبارة عن مفارقة النفس
عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجرىات وسعادتها وشقاوتها هناك بفنائها النفسية
ورذائلها * وفي بعض حواشي شرح هداية الحكمة المعاد الروحاني عبارة عن احوال النفس
في المعادة والشقاوة ويسمى بالآخرة ايضا * اعلم ان الاقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على
خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة
والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهييين والثالث ثبوتها معا وهو قول كثير
من المحققين كالخليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور متأخري
الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحققيقة هو النفس الناطقة وهو المكلف والمطيع
والعاصي والمثاب والمعاقب والنفس تجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا
اراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا وليس
هذا تناسخا لكونه عودا الى اجزاء اصلية للبدن وان لم يكن هو البدن الاول بعينه على ما يشعر به قوله تعالى
كلما نضجت جلودهم بدلناهم بجلود اخرى وقوله تعالى او ليس الذي خلق السموات والارض بقادر على
ان يخلق مثلهم بلى الآية وكون اهل الجنة جردا و مردا وكون ضرر الجهنمي مثل احد والرابع
عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام كما قال
جالينوس لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادةها او هي جوهر
باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد كذا في شرح المواقف وتهذيب الكلام *

الحصر بالفتح وسكون الصاد المهملة في اللغة الاحاطة والتحديد والتعديد * وعند اهل العربية
هو القصر وهو اثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه وكثير من الناس لم يفرق بينه وبين الاختصاص
وبعضهم فرق بينهما ويجيء في فصل الراء المهملة من باب القاف * واما ما قالوا الغالب في التقسيمات
حصر المقسم فيما ذكر من الاقسام وقد يخلو عنه فالظاهر ان المراد بالحصر ههنا هو الحصر بمعنى التعديد *
ثم المشهور ان هذا الحصر منحصر في قسمين لانه ان كان بحيث يجزم به العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة
مع قطع النظر عن الامور الخارجية فهو عقلي والا فهو استقرائي * قيل كثيرا ما يوجد حصر لم يكف فيه
مفهوم التقسيم ولا تعلق له بالاستقراء بل يستعان فيه بتنبيه او برهان فيقال هناك قسم ثالث حقيق
بان يسمى حصرا قطعيا ولذا قسم البعض القسم الثاني الى ما يجزم به العقل بالدليل او التنبيه والى
ما سواه وسمى الاول قطعيا والثاني استقرائيا هكذا يستفاد مما ذكره ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية

من اجزاء مختلفة في رقة القوام وغلظه ينفع للجزء اللطيف الرقيق منه انفعالا اسرع من الكثيف الغليظ فيتبادر اللطيف فاللطيف الى الصعود دون الكثيف فانه لا ينفع الا ببطء وربما لم تفد الحرارة فيه خفة تقوي على تصعده فيلزم بهذا السبب تفريق المختلفات * ثم تلك الاجزاء تجتمع باطبع الى ما يجانسها فان الجنسية علة الضم كما اشتهر والحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذي هو الالتئام فنسب الاجتماع اليها كما نسبت الافعال الى معداتها هذا اذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا * واما اذا اشتد وقوي التركيب لا تفرقها لوجود المانع فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة في الجسم متقاربة في الكمية كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا وذوبانا وكلما حاول اللطيف صعودا منعه الكثيف فحدث بينهما ثمانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة ولولا هذا العائق لفرقه النار وان غلب اللطيف جدا فيصعد ويستصحب معه الكثيف لقلته كالنوشادر فانه اذا اشرفته النار تفرقه النار وان غلب الكثيف جدا لم يتأثر فلا يذوب ولا يلين كالطلق فانه يحتاج في تليينه الى حيل ولذا قيل من حل الطلق فقد استغنى عن الخلق * تنبيه * الفعل الاول للحرارة هو التصعيد والجمع والتفريق لازمان له ولذا قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية اي تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما جاورها محركة لما تكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيحدث عن هذا التحريك ان تفرق الحرارة المختلفات وتجمع المتماثلات وتحدث تخلخلا من باب الكيف وتكائفا من باب الوضع لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف * وفعلها في الماء حالته الى الهواء لتفريق بين اجزاء المتماثلات * وفعلها في البيض حالتها في القوام لاجمع للاجزاء المختلفة فان النار بحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تأثير الحرارة فيهما * الرابع الحركة تحدث الحرارة والتجربة تشهد بانكروا البركات مستدلا بانه حينئذ يجب ان تسخن الافلاك سخونة شديدة وتسخن بمجاورتها العناصر الثلاثة فتصير كلها بالتدريج نارا * والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة اصلا ولا بد في وجود الحرارة مع المقتضي الذي هو الحركة من وجود القابل ولا تسخن العناصر فان النار متحركة بمشايعة الفلك دون باقى العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة الزمهريرية تقارمها هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وشرح التجريد *

الحشر بالفتح وسكون الشين المعجمة في العرف هو والبعث والمعاد الفاظ مترادفة كما في بعض حواشي شرح العقائد * ويطلق بالاشتراك اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني والروحاني فالجسماني هو ان يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور والروحاني هو اعادة الارواح الى ابدانها * ثم انهم اختلفوا في ان الحشر ايجاز بعد الفناء بان يعدم الله الاجزاء الاصلية للبدن ثم يعيدها او جمع

برابر است و هم چنین قبول هدیه ورد آن * بدانکه بعضی ملاحظه میگویند که چون بنده بمقام حریت
رسد از وی بندگی زائل گردد و این کفر است چرا که بندگی از حضرت رسالت پناه علیه الصلوة والسلام
زائل نشد دیگری کیست که درین محل دم زند آری بنده چون بمقام حریت رسد از بندگی نفس خویش
آزاد گردد یعنی آنچه نفس می فرماید او بر آن نرود بلکه او مالک نفس خود گردد و نفس مطیع
و منقاد او شود تکلیف و مشقت عبادت از او دور شود و در عبادت نشاط و آرام خود داند و بنشاط عبادت
بجا آرد و الحرّية نهاية العبودية فهي هداية العبد عند ابتداء خلقته كذا في مجمع السلوك في بيان الطريق
الحرارة بالفتح بمعنى گرمی ضد البرودة بمعنى سردی و ماهیتها من البدیهات و ما ذکر
في حقیقتها فهي من جملة الاحکام * و بعض الحكماء جعل البرودة عبارة عن عدم الحرارة عما من شأنه
ان يكون حارا و قید من شأنه للاحتراز عن الفلك فان عدم حرارته لا يسمى برودة ان ليس من شأنه ان يكون
حارا فعلى هذا التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة و هو باطل لانها محسوسة و لا شيء من العدم بمحسوس *
و اعترض عليه بان الانفصال عدم الاتصال مع انه محسوس * و اجيب بان المحسوس هو المنفصل و عوارضه
كاللون و الانفصال يدرك بالوهم التابع للحس الظاهرا بالحس الظاهر فان الحكم بان العدم غير محسوس
بالحواس الظاهرة بدیهية فالحق انها كيفية موجودة مضادة للحرارة من شأنها ان تجمع المتشاكلات و غيرها *
و ههنا اباحت الاول كما يقال الحار لما تحس حرارته بالفعل كالنار مثلا يقال ايضا لما لا تحس حرارته بالفعل
ولكن تحس بها بعد مماسة البدن الحيواني و التأثير منه كالادوية و الاغذية الحارة و يسمى حارا بالقوة و كذا
البارد يطلق على البارد بالفعل و البارد بالقوة * و لهم في معرفة الحار و البارد بالقوة طريقان التجربة
و القياس من الاستدلال باللون و الطعم و الرائحة و سرعة الانفعال مع استواء القوام او قوته و الثاني الاشبه
بالصواب ان الحرارة الغريزية اي الطبيعية الملازمة للحياة الموجودة في ابدان الحيوانات و يسميها
افلاطون بالنار الالهية و الحرارة الكوكبية و النارية انواع متخالفة الماهية لاختلاف آثارها الدالة على
اختلاف ملزوماتها في الحقيقة فانه يفعل حر الشمس في عين الغشی من المضرة ما لا يفعل حر النار
و الحرارة الغريزية اشد الاشياء مقاومة للحرارة النارية التي ليست غريزية بل غريبة فان الحرارة النارية اذا
حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيواني قاومتها الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة و الباردة
لا يدافعها الا الغريزية و هذا مذهب ارسطو * و قال جالينوس الغريزية و النارية من نوع واحد فالغريزية
هي النارية و استفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به التيام فاذا ارادت الحرارة او البرودة تفريقها
عسر عليها ذلك التفريق * و الفرق بين الحار الغريزي و الغريب ان احدهما جزء المركب و الآخر خارج عنه
مع كونهما متوافقين في الماهية الثالث قال ابن سينا الحرارة تفرق المختلفات و تجمع المتماثلات و البرودة
بالعكس اي تجمع بين المتشاكلات و غيرها ايضا لان الحرارة فيها قوة مصعدة فاذا اثرت في جسم مركب

لا حجر فيه لانه لا يفتقر الى اعتبار الشرع فلو اُتلف الصبي او المجنون او العبد شيئا يضمنون والاولى ذكر لفظ اللزوم بدل النفاذ لان النفاذ اعم من اللازم على انه غير جامع لقول صغير غير عاقل و ملحق به فانه لا يصح اصلا هكذا صرح في جامع الرموز والبرجندي *

الحجر بفتح الحاء بمعنى سنگ كما في الصراح والحجر الاسود هو الحجر المعروف في البيت الحرام والحجر الاسود عند الصوفية عبارة عن اللطيفة الانسانية واسوداده عبارة عن تلوثه بالمقتضيات الطبيعية وقد سبق في لفظ الحج في فصل الجيم من هذا الباب *

الحجرة بالضم والسكون كما في المنتخب في علم الاصطلاح عبارة عن الام وقيل مغايرة له قد سبق في فصل الميم من باب الالف * و اجزاء حجرة عبارتست از سيصد وشصت قسم دائرة كه بر روي آن حجرة بود و آنرا درجات حجرة نيز گویند و آن بمنزلة درجات معدل النهار است كه منطقة فلك نهم است كذا في شرح بيست باب *

التحجر هو ورم صغير ينجمد ويتحجر في العين كذا في بحر الجواهر *

الحذر بالفتح وسكون الدال المهملة عند القراء من مراتب التجويد وقد سبق في فصل الدال المهملة من باب الجيم *

التحذير في اللغة مصدر حذر بتشديد الدال المعجمة بمعنى ترسانیدن * وعند النحاة هو المفعول به بتقدير اتق ونحوه مثل حذر و بعد واجتنب وذلك التقدير اما التحذير مما بعده نحو اياك والاسد اي اتق اياك من مقارنة الاسد فالمحذر منه هو الذي وقع بعد اياك وهو الاسد و اما لذكر المحذر منه مكررا وطول الكلام به نحو الطريق الطريق اي اتق الطريق هكذا يفهم من شروح الكافية *

الحز بالفتح والتشديد لغة الخلوص و شرعا خلوص حكي يظهر في الآدمي لانقطاع حق الغير عنه والحرية بالضم مثله والحز بالضم لغة من الحز بالفتح ويقابله الرقيق ويقابل الحز الحرية الرق هكذا صرح في جامع الرموز * وفي مجمع السلوك والحرية عند السالكين انقطاع الخاطر من تعلق ماسوى الله تعالى بالكلية پس بنده در مقام حریت وقتی رسد كه غرضي از اغراض دنيايي ويرا نماند و پرواي دنيا و عقبی ندارد چرا كه چيزيكه تودر بند آنی بنده آنی * و انسان كامل گفته آزاده آنست كه هشت چيز ويرا بكمال شود اقوال و افعال و معارف و اخلاق نيك و ترك و عزلت و قناعت و فراغت اگر کسی چهار اول داشته باشد آن را بالغ گویند نه آزاد * و آزادگان دو طائفه اند بعضي خمول اختیار کنند و از اختلاط اهل دنيا و قبول هدايای ایشان احتراز نمایند و میدانند كه صحبت اهل دنيا تفرقه افزاست و بعضي رضا و تسليم نظاره کنند و دانند كه آدمي را وقتی كاري پيش آید كه نافع باشد اگرچه در نظر او ضار باشد عسی ان تكوهوا شيئا و هو خير لكم پس اختلاط اهل دنيا و عدم اختلاط آنها نزد ایشان

تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل ذلك ومن ثمه قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك والاحصاء يمكن ان يكون بمعنى العلم او العد على سبيل الاستقصاء وعلى كلا التقديرين الضمير المرفوع اعني انت مبتدأ والكاف زائدة وكلمة ما موصولة او موصوفة واختيارها على كلمة من ياباها واثنيت على نفسك صلتها او صفتها كما في قوله * ع * انا الذي سمعتني امي حيدرة * وهذه الجملة خبر للمبتدأ والمجموع تعليل لعدم علمه صلى الله عليه وآله وسلم ثناء عليه تعالى لانه اذا اثنى على نفسه كان ثناء غير متناه فلا يعلم ولا يعد بل لامناسبة لشئ من العلم والعد المذكورين الا لله تعالى او بمعنى القدرة والجملة استئنافية كانه قيل من ثنى حق الثناء وتماهه ويكون كلمة انت تأكيد للضمير المجرور في عليك وما موصولة او موصوفة او مصدرية والمعنى انه لا اقدر على ثناء عليك مثل الثناء الذي اثنيت به بحذف العائد الى الموصول او الموصوف او مثل ثناءك بجعل ما مصدرية * ومقصوده عليه السلام من هذا الكلام اظهار العجز عن مثل ثناء الله تعالى على ذاته وسلب المماثلة بين ثنائه قولاً او فعلاً وبين ثنائه تعالى على ذاته أعلم ان الحمد في العرف هو الشكر في اللغة وهو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعماً ويجيب ذلك في فصل الراء المهملة من باب الشين المعجمة * قال بعض الصوفية لسان الحمد ثلث اللسان الانساني واللسان الروحاني واللسان الرباني اما اللسان الانساني فهو للعوام وشكره به التحدث لانعام الله وكرامه مع تصديق القلب باداء الشكر واما اللسان الروحاني فهو للخواص وهو ذكر القلب لطائف اصطناع الحق في تربية الاحوال وتزكية الافعال واما اللسان الرباني فهو للعارفين وهو حركة السر لقصد شكر الحق جل جلاله بعد ادراكه لطائف المعارف و غرائب الكواشف بنعت المشاهدة والغيبة في القرية واجتناء ثمرة الانس وخوض الروح في نحو القدس وذوق الاسرار بمباشرة الانوار *

فصل الذال المعجمة * الحذ عند اهل العروض سقوط الوند المجموع من آخر الجزء والجزء الذي فيه الحذ يسمى احد كذا في عنوان الشرف وجامع الصنائع فاذا اخذ فعلن من متفاعلن بحذف علن منه و ابدال متفالكونه مهمل من فعلن يسمى ذلك العمل حذا وكذا الحال في فعلن الماخون من مستفعلن * وفي بعض رسائل العروض العربي الحذن بفك الادغام ويويد هذا ما وقع في المنتخب والصراح من ان الحذن بفتحتين من تصرفات اهل العروض وهو اسقاط الوند المجموع من متفاعلن والقصيدة تسمى حذاء وهذا من البحر الكامل *

فصل الراء المهملة * الحجر بحركات الخاء وسكون الجيم لغة المنع مطلقا * وفي الشرع منع نفاذ القول اي منع لزومه فانه ينعقد عقد الحجر موقوفا والام عهدية اي قول شخص مخصوص اي الصغير والرقيق ولا يصدق على منع القاضي نفاذ اقرار المكبر مثلاً * واحترز عن الفعل فانه

غير مختص بالاختياري كالممدوح واختاره السيد السند في حاشية ايساغوجي واستدل عليه بقوله تعالى
 عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وبالحديث المأثور وابعثه المقام المحمود الذي وعدته * قال
 والحمل على الوصف المجازي وصف له بوصف صاحبه كالكتاب الكريم والاسلوب الحكيم صرف عن الظاهر *
 ثم معنى الجميل الاختياري هو الصادر بالاختيار كما هو المشهور او الصادر عن المختار وان لم يكن مختارا فيه
 كما قال به بعض المتأخرين فعلى القول الثاني لانقض بصفات الله تعالى لان صفاته تعالى صادرة عن
 المختار وهو ذاته تعالى اي مستندة اليه وان لم تكن صادرة عنه بالاختيار وكذا على القول الاول بان يرد
 بالاختياري اعم من ان يكون اختياريا حقيقة او بمنزلة الاختياري والصفات المذكورة بمنزلة الانفعال الاختيارية
 لاستقلال الذات فيها وعدم احتياجه فيها الى امر خارج كما هو شأن الانفعال الاختيارية * وفيه
 ان ذات الواجب تعالى يحتاج في بعض الانفعال الاختيارية الى خارج كرزاق زيد مثلا فانه يحتاج فيه
 الى وجود زيد فالاولى ان يقال المراد بالاختيار المعنى اعم المشترك بين القادر والموجب وهو كون
 الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فانه متفق عليه بين المتكلمين والحكماء في الواجب
 وغيره لا كونه بحيث يصح منه الفعل والترك لانه مقابل للايجاب هكذا يستفاد مما ذكر صاحب الاطول
 و ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية * وبالقيد الاخير خرج الاستمراء والسخرية اذ لا بد في الحمد
 ان يكون ذلك الوصف على قصد التعظيم بان لا يكون هناك قرينة صارفة عن ذلك القصد لانه اذا عرى عن
 مطابقة الاعتقاد او خالفه افعال الجوارح ونحوها لم يكن حمدا حقيقة بل كان من السخرية والاستمراء
 لا يقال فقد اعتبر في الحمد فعل الجنان والاركان ايضا لانا نقول ان كل واحد منهما شرط لكون فعل اللسان حمدا
 لاركن منه * وفي اسرار الفاتحة الممدوح يكون قبل الاحسان وبعده والحمد لا يكون الا بعده وايضا قد يكون
 منبيا كما قال عليه السلام احثوا القراب على وجوه المداحين والحمد مأمور به مطلقا قال عليه السلام من
 لم يحمد الناس لم يحمد الله انتهى * ولا يخفى ما فيه من المخالفة لما سبق عن عموم الحمد النعم الواصلة
 الى الحامد وغيرها * ثم اعلم ان القول المخصوص الذي يحمدون به انما يريدون به انشاء الحمد واليجاد
 الوصف لا الاخبار به فهو انشاء لا خبر وليس ذلك القول حمدا بخصوصه بل لانه دال على صفة الكمال
 ومظهر لها اي لها مدخل تام في ذلك ومن ثم اى من اجل ان لدالته على صفة الكمال و اظهار لها مدخلا
 تاما في كونه حمدا عبر بعض المحققين من الصوفية عن اظهار الصفات الكمالية بالحمد تعبيرا عن اللازم بالملزوم
 مجازا حيث قال حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل وهذا اقوى لان
 الانفعال التي هي آثار السخاوة تدل عليها دلالة قطعية بخلاف دلالة الاقوال فانها وضعية قد يتخلف عنها
 مدلولها ومن هذا القبيل حمد الله وثنائه على ذاته وذلك انه تعالى حين بسط بساط الوجود على ممكنات
 لا تحصى و وضع عليه موائد كرمه التي لا تنهاى فقد كشف عن صفات كماله و اظهارها بدلالات قطعية

الحمد بالفتح وسكون الميم في اللغة هو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري على قصد التعظيم و نقيضه الذم وهذا أولى مما قيل هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل لان الحمد لا يتحقق الا بعد امور ثلاثة الوصف بالجميل وهو المحمود به و كونه على الجميل الاختياري اعني المحمود عليه و كونه على قصد التعظيم و التعريف الاول مشتمل على جميع هذه الامور بخلاف التعريف الثاني فانه لا يشتمل المحمود عليه ان جعل الباء صلة للوصف كما هو الظاهر او المحمود به ان جعل الباء للسببية * فان قيل اذا وصف المنعم بالشجاعة ونحوها لاجل انعامه كانت الشجاعة محمودا بها و الانعام محمودا عليه و اما اذا وصف الشجاع بالشجاعة لشجاعته لم يكن هناك محمود عليه مع ان هذا الوصف حمد قطعاً * قلت تلك الشجاعة من حيث انها كان الوصف بها كانت محمودا بها و من حيث قيامها بمكملها كانت محمودا عليها فهما متغايران هنا بالاعتبار ولذا يقال وصفته بالشجاعة لكونه شجاعاً * ثم الوصف يتبادر منه ذكر ما يدل على صفة الكمال فيكون قولاً مخصوصاً فصار مورد الحمد اللسان وحده و لما لم يقيد الوصف بكونه في مقابلة النعمة ظهر ان الحمد قد يكون واقعا بازاء النعمة وقد لا يكون * وبقيد الجميل المحمود به يخرج الوصف على الجميل بما ليس بجميل * وبقيد الجميل المحمود عليه يخرج الوصف على غير الجميل * وفي قيد الاختياري اشارة الى ان الحمد اخص من المدح و البعض اعتبر قيد الاختياري في جميع المحمود به وهو غير مشهور فانه يعم الاختياري و غيره على الاظهر و على هذا قيل الحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري من انعام او غيره و المدح هو الثناء باللسان على الجميل مطلقا يقال مدحت اللؤلؤ على صفاتها و لا يقال حمدتها على ذلك فالحمد يختص بالفاعل المختار دون المدح فانه يقع على الحي و غيره و بالجملة فالممدوح عليه كالممدوح به لا يجب ان يكون اختياري بخلاف المحمود عليه فانه يجب كونه اختياري * ومنهم من منع صحة المدح على ما ليس اختياري وجعل مثال اللؤلؤ مصنوعاً * وتوضيحه ما ذكره السيد السند في حاشية ايساغوجي من ان من يقول بكون الجميل الاختياري ماخوذاً في الحمد انما يقول بكونه ماخوذاً فيه بحسب العقل و لا فرق فيه بين الحمد والمدح صرح به صاحب الكشف حيث قال و كل ذي لب اذا رجع الى بصيرته لا يخفى عليه ان الانسان لا يمدح بغير فعله و قد نفى الله تعالى على الذين انزل فيهم و يحبون ان يحمدا بما لم يفعلوا الآية * ثم سأل كيف ذلك و ان العرب يمدح بالجمال و حسن الوجه و اجاب بان الذي يسوغ ذلك ان حسن المنظر يشعر عن مخبر مرضي و اخلاق محمودة * ثم نقل عن علماء البيان تخطية المادح على غير الاختياري وجعله غلطاً و هو مخالف للمعقول و قصر المدح على الجميل الاختياري وهذا صريح في ان اخذ الاختياري في الحمد انما هو بحسب العقل و انه لا فرق فيه بين الحمد والمدح انتهى * وايضا صريح في ان الحمد والمدح مترادفان وهذا هو الاشهر كما قيل و قيل ترادفهما باعتبار عدم اختصاصهما بالاختياري فالحمد ايضا

ما في الطيبي من ان المشترك المكرر بين مقدمتي القياس فصاعدا يسمى اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب سواء كان موضوعا او محمولا مقدما او تاليا انتهى • وقال الصادق الحلواني في حاشيته في هذه العبارة اشعار بان الحد الاوسط لا يختص بالاقتراني ولا الحكلي ولا البسيط و ظاهر كلام القوم خلاف الكل لاشعاره باختصاصه بالاقتراني الحكلي البسيط •

المحدود قد علم معناه بما سبق في لفظ الحد الا ان في المعنى الاخير المستعمل في باب القياس لا تسمى المقدمة ولا النسبة محدودة اصطلاحا • ويطلق ايضا عند النكاح على قسم من الطرف المسمى بالموقت و يقابله المبهم و على قسم من المفعول المطلق المسمى بالموقت ايضا و يقابله المبهم ايضا و يجيء في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة •

محدد الجهات هو الفلك الاعظم وقد يطلق عليه بلا اضافة و يجيء في فصل الكاف من باب الفاء •

الحسد بفتح الحاء والسين المهملتين في اللغة بد خواستن كما في الصراح • وفي خلاصة السلوك الحسد حدة عند اهل السلوك ارادة زوال نعم المحسود وقيل الذي لا يرضى اهله بقسمة الواجد وقيل الحسد احسن افعال الشيطان واقبح احوال الانسان وقيل الحسد داء لا دواء له الا الموت وقيل الحسد جرح لا يندمل الا بهلاك الحاسد او المحسود وقيل الحسد نار وقودها الحاسد وقال حكيم الحسد في كل احوال الاشياء مذموم الا بالعلم والعمل بالعلم والسخاوة بالمال والتواضع بالبدن انتهى • در صحائف آرد حسد آنست كه زوال نعمت ديگري خواهد و اين در جميع مذاهب حرام است و اما اگر زوال آن نخواهد بلكه برخود نيز مثل آن خواهد حرام نباشد و اين را غبطه گویند میان اهل بهشت اين خواهد بود • در مجمع السلوك مي آرد حسد آرزو بردن بر نعمت غيري كه مخصوص بدو است و يا بر زوال نعمت غيري پس اگر خداي تعالى شخصي را بصفتي مخصوص گرداند و شخصي ديگر آرزو دارد كه آن صفت بمن نيز حاصل شود اين را حسد گویند چه اين شخص آرزو دارد بر زوال خصوص نعمت و اگر آرزو برد بر حصول نعمت غيري بدون زوال آن نعمت و يا خصوص آن نعمت بدان غير اين را غبطه گویند و اين محمود است • و ذكر في منهاج العابدين الحسد ارادتك بزوال نعم الله عن اخيك المسلم مما له فيه صلاح فان لم ترد زوالها فهو غبطة و على هذا يحمل قوله عليه وآله وسلم لا حسد الا في اثنين اي لا غبطة الا في ذلك فعبر عن الغبطة بالحسد اتساعا لتقار بهما فان لم يكن فيه صلاح فاردت زواله عنه فذلك غيرة و ضد الحسد النصيحة • فان قيل كيف يعلم ان له فيه صلاح او فساد • قلت يعلم بالظن الغالب فانه جار مجرى العلم في هذا الموضع • ثم ان اشتبه عليك فلا ترد زوال نعمة ولا بقاءها من احد من المسلمين الا مقيدا بالتفويض و شرط الصلاح لتخلص من حكم الحسد انتهى كلام مجمع السلوك •

لا يقبل العفو * و الحد على الاول لا يقبل الاسقاط بعد ثبوت سببه عند الحاكم و المقصد الاصلي من شرعه الانزجار عما يتضرر به العباد هكذا يستفاد من الهداية و فتح القدير و البرجندي * و يطلق ايضا على ما يتميز به عقار من غيره مما لا يتغير كالدور و الاراضي فالسور و الطريق و النهر لا يصلح حدا لانه يزيد و ينقص و يخرب و هذا عنده خلافا لهما و هو المختار عند شمس الاسلام كذا في جامع الرموز في كتاب الدعوى و بهذا المعنى وقع في قولهم لا بد في دعوى العقار من ذكر الحدود الاربعة او الثلاثة * و عند الاصوليين مرادف للمعرف بالكسر و هو ما يميز الشيء عن غيره و ذلك الشيء يسمى محدودا و معرفا بالفتح * و هو ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل في الذهن صورة غير حاصلة او يفيد تمييز صورة حاصلة عما عداها و الثاني حد لفظي اذ فائدته معرفة كون اللفظ بازاء معنى و الاول اما ان يكون بمحض الذاتيات و هو الحد الحقيقي لفائدته حقائق المحدودات فان كان جميعا فتمام و الا فناقص و اما ان لا يكون كذلك فهو الحد الرسمي * و اما التعريف الاسمي سواء كان حدا او رسما فالمقصود منه تحصيل صور المفهومات الاصطلاحية و غيرها من الماهيات الاعتبارية فيندرج في القول الشارح المخصوص بالتصورات المكتسبة حدا او رسما لا نبائه عن ذاتيات مفهوم الاسم او عنه بلا زمة هكذا في العضدي و حاشيته للسيد السند و كذا عند اهل العربية اي مرادف للمعرف قال المولوي عبد الغفور و عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في شرح عبارة الكافية و قد علم بذلك حد كل واحد منها ما حاصله انه ليس غرض الادباء من الحد الا التمييز التام و اما التمييز بين الذاتيات و العرضيات فوظيفة الفلاسفة الباحثين عن احوال الموجودات على ماهي عليه * فالحد عند الادباء هو المعروف الجامع المانع و هكذا ذكر المولوي عصام الدين حيث قال معنى الحد عند الادباء المعروف الجامع المانع كما صرح به ابن الحاجب في الاصول * و عند المنطقيين يطلق في باب التعريفات على ما يقابل الرسمي و اللفظي و هو ما يكون بالذاتيات * و في باب القياس على ما ينحل اليه مقدمة القياس كالموضوع و المحمول قال في شرح المطالع لا بد في كل قياس حملي من مقدمتين تشتركان في حد و يسمى ذلك الحد حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب و تنفرد احدى المقدمتين بحد هو موضوع المطلوب و يسمى اصغر لان الموضوع في الغالب اخص فيكون اقل افرادا فيكون اصغر و تنفرد المقدمة الثانية بحد هو محمول المطلوب و يسمى اكبر لانه في الغالب اعم فيكون اكثر افرادا فما ينحل اليه مقدمة القياس كالموضوع و المحمول يسمى حدا لانه طرف النسبة تشبيها له بالحد الذي هو في كتب الرياضيين * فكل قياس يشتمل على ثلاثة حدود الاصغر و الاكبر و الاوسط مثلا اذا قلنا كل انسان حيوان و كل حيوان جسم فالمطلوب اي النتيجة الحاصلة منه كل انسان جسم و الانسان حد اصغر و الحيوان حد اوسط و الجسم حد اكبر هذا * ثم ان هذه الاصطلاحات غير مختصة بالقياس الحملي فالواجب ان تعتبر بحيث تعمه و غيره فيبدل لفظ الموضوع بالمحكوم عليه و لفظ المحمول بالمحكوم به انتهى * و يؤيد هذا التعميم

الحاجة در مجمع السلوك ميگويد ضرورت مقدار برا گویند که آدمي بي آن بقا نیابد و آنرا حقوق نفس نیز گویند * و حاجت مقدار برا گویند که آدمي بي آن بقا یابد مع هذا بدو محتاج شود چون جامه دوم بالاي پیراهن و نعلین در پای * و فضول آنرا گویند که ازین هر دو قسم بیرون بود و آن پایاني ندارد پس باید که مرید مبتدي ترک حاجت و فضول نماید و ترک ضرورت نکند انتهى *

فصل الدال المهملة * الحد بالفتح لغة المنع و نهاية الشيء * و عند المهندسين نهاية المقدار و هو الخط و السطح و الجسم التعليمي و يسمى طرفا ايضا و قد يكون مشتركا و يسمى حدا مشتركا ايضا و هو ذو وضع بين مقدارين يكون نهاية لحد هما و بداية للآخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين فالحد المشترك بينهما النقطة و اذا قسم السطح كذلك فالحد المشترك بينهما الخط و في الجسم المنقسم كذلك السطح * و الحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا و اذا فصل عنه لم ينقص شيئا و الا لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة و الى ثلاثة تقسيما الى خمسة و هكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه و كذا الخط بالقياس الى السطح و السطح بالقياس الى الجسم * أعلم ان نهاية الخط المتناهي الوضع لا المقدار نقطة و نهاية السطح المتناهي الوضع و المقدار بالذات خط او نقطة و نهاية الجسم بالذات سطح و ان شئت التوضيح فارجع الى شرحنا لضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين و شرح المواقف في مبحث تقسيم الكم * و حد الكوكب هو جرم الكوكب و نوره في الفلك و يجيء في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو * و ايضا يقسم المنجمون كل برج على الخمسة المتحيرة باقسام مختلفة غير متساوية و يسمى كل قسم منها حدا مثلا يقولون ستة درج من اول الحمل حد المشتري ثم الستة الاخرى حد الزهرة ثم الاربعة بعدها حد عطارد ثم الخمسة حد المريخ ثم الخمسة الباقية حد الزحل و في تقسيم الحدود اختلافات كثيرة تطلب من كتب النجوم و يقال لذلك الكوكب صاحب الحد أعلم انهم يحركون دلائل الطالع من درجة الطالع و العاشر و غيرها اي يعتبرون حركتها في السنة الشمسية بمقدار درجة واحدة من المعدل و يسمون هذا العمل تسييرا و اذا بلغ التسيير بحد كوكب ما من الخمسة المتحيرة يسمى موضعه بدرجة القسمة و صاحب ذلك الحد يسمى بالقاسم و تفصيله يطلب من كتب النجوم * و عند الفقهاء عقوبة مقدرة تجب حقالله تعالى فلا يسمى القصاص حدا لانه حق العبد ولا التعزير لعدم التقدير * والمراد بالعقوبة ههنا ما يكون بالضرب او القتل او القطع فخرج عنه الكفارات فان فيها معنى العباداة و العقوبة و كذا الخراج فانه مؤنة فيها عقوبة هذا هو المشهور * و في غير المشهور عقوبة مقدرة شرعا فيسمى القصاص حدا لكن الحد على هذا على قسمين قسم يصح فيه العقو و قسم

والعلم و الإرادة و القدرة و السمع و البصر و الكلام * ثم النكتة في اقتران هذا العدد بالطواف هو ليرجع من هذه الصفات الى صفات الله تعالى فينسب حيوته الى الله و علمه الى الله وكذا البواقي فيكون كما قال عليه السلام اكون سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به الحديث * ثم الصلوة مطلقا بعد الطواف اشارة الى بروز الاحدية و قيام ناموسها فيمن ثم له ذلك * و كونها تستحب ان تكون خلف مقام ابراهيم اشارة الى مقام الخلعة فهو عبارة عن ظهور الآثار في جسده فان مسح بيده ابرأ الاكمة والابرص وان مشى برجله طويت له الارض وكذلك باقي اعضائه لتحلل الانوار الالهية فيها من غير حلول * ثم زمزم اشارة الى علوم الحقائق و الشرب منها اشارة الى التضرع من ذلك * ثم الصفا اشارة الى التصفى عن الصفات الخلقية * ثم المروة اشارة الى الارتواء من الشرب بكسات الاسماء و الصفات الالهية * ثم الحلق حينئذ اشارة الى تحقق الرياسة الالهية في ذلك المقام * ثم القصر اشارة لمن قصر فنزل عن درجة التحقيق التي هي مرتبة اهل القرية فهو في درجة العيان و ذلك حظ كافة الصديقين * ثم الخروج من الاحرام عبارة عن التوسع للخلق و النزول اليهم بعد العندية في مقعد الصدق * ثم عرفات عبارة عن مقام المعرفة بالله و العلمين عبارة عن الجمال و الجلال اللذان عليهما سبيل المعرفة بالله لانهما الادلة على الله تعالى * ثم المزدلفة عبارة عن شسوع المقام و تعاليه * ثم المشعر الحرام عبارة عن تعظيم الحرمات الالهية بالوقوف مع الامور الشرعية * ثم منى عبارة عن بلوغ المنى لاهل مقام القرية * ثم الجمار الثلاث عبارة عن النفس و الطبع و العادة فيحصب كلا منهم بسبع حصوات يعني يفنيها و يدحضها بقوة آثار السبع الصفات الالهية * ثم طواف الافاضة عبارة عن دوام الترقى لدوام الفيض الالهي و انه لا ينقطع بعد الكمال الانساني اذ لا نهاية لله تعالى * ثم طواف الوداع اشارة الى الله تعالى بطريق الحال لانه ايداع سر الله في مستحقه فاسرار الحق تعالى و ديدة عند الولي لمن يستحقها لقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم كذا في الانسان الكامل *

الحجة بالضم مرادف للدليل كما في شرح الطوابع * و الحجة الالزامية هي المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم المقصود منها الزام الخصم و اسكاته و هي شائعة في الكتب * و القول بعدم افادتها الالزام لعدم صدقها في نفس الامر قول بلا دليل لا يعاب به كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي * و الحجة عند المحدثين هو الذي احاط علمه بثلاثمائة الف حديث متنا و اسنادا و احوال رواته جرحا و تعديلا و تاريخا و قد مر في المقدمة * و عند السبعية تطلق على معنى آخر يجيء في فصل العين المهمة من باب السين المهمة *

الاجتماع بالدليل نزل بلغاء آنست كه شاعر صفتي يا مقدمه ادعائيه ايراد كند بعده آنرا به براهين عقلية يا دلائل نقلية ثابت كند مثاله * شعر * بياميزد ز تو باغي و گر برهان كسي خواهد * قدت سرويست و زلفت سنبل و گل رخ * كذا في جامع الصنائع *

كسي كه انداخته شده است در دل وی سخني پس خبر مي دهد بآن بحدس و فراست ايماني مخصوص مي گرداند حق تعالى بدان هر كرا كه مي خواهد از بندگان خود * و قيل آنكه چون ظن كند بچيزي صواب بود گوياد حديث كرد شده است بوي * و قيل كلام مي كند بوي ملائك انتهى كلامه * و المحدث عند النجاة ويسمى المحدث به ايضا هو المسند و المحدث عنه عندهم هو المسند اليه كما في المصباح *

المحدث على صيغة اسم المفعول من الاحداث اسم ركض الخيل كما يجيئ في الضاد المعجمة

من باب الراء المهملة *

المحادثة نزد صوفيه خطاب حق است بنده را در صورتی از عالم ملك همچنانكه ندا فرمودند

موسى را عليه السلام از شجرة * شعر * بلسان شجر سخن فرمود * خود بآن سمع موسى بشنود * كذا نقل عن عبد الرزاق الكشي *

الحارثية بالراء المهملة فرقة من الاباضية اصحاب ابي الحارث الاباضي و قد سبق في فصل الضاد

المعجمة من باب الالف *

فصل الجيم * الحج بالفتح والتشديد لغة القصد الى شئى و شريعة القصد الى بيت الحرام

اي الكعبة باعمال مخصوصة في وقت مخصوص كما قالوا و فتح الحاء و كسرهما لغة و قيل الكسر لغة اهل نجد و الفتح لغيرهم و قيل بالفتح الاسم و بالكسر المصدر و قيل بالعكس كما في فتح الباري و كذا في جامع الرموز * و في البرجندي هو لغة القصد غلب على قصد الكعبة للنسك المعروف و الحجة بالكسر المرة و القياس الفتح الا انه لم يسمع و قال الخليل حج فلان علينا اي قدم فا طلق هذا اللفظ على القدوم الى مكة انتهى * ثم ا حج نوعان الحج الاكبر و هو حج الاسلام و الحج الاصغر و هو العمرة كذا في جامع الرموز * و اما الحج عند الصوفية فاشارة الى استمرار القصد في الطلب لله تعالى فالاحرام اشارة الى ترك شهود المخلوقات * ثم ترك المخيط اشارة الى تجرده عن صفاته المذمومة بالصفات المحمودة *

ثم ترك حلق الراس اشارة الى ترك الرياسة البشرية * ثم ترك تقليم الاظفار اشارة الى شهود فعل الله في الافعال الصادرة منه * ثم ترك الطيب اشارة الى التجرد عن الاسماء والصفات بتحقيقة بحقيقة الذات * ثم ترك النكاح اشارة الى التعفف عن التصرف في الوجود * ثم ترك الكحل اشارة الى الكف عن طلب الكشف بالاسترسال في هوية الاحدية * ثم الميقات عبارة عن القلب * ثم مكة عبارة عن المرتبة الالهية * ثم الكعبة عبارة عن الذات * ثم الحجر الاسود عبارة عن اللطيفة الانسانية و اسوداده عبارة عن تلوثه بالمقتضيات الطبيعية و اليه الاشارة بقوله عليه السلام نزل الحجر الاسود اشد بياض من اللبن فسودته خطايا بني آدم و هذا معنى قوله تعالى ثم ردناه اسفل سافلين * فاذا فهمت هذا فاعلم ان الطواف عبارة عما ينبغي له من ان يدرك هويته و محتده و منشأه و مشهده فكونه سبعة اشارة الى اوصافه السبعة التي بها تمت ذاته و هي الحيوة

التحديث لغة الاخبار * وعند المحدثين اخبار خاص بما سمع من لفظ الشيخ اي اخبار خاص بحديث سمع الراوي بلفظه من الشيخ وهو الشائع عند المشاركة و من تبعهم * و اما غالب المغاربة فلم يستعملوا هذا الاصطلاح بل الاخبار والتحديث عندهم بمعنى واحد * فعلى القول الشائع يحتمل ما اذا قال حدثنا على السماع من الشيخ وفيما اذا قال اخبرنا على سماع الشيخ وكلاهما اي التحديث و الاخبار عندهم من صيغ الاداء هكذا في شرح النخبة و شرحه * و قال الحافظ في فتح الباري في كتاب العلم التحديث و الاخبار و الانباء سواء عند اهل العلم بلا خلاف بالنسبة الى اللغة * و اما بالنسبة الى الاصطلاح ففيه الخلاف فمنهم من استمر على اصل اللغة وهذا رأي الزهري و مالك و ابن عيينة و يحيى القطان و اكثر الحجازيين و الكوفيين و عليه استمر عمل المغاربة و رجحه ابن الحاجب في مختصره و نقل عن الحاكم انه مذهب الائمة الاربعة و منهم من رأى اطلاق ذلك حيث يقرأ الشيخ من لفظه و تقييده حيث يقرأ عليه وهو مذهب اسحاق بن راهويه و النسائي و ابن حبان و ابن مندة و غيرهم و منهم من رأى التفرقة بين الصيغ بحسب افتراق التحمل فيخسون التحديث بما تلفظ به الشيخ و الاخبار بما يقرأ عليه و هذا مذهب ابن جريح و الوزاعي و الشافعي و ابن وهب و جمهور اهل المشرق * ثم احدث اتباعهم تفصيلا آخر فمن سمع وحده من لفظ الشيخ افرد فقال حدثني و من سمع من غيره جمع و من قرأ بنفسه على الشيخ افرد فقال اخبرني و هذا مستحسن و ليس بواجب عندهم و انما ارادوا التمييز بين احوال التحمل * و ظن بعضهم ان ذلك على سبيل الوجوب فتكلفوا في الاحتجاج عليه وله بما لا طائل تحته نعم يحتاج المتأخرون الى مراعاة الاصطلاح المذكور لئلا يختلط لانه صار حقيقة عرفية عندهم فمن تجوز عنها احتاج الى الاتيان بقرينة تدل على مراده و الا فلا يؤمن اختلاط المسموع بالمجاز فيحتمل ما يرد من الفاظ المتقدمين على محتمل واحد بخلاف المتأخرين انتهى كلامه *

المحدث بكسر الدال المشددة على انه اسم فاعل من التحديث هو عند المحدثين على ما ذكره العراقي من يكون كتب و قرأ و سمع و وعى و رحل الى المدائن و القرى و حصل اصولا و علق فروعا من كتب المسانيد و العلل و التواريخ التي تقرب من الف تصنيف و قيل من تحمّل الحديث رواية و اعتنى به ذراية كذا في شرح النخبة *

المحدث بفتح الدال المشددة على انه اسم مفعول من التحديث عند المحدثين هو الملم الذي اذا رأى رأيا او ظن ظنا اصاب كانه حدث به و القي في روعه من عالم الملكوت كذا ذكر القاضي في شرح المصابيح في باب مناقب عمر رضي الله عنه * و قال السيد الشريف في حاشية المشكوة المحدث الصادق الظن كانه الملم من الملاء الاعلى و حدث بالامر و حقيقته * و در ترجمه مشكوة كفته محدث بمعني ملم است گویا بوي تحديث کرده مي شود و خبر داده مي شود * و در مجمع البحار گفته

بخلاف القرآن فإنه لا يضاف إلا إليه تعالى فيقال فيه قال الله تعالى وفيها قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يروي عن ربه * واختلف في بقية السنة هل هو كله بوحي أولا وآية وما ينطق عن الهوى تويد الاول ومن ثم قال صلى الله عليه وآله وسلم إلا اني اوتيت الكتاب ومثله معه * ولا تنحصر تلك الاحاديث في كيفية من كيفيات الوحي بل يجوز ان تنزل باي كيفية من كيفياته كرويا النوم واللقاء في الرؤى وعلى لسان الملك * ولراويها صيغتان احدهما ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يروي عن ربه وهي عبارة السلف وثانيتهما ان يقول قال الله تعالى فيما رواه عنه رسوله صلى الله عليه وآله وسلم والمعنى واحد انتهى كلامه * وفي فوائد الامير حميد الدين الفرق بين القرآن والحديث القدسي على ستة اوجه الوجه الاول ان القرآن معجز والحديث القدسي لا يلزم ان يكون معجزا والثاني ان الصلوة لا تكون الا بالقرآن بخلاف الحديث القدسي والثالث ان جاحد القرآن يكفر بخلاف جاحده الرابع ان القرآن ابد فيه من كون جبرئيل عليه السلام واسطة بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبين الله تعالى بخلاف الحديث القدسي والخامس ان القرآن يجب ان يكون لفظا من الله تعالى وفي الحديث القدسي يجوز لفظ من النبي صلى الله عليه وآله وسلم والسادس ان القرآن لا يمس الا بالطهارة والحديث القدسي يجوز مسه من المحدث انتهى * وتبين بهذا الفرق بين الحديث القدسي وبين ما نسخ تلاوته ايضا لما عرفت فيما نقلنا من الاتقان من انه يسمى بالقرآن والآية * تقسيم آخر * ينقسم الحديث ايضا الى صحيح وحسن وضعيف وكل منها الى ثلاثة عشر صنفا المسند والمتصل والمرفوع والمعنعن والمعلق والفرق والمدرج والمشهور والعزیز والغريب والمصحف والمسلسل وزائد الثقة * وينقسم الضعيف الى اثني عشر قسما الموقوف والمقطوع والمرسل والمقطوع والمعضل والشاذ والمذكور والمعلل والمدلس والمضطرب والمقلوب والموضوع هكذا في خلاصة الخلاصة وله اقسام آخر وبيان الجميع في مواضعها * فائدة * اختلف اهل الحديث في الفرق بين الحديث والخبر فقيل هما مترادفان وقيل الخبر اعم من الحديث لانه يصدق على كل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن غيره بخلاف الحديث فإنه يختص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم فكل حديث خبر من غير عكس كلي * وقيل هما متباينان فان الحديث ما جاء عن النبي عليه الصلوة والسلام والخبر ما جاء عن غيره ومن ثم قيل لمن يشتغل بالتواريخ وماشا كلها الاخباري ولمن يشتغل بالسنة النبوية المحدث هكذا في شرح النخبة وشرحه * وفي الجواهر واما الاثر فمن اصطلاح الفقهاء فانهم يستعملونه في كلام السلف والخبر في حديث الرسول عليه الصلوة والسلام وقيل الخبر يباين الحديث ويرادف الاثر *

علم الحديث هو علم يعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وافعاله واحواله وقد

سبق في المقدمة *

عن الاحاد وصح في العربية وخالف لفظ الخط فيقبل ولا يقرأ به لامرين مخالفتها لما اجمع عليه
وانه لم يوخذ باجماع بل بخبر الاحاد ولا يثبت به قرآن ولا يكفر جاحده و لبس ما صنع اذ
جحد وقسم نقله ثقة ولا وجه له في العربية او نقله غير ثقة فلا يقبل و ان وافق الخط * وقال
الزركشي القرآن والقرآت حقيقتان متغايرتان * فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه
 وآله وسلم للبيان والاعجاز * والقرآت اختلاف الفاظ الوحي المذكور في الحروف او كيفيتها من تخفيف
وتشديد وغيرهما انتهى * فان قيل قد ذكر صاحب التوضيح ان القرآن هو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف
تواترا وقال سعد الملة والدين في التلويع فخرج جميع ما عدا القرآن كسائر الكتب السماوية
وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة والقرآت الشاذة والمشهورة وقال في مختصر
الاصول ما نقل احادا فليس بقرآن * قلت قد ذكر في العضدي ان غرض الاصولي هو تعريف القرآن الذي هو
جنسه دليل في الفقه انتهى * ولاخفاء في ان القرآن الذي هو دليل من الادلة الاربعة الفقهية ليس الا هو
القرآن المنقول في المصاحف تواترا فلا تدافع بين ما ذكر بين ما ذكره صاحب الاتقان * التقسيم * الحديث
اما نبوي واما الهى ويسمى حديثا قد سى ايضا * فالحديث القدسي هو الذي يرويه النبي صلى الله
عليه وآله وسلم عن ربه عز وجل * والنبوي ما لا يكون كذلك هكذا يفهم مما ذكر ابن حجر في الفتح المبين
في شرح الحديث الرابع والعشرين * وقال الجليبي في حاشية التلويع في الركن الاول عند بيان معنى القرآن
الاحاديث الالهية هي التي اوحى الله تعالى الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليلة المعراج وتسمى
باسرار الوحي * فائدة * قال ابن حجر هناك لابد من بيان الفرق بين الوحي المتلو هو القرآن والوحي
المروي عنه صلى الله عليه وآله وسلم عن ربه عز وجل وهو ما ورد من الاحاديث الالهية وتسمى القدسية
وهي اكثر من مائة وقد جمعها بعضهم في جزء كبير اعلم ان الكلام المضاف اليه تعالى اقسام اولها واشرفها
القرآن لتمييزه عن البقية باعجازه وكونه معجزة باقية على ممر الدهور محفوظة من التغيير والتبديل
وبحرمة مسه للمحدث وتلاوته لنحو الجنب وروايته بالمعنى وبتعيينه في الصلوة وبتسميته قرآنا وبان
كل حرف منه بعشرة وبامتناع بيعه في رواية عند احمد و كراهته عندنا وبتسمية الجملة منه آية وسورة *
وغيره من بقية الكتب والاحاديث القدسية لا يثبت لها شئ من ذلك فيجوز مسه وتلاوته لمن
ذكر وروايته بالمعنى ولا يجزي في الصلوة بل يبطلها ولا يسمى قرآنا ولا يعطى قاريه بكل حرف عشرة
ولا يمنع بيعه ولا يكره اتفاقا ولا يسمى بعضه آية ولا سورة اتفاقا ايضا وثانيها كتب الانبياء عليهم الصلوة
والسلام قبل تغييرها وتبديلها وثالثها بقية الاحاديث القدسية وهي ما نقل الينا احادا عنه صلى الله عليه
 وآله وسلم مع اسنادها لها عن ربه فهي من كلامه تعالى فتضاف اليه وهو الاغلب ونسبتها اليه حينئذ نسبة
انشاء لانه المتكلم بها اولا * وقد يضاف الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم لانه المخبر بها عن الله تعالى

الحديث لغة ضد القديم ويستعمل في قليل الكلام وكثيرة * وفي اصطلاح المحدثين قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وحكاية فعله وتقديره * وفي الخلاصة او قول الصحابي والتابعي * وقال في خلاصة الخلاصة الحديث هو قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم و المروي عن قوله وفعله وتقديره * وقد يطلق على قول الصحابة والتابعين والمروي عن آثارهم * وفي شرح شرح النخبة الحديث ما اضيف الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم قولاً او فعلاً او تقريراً او صفة وقيل روياً حتى الحركات والسكنات في اليقضة فهو اعم من السنة * وكثيراً ما يقع في كلام اهل الحديث ومنهم العراقي ما يدل على ترادفهما والمفهوم من التلويح ان السنة اعم من الحديث حيث قال السنة ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير انتهى * وقيد غير القرآن احترازاً عن القرآن فانه لا يسمى حديثاً اصطلاحاً ويدخل في القرآن ما نسخ تلاوته سواء بقي حكمه اولاً وكذا القرآت الشاذة والمشهورة اما الاول فلما ذكر في الاتقان في نوع النسخ حيث قال النسخ في القرآن على ثلاثة اضرب الاول ما نسخ تلاوته وحكمه معا قالت عائشة رضي الله تعالى عنه كان فيما انزل عشر صفات معلومات فنسخت بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهن مما يقرء من القرآن رواه الشيخان * ومعنى قولها وهن مما يقرء ان التلاوة نسخت ايضاً ولم يبلغ ذلك كل الناس الى بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فتوفي وبعض الناس يقرءها * وقال ابو موسى الاشعري نزلت ثم رفعت والثاني ما نسخ حكمه دون تلاوته والثالث ما نسخ تلاوته دون حكمه قال ابو عبيد حدثنا اسمعيل بن ابراهيم عن ايوب عن نافع عن ابن عمر قال لا يقولن احدكم قد اخذت القرآن كله وما يدريه ما كله فانه قد ذهب منه قرآن كثير ولكن ليقل قد اخذت منه ما ظهر وقال حدثنا ابن ابي مريم عن ابن لهيعة عن ابي الاسود عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت كانت سورة الاحزاب تقرأ في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مائتي آية كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها الا على ما هو الآن * ثم ذكر صاحب الاتقان في هذا الضرب آيات منها اذا زنا الشيخ والشيخه فارجموهما البتة نکالا من الله والله عزيز حكيم ومنها لو ان ابن آدم سأل واديا من مال فاعطيته سأل ثانيا فاعطيته سأل ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب وان ذات الدين عند الله الحنفية غير اليهودية ولا النصرانية ومن يعمل خيراً فلن يكفره انتهى * وايضا قد صرح الحلبي في حاشية التلويح في ركن السنة في بيان تعريف السنة بان منسوخ التلاوة ليس من السنة واما الثاني فلما ذكر في الاتقان ايضاً في نوع اقسام القراءة حيث قال القاضي جلال الدين البلقيني القراءة تنقسم الى متواتر و آحاد وشاذ * فالمتواتر القرآت السبع المشهورة * والآحاد القرآت الثلاث التي هي تمام العشر ويلحق بها قرآت الصحابة * والشاذ قرآت التابعين كالأعمش * وقال مكي ماروي في القرآن على ثلاثة اقسام قسم يقرء به و يكفر جاحدة وهو ما نقله الثقات و وافق العربية و خط المصحف و قسم صح نقله

على شئى والحسبة بمعنى التدبير * وفى الشرع هما الامر بالمعروف اذا ظهر تركه والنهي عن المنكر اذا ظهر فعله * ثم الحسبة فى الشريعة عام يتناول كل مشروع يفعل لله تعالى كالاذان و الامامة و اداء الشهادة الى كثرة تعدادها و لهذا قيل القضاء باب من ابواب الحسبة * وفى العرف اختص بامور احدها اراقة الخمر و ثانيها كسر المعازف و ثالثها اصلاح الشوارع كذا فى نصاب الاحتساب *

الحصبة بالفتح وسكون الصاد المهملة فى اللغة مرض يستكه براندام انسان برأيد باق و حصب بتحريك صاد مصدر منه كذا فى الصراح * قال الاطباء الحصبة بثور حمركحب الجوارس اذا ابتدأت تظهر كعض البراغيث ثم تحجب و لا تتقيح بل يصير خشك ريشة و سببها صفراء حارة رقيقة و كثيرا ما يحصل مثل تلك الصفراء من غليان الدم و سخونته و حرقة و لذا قيل الحصبة كانها جدري صفراوي كما ان الجدري حصبة دموية * و المضاعف من الحصبة و كذا من الجدري ان يكون فى جوف كل بثرة بثرة اخرى و هو ردي لدلالته على كثرة المادة * و المختلط ما يختلط من المضاعف و غير المضاعف كذا فى الاقسرائي *

فصل الثاء المثلثة * الحدث بفتح الحاء و الدال المهملتين فى اللغة بمعنى نويدا شدة و هرجه طهارت تباه كند و حدث مردم كما فى المذهب و كنز اللغات * و عند اهل العربية هو امر يقوم بالفاعل اى معنى قائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب و المشي او لم يصدر كالطول و القصر كما فى الرضي و المراد بالمعنى المتجدد و يجيى فى لفظ المصدر فى فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة و يطلق ايضا عندهم على المفعول المطلق و يسمى حدثانا و فعلا ايضا كما فى الارشاد و يجيى فى فصل اللام من باب الفاء * و عند الفقهاء هو النجاسة الحكيمة و لا يطلق على الحقيقية بخلاف النجس فانه يطلق على الحقيقية و الحكيمة كذا فى العارفية حاشية شرح الرواية * و فى البرجندي فى نواقض الوضوء الحدث هو النجاسة الحكيمة التي ترتفع بالوضوء او الغسل او التيمم * و قد يطلق على ما حصلت بخروجه تلك النجاسة و فى شرح المنهاج فتاوى الشافعية مراد الفقهاء من لفظ الحدث معنى مقدر على الاعضاء معلول لاحد الاسباب المذكورة فى الشرع كخروج شئ من القبل او الدبر و نحو ذلك و لا يصح التعبير عنه بما يوجب الوضوء لان الحدث لا يوجب و حدة بل مع القيام الى الصلوة انتهى *

الحدوث بالضم مقابل القدم و الحادث مقابل القديم و هو اضافي و حقيقي ذاتي و زماني و يجيى مستوفى فى لفظ القدم فى فصل الميم من باب القاف * قال الحكماء الحدث يستدعي مدة اى زمانا و مادة اى محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا و اما هيولى ان كان صورة و اما جسما يتعلق به انكان نفسا و تحقيقه يطلب من شرح المواقف *

الاحداث بكسر الالف هو مرادف للتكوين و قيل لا يجيى فى فصل النون من باب الكاف و قد سبق ايضا فى لفظ الابداع فى فصل العين المهملة من باب الباء الموحدة *

الحديبية فرقة من المعتزلة اتباع فضل الحديبي ومذهبهم مذهب الحابطية الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واتم عليهم نعمته ثم ابتلاهم وكلفهم بشكر نعمته فاطاعة بعضهم في الجميع فامرهم الى دار نعيم التي ابتدأهم فيها وعصاة بعضهم في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعة بعضهم في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان و سائر الحيوانات وابتلاهم بالبساء والضراء والآلم واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن وآلمه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة مادامت ذنوبه معه وهذا عين القول بالتناسخ كذا في شرح المواقف •

الحسب بفتح الحاء والسين المهملتين بزرگي مرد از روي نسب كما في الصراح • ودر كشف اللغات گوید حسب بفتحين بزرگي و بزرگواري مرد دردين و مال • وفي فتح القدير في باب الكفو من كتاب الذكاح الحسب مكارم الاخلاق • وفي المحيط عن صدر الاسلام الحسيب هو الذي له جاه وحشمت ومنصب •

الحساب بالكسر والضم وتخفيف السين المهملة في اللغة شمار وشمردن على ما في المنتخب • ويطلق ايضا في الاصطلاح على علم من العلوم المدونة وقد سبق في المقدمة وهو نوعان نظري وعملي والعلمي نوعان هوائي وغير هوائي مسمى بالتخت والقراب على ما عرفت • وحساب الابداد اسم حساب مخصوص ويسمى بالجميل ايضا وذلك انهم عينوا من حروف ابداد هوز حطي كل من سعنفس قرشت تخذ ضغط من الالف الى الطاء المهملة للاحاد التسعة المتوالية على الترتيب المذكور ومن الياء المثناة التحتانية الى الصاد المهملة للعشرات التسعة المتوالية على الترتيب ومن القاف الى الطاء المعجمة لا حاد المثات التسع كذلك وعينوا الغين المعجمة للالف • در حديث آمده است ويل لعالم جهل من تفسير الابداد ومعنى ابداد اينست ابداد اي وجد آدم في المعصية هوز اي اتبع هواه فزال عنه نعيم الجنة حطي اي حط عنه ذنبه بالتوبة والاستغفار كل من اي متكلم بكلمات فتاد عليه بالقبول والرحمة سعنفس اي ضاق عليه الدنيا ففوض عليه قرشت اي اقر بذنبه فبر عليه بالكرامة تخذ اي اخذ من الله القوة ضغط اي شجع عن وسواس الشيطان بعزيمة لاله الا الله محمد رسول الله • والمحاسب صاحب الحساب • والمحاسبات بفتح السين عندهم هي ما سوى المساحة وباب الجبر والمقابلة من ابواب علم الحساب وسمي بالمفتوحات ايضا كذا في شرح خلاصة الحساب للمولوي السيد عصمة الله •

الاحتساب * والحسبة في اللغة بمعنى العدة والحساب ويجيء الاحتساب بمعنى الانكسار

الحجاب على باريطون حجابا للدماغ هما اللين والصلب * والحجاب الحاجز ويسمى بالحجاب المورب ايضا هو الحجاب المعترض الذي بين القلب والمعدة * واما الحجاب المستبطن للصدر والاضلاع فقال الشيخ هما واحد ويسمى ورمه بذات الجنب وهو غشاء يستبطن لاضلاع الصدر يمنة ويسرة ويكون للصدر كالبطانة كذا في بحر الجواهر * قال الصوفية اعلم ان الحجاب الذي يحتجب به الانسان عن قرب الله اما نوراني وهو نور الروح واما ظلماني وهو ظلمة الجسم * والمدركات الباطنة من النفس والعقل والسر والروح والخفي كل واحد له حجاب * فحجاب النفس الشهوات والذات والاهوية * وحجاب القلب الملاحظة في غير الحق * وحجاب العقل وقوفه مع المعاني المعقولة پس هرکه بشهوات و لذات مغرور از معرفت نفس دور و هرکه از معرفت نفس دور از معرفت خدا دور و هرکرا مناظره بر غیر حق و غفلت از حق شد لاجرم از رسیدن بدل محروم شد و هرکرا وقوف بامعانی معقوله باشد از کمال عقل دور باشد چه کمال عقل آنست که دیده در ذات و صفات خدا دارد نه آنکه مطاع معانی معقوله باشد مثل فلاسفه تا گفته اند سالک را بقدر رفع حجاب و صفای عقل اول دیده عقل کشاده آید و معانی معقولات رو نماید و باسرار معقولات مکشف میشود این را کشف نظری میگویند برین اعتماد نباید کرد * وحجاب السر الوقوف مع الاسرار اگر سالک را اسرار آفرینش و حکمت وجود هر چیز منکشف شود این را کشف الهی میگویند پس اگر همدین بماند و این را مقصد اصلی پندارد حجاب راه وی گشت باید که قدم پیشتر نهد * وحجاب الروح المكشفه و این را کشف روحانی گویند و درین مقام حجاب زمان و مکان و جهت برخیزد زمان ماضی و مستقبل یکی گردد و بیشتر کرامات درین مقام پیدا گردد پس سالک را باید که که درین بسند نکند که همه حجاب روح است * وحجاب الخفي العظمة والكبرياء و این مقام مقام کشف صفاتی است پس باید که ازین هم قدم پیشتر نهد تا بمقام تجلی ذات و نور حقیقی رسد فان الواصل من لیس له التفات الی هذه الاشياء کذا فی مجمع السلوک * و در کشف اللغات میگوید حجاب ظلمانی نزد صوفیه چنانکه بطون و قهر و جلال و نیز جملة صفات ذمیمه و حجاب نورانی یعنی ظهور لطف و جمال و نیز جملة صفات حمیده *

الحدة بفتح الحاء والdal المهملتین فی اللغة کوزي پشت كما فی الصراح * وقال اطباء هي زوال فقرة من فقرات الظهر اما الی قدام او الی خلف او الی احد الجانبین فان مالت الفقرة الی قدام فهو حدة المقدم و تسمى التقصع و ان مالت الی خلف فهو حدة المؤخر و اذا اطلق لفظ الحدة و تذكر بلا قيد يراد بها هذه الحدة المؤخرة و ان مالت الی جانب تسمى بالالتواء * ثم الحدة اما بسبب باد كضربة او سقطه او بدني كرتوبة فالجیة و ریم و هذا النوع الاخير ای الریحي يسمى ریح الافرسة هذا خلاصة ما فی بحر الجواهر والاقسرائي *

وهو خمسة نفر للزوجين والام وبنت الابن و الاخت لاب و حجب حرمان وهو ان يحجب عن الميراث بالمرءة فيصير محروما بالكلية و الورثة فيه فريقان فريق لا يحجبون بحال البتة بهذا الحجب وهم ستة الابن و الاب و الزوج و البنت و الزوجة و الام و فريق يرثون بحال و يحجبون بهذا الحجب بحال وهم غير هؤلاء الستة من الورثة سواء كانوا عصبات او ذوى الفروض كذا فى الشريفي او ذوى الارحام على ما يدل عليه ما وقع في فتاوى عالمگیری حيث قال و انما يرث ذوى الارحام اذا لم يكن احد من اصحاب الفرائض ممن يرث عليه ولم يكن عصبه * و اجمعوا على ان ذوى الارحام لا يحجبون بالزوج و الزوجة اي يرثون معهما فيعطى للزوج و الزوجة نصيبه ثم يقسم الباقي بينهم انتهى * فان قلت فريق لا يحجبون بحال لا يكون من باب الحجب فلم ذكر فى الحجب * قلنا لما توقف علم المحجوب من غير المحجوب احتيج الى ذكره و هذا كما يقال الناس في خطابات الشرع على نوعين احدهما داخل فيها كالعاقل البالغ و الآخر غير داخل فيها كالصبي و المجنون فهما و ان كانا غير مخاطبين فقد ادخلا فى التقسيم فهذا مثله كذا قيل * و بالجملة فالمحجوب حجب الحرمان قد يرث و قد لا يرث فاتضح الفرق بينه وبين المحروم فان المحروم لا يرث بحال لانعدام اهلية الارث فيه و يورثه ما فى الاختيار شرح المختار من ان المحروم لا يحجب عندنا لانقصانا و لا حرمانا مثل الكافر و القاتل و الرقيق لانهم لا يرثون لعدم الاهلية و العلية تنعدم لفقد الاهلية و تفوت بفوات شرط من شرائطها كبيع المجنون و اذا انعدمت العلية في حقهم التحقوا بعدم في باب الارث * و حجب در اصطلاح صوفيه عبارتست از انطباع صور كونييه در قلب كه مانع است قبول تجلي حقائق الهی را و ظهور او را بصورت عالم كذا في لطائف اللغات *

الحاجب هو فى الشرع ما عرفت آنفا و كذا المحجوب * اما الحاجب و المحجوب عند الشعراء فما وقع في منتخب تكميل الصناعة حيث قال حاجب عبارتست از كلمه يا بيشتر كه مستعمل باشد در تلفظ و قبل از قافیه اصلي بیک معني تکرار يابد و يا چيزي كه در حكم اين مستعمل باشد مثال اول لفظ از يار درين بيت * بيت * هر چند رسد هر نفس از يار غمي * بايد نشود رنجه دل از يار دمي * مثال دوم لفظ در درين بيت * بيت * زده عشق تو آتش در جان * سوخت جانم بوصل كن درمان * و اگر حاجب در ميان دو قافيه واقع شود الطف آيد مثاله * بيت * اي شاه زمين بر آسمان داري تخت * سست است عدو تا تو كمان داري سخت * و شعريكه مشتمل باشد بر حاجب آنرا محجوب نامند و رعايت تکرار حاجب واجب نيست بلكه مستحسن و حاجب و ردیف از مخترعات شعراي عجم است نزد فصحاي عرب معتبر نيست * و در مجمع الصنائع آرد كه بعضی حاجب را بمعني ردیف و محجوب را بمعني مردف بتشديد دال اطلاق كنند *

الحجاب بالكسر و الجيم المفتوحة المخففة بمعني پرده و ما حجب به بين الشيئين فهو حجاب و يطلق

پاك گردي و باوصاف حميده موصوف شوي هرچند كه نفس از ذمائم پاك گردد روح بسوي محبت كشد * و شغف آنست كه از غایت حرارت شوق حجاب دل را پاره گرداني و آب دیده پنهان داري تا محبت را كسي نداند كه محبت سر ربوبیت است و افشاء سر الربوبية كفر مگر بغلبة حال و تيم آنست كه خود را بنده محبت گرداني و بتجريد ظاهري و تفرید باطني موصوف گردي و وله آنست كه آئینه دل را برابر جمال دوست داري و مست شراب جمال گردي و بطريق بیماران باشي * و عشق آنست كه خود را گم گرداني و بيقرار شوي *

المحبوب قد عرفت معناه و قد يطلق على اخص منه وهو قطب الوحدة و يجيء في فصل الباء الموحدة من باب القاف * و في بعض الرسائل محبوب بمعنى حقيقة روحیه كه آن ذات حق است * **الحبيبة** فرقة من المتصوفة المبطله * و قول و معتقد ایشان آنست كه بنده چون بدرجه محبت رسد تكلیفات شرعيه از وسائط شود و محرمات برو مباح میگردد و ترك صلوة و صيام و حج و زكوة و سائر شعائر اسلام و ارتكاب آثام برو مباح گردد نعوذ بالله من هذا الاعتقاد فانه كفر صريح بلا ريب كذا في توضيح المذاهب *

الحبة بالفتح هي مقدار وزن الشعيرتين و قد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام من باب الراء بالفتح * و قد تطلق على ثلث الطسوج و على سدس عشر الدينار و يجيء في لفظ الدينار في فصل الراء من باب الدال * و في بحر الجواهر الحبة شعيرتان و قيل شعيرة واحدة *

المستحب هو اسم مفعول من الاستحباب بمعنى دوست داشتن و نيك شمردن على ما في المنتخب * و في الشرع ما فعل النبي صلى الله عليه وآله و سلم مرة و ترك اخرى فيكون دون السنن المؤكدة لاشتراط المواظبة فيها سمي به لاختيار الشارع اياه على المباح * و يسمى بالمندوب ايضا لدعائه اليه و بالتطوع لكونه غير واجب و بالنفل ايضا لزيادته على غيره و يجيء في لفظ النفل ايضا في فصل اللام من باب النون * و قد يطلق المستحب على كون الفعل مطلوباً بالجزم او بغير الجزم فيشتمل الفرض و السنة و الندب و على كونه غير الجزم فيشتمل الاخيرين فقط كذا في جامع الرموز في بيان مستحبات الوضوء * و المراد بكون الفعل مطلوباً بالجزم كونه مطلوباً طلباً مانعاً من النقيض و بكونه مطلوباً بغير الجزم كونه مطلوباً طلباً غير مانع من النقيض كما يستفاد من بعض كتب الاصول و يورده ما في التوضيح الحكم اما بطلب الفعل جازماً كالايجاب او غير جازم كالندب او بطلب الترك جازماً كالتحريم او غير جازم كالكرهية *

المحجب بالفتح و سكون الجيم كما في المنتخب لغة المنع و شرعاً منع شخص معين عن ميراثه اما كله او بعضه بوجود شخص آخر * و هو نوعان **حجب نقصان** و هو حجب عن سهم اكثر الى سهم اقل

قال المحققون المحب والمحبوب شيى واحد و في هذا المقام لا يكون المحبة حجابا لقيامها بذاتها عند فناء جهتي المحبوبة و المحبة فيها * وما قيل ان المحبة حجاب لاستلزامها الجهتين و اشعارها بالانفصال اريد به محبة غير محبوبة و بداية المحبة و المحبوبة امر مبهم لان المحب لا يكون الا بعد سابقة جذب المحبوب اياه ولا يجذب به الا لمحبه اياه فكل محب محب محب و كل محب محب و من هذه الجهة تكلم المحب عن نفسه بخصائص المحبوب * و تخصيص بعض الاولياء بالمحبة و بعضهم بالمحبة بظهور احد الوصفين فيهم و بطون الآخر فمن ظهر عليه امارات المحبة من سبق اجتهاده الكشف قيل محب لبطن وصف المحبوبة فيه و من ظهر عليه علامات المحبوبة من سبق كشفه الاجتهاد قيل محب لبطن وصف المحبة فيه ولا يصل المحب الى المحبوب الا بالمحبة ليتمكن الوصول بزوال الاجنبية و حصول الجنسية * و المحبوب الاول من الخلق محمد صلى الله عليه و آله و سلم ثم من كان اقرب منه بحسن المتابعة لانها تفيد المحبوبة قال سبحانه تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فمن اتبعه يصل اليه فيسري منه خاصية المحبوبة فيه بحيث يتأتى منه جذب آخر الى نفسه و اعطاه اياه الخاصية المحبوبة كما ان المغناطيس يجذب الحديد الى نفسه لجنسية روحانية بينهما فيعطيه خاصيته بحيث يتأتى منه جذب حديد آخر و اعطاه اياه الخاصية المغناطيسية و لا شك ان الخاصية المغناطيسية في الحديد ليست الا للمغناطيس و ان وجدت منه ظاهرا فكان تلك الخاصية في المغناطيس تقول بلسان الحال انا صفة المغناطيس فهكذا الروح المطهر النبوي بالنسبة الى الحضرة الالهية كالحديدة الاولى بالنسبة الى المغناطيس جذبته مغناطيس الذات اليها بخاصية المحبة الازلية و لا بواسطة ثم ارواح امته بواسطة روحه و روحا فروحا متعلقة به كالحديدات المتعلقة بعضها ببعض الى الحديدة الاولى و كل حديدة ظهر فيها خاصية المغناطيس فكانها المغناطيس و ان تغاير الجوهران و الى هذا اشار صلى الله عليه و آله و سلم من رأني فقد رأى الحق و قول بعض الموحدين من امته انا الحق * فما تكلم به بعض امته من كلام رباني او نبوي على طريق الحكاية لامن نفسه لا يتجه عليه الانكار فافهم ذلك فانه من الاسرار العزيزة ينحل به كثير من المشكلات * و في مجمع السلوك بداية المحبة موافقة ثم الميل ثم الموانسة ثم المودة ثم الهوى ثم الخلعة ثم المحبة ثم الشغف ثم التيم ثم الوله ثم العشق موافقت أنست كه دشمنان حق را مثل دنيا و شيطان و نفس دشمن داري و دوستان حق را دوست داري و با ايشان صحبت داري و فرمان ايشان را عزيز داري تا در دل ايشان جاي يابي و موانست أنست كه از همه گريزان باشي و حق را همه وقت جويان من انس بالله استوحش من غير الله و مودت أنست كه در خلوت دل مشغول باشي بعجز و زاري و با غايت اشتياق و بيقراري و هوى أنست كه دل را هميشه در مجاهده داري و آب گرداني و خلت أنست كه پر كني جملة اعضا را بدوست و خالي گرداني از غير و محبت أنست كه از اوصاف ذميمة

بصيرته اليه وامتد نحوه اعناق سريرته وهذا الانجذاب هو الحب الآخص ان ظهر من مشاهدة الروح جمال الذات في عالم الجبروت والخاص ان ظهر من مطالعة القلب جمال الصفات في عالم الملكوت والعام ان ظهر من ملاحظة النفس جمال الافعال في عالم الغيب والاعم ان ظهر من معاينة الحسن جمال الافعال في عالم الشهادة فالحب بظهوره من مشاهدة الجمال يختص بالجميل البصير وما قيل ان الحب ثابت في كل شئ لانجذابه الى جنسه فعلى خلاف المشهور * والعشق اخص منه لانه محبة مفرطة ولهذا لا يطلق على الله تعالى لانتفاء الافراط عن صفاته * والحب الالهي وراء حب العقلاء من الانسان والجن والملك فانه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وصفته عين الذات فهي قائمة بنفسها وحب العقلاء قائم بهم فيحبونه بحبه اياهم * وتقديم يحبهم على يحبونه اشارة الى هذا وان لم يفد الواو الترتيب والعلية * وجمال الذات مطلق موجود في كل صفة من الصفات الجمالية والجلالية لعموم الذات اياها فللجلال جمال هو جمال الذات والجمال صفة الذات وله جمال هو جمال الصفة * ومن احب جمال الذات فعلامته ان تستوي عنده الصفات المقابلة من الضر والنفع حتى الحب والقليل والوصل والقطع وهذه المحبة ثابتة ثبوت الجبل لا يتطرق اليها الزوال * وجمال الصفات مقيد موجود في بعضها وعلامة من يحبه ان يؤثرها شطرا من الصفات كالنفع والحب والوصل لا باعتبار وصول آثارها اليه بل لانها محبوبة عنده في الاصل * وجمال الافعال اكثر تقيدا منه وعلامة من يحبه ان يؤثرها باعتبار وصول آثارها اليه وهذان المحبان قد يتغير حبهما بتغير محبوبيهما * وجمال الافعال يسمى حسنا وملاحظة وهو روح منفوخ منه في قالب التناسب * وحسن الصور الروحانية الذواشي واكثر تأثيرا وتحيرا للمناسبة الخاصة بينه وبين المحل في الروحانية ولهذا كان حسن المسموعات اشد تأثيرا في قلوب ارباب الذوق من حسن المحسوسات الآخر لقرب صورة النغمة من الصور الروحانية وقلما يسلم شاهد الحسن من الوقوع في الفتنة حيث يسلب عنه وصف الحب لغلبة وصف الطبيعة وتوران الشهوة بحكم من غلب سلب ومن عز بز ولا يسلم هذا الشهود اللاحاد وافراد زكت نفوسهم وطهرت قلوبهم وانطفئت فيها نار الشهوة ولهذا حرم الى الاجنبيات فالخط الاوفر من وجود الحب وشهود الجمال لمحبة الذات والخط الوافر لمحبة الصفات والخط القليل لمحبة الافعال * والمحبة والمحبوبة حبتان عارضتان للمحبة وهي قائمة بذاتها واتصال المحب بالمحبوب لا يمكن الا في عين المحبة لانهما ضدان لا يجتمعان لتقابلهما في الاوصاف فان صفات المحب من الافتقار والعجز والدلة وغيرها اضداد صفات المحبوب من الاستغناء والقدرة والعزة وغيرها واجتماعهما في عين المحبة بان لا يحب المحب الا المحبة كما قال الجنيد رح المحبة محبة المحبة وهكذا قال النووي رح لان المحبة اذا صارت محبوبة وهي صفة ذاتية للمحب تحقق الوصول وارتفع التضاد عن الجهتين بفناء المحب في المحبة المحبوبة ولذا

محبة طاعته او ثوابه فهو لاء هم الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها و لم يعرفوا كون الكمال محبوبا لذاته * و اما العارفون الذين عرفوا انه تعالى محبوب لذاته و في ذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته و لا شك ان اكمل الكاملين هو الحق سبحانه تعالى ان كمال كل شئ يستفاد منه فهو محبوب لذاته سواء احبه غيره اولا * اعلم ان العبد ما لم ينظر في مملوكاته لا يمكنه الوصول الى اطلاق كمال الحق فلا جرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمة الله و قدرته في المخلوقات اتم كان علمه بكماله اتم فكان حبه له اتم و لما لم يكن لمراتب و قوف العبد على تلك الدقائق نهاية فلا جرم لانهاية لمراتب المحبة ثم اذا كثرت مطالعته لتلك الدقائق كثر ترقبه في مقام المحبة و صار ذلك سببا لاستيلاء حب الله على القلب و شدة الالف بالمحبة و كلما كان ذلك الالف اشد كانت النفرة عما سواه اشد لان المانع عن حضور المحبوب مكروه فلا يزال يتعاقب محبة الله و التنفر عما سواه عن القلب و بالآخر يصير القلب نفورا عما سوى الله و النفرة توجب الاعراض عما سوى الله فيصير ذلك القلب مستنيرا بانوار القدس مستضيئا باضواء عالم العظمة فانما عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحوادث و هذا مقام علي الدرجة و ليس له في هذا العالم الا العشق الشديد على اي شئ كان * ان قيل قوله يحبونهم كحب الله و الذين آمنوا اشد حبا لله يشتمل على حكيمين احدهما ان حب الكفار للانداد مساو لحبهم له تعالى مع ان الله تعالى حكيم عنهم انهم قالوا ما نعبد هم الا ليقربونا الى الله زلفى و ثانيهما ان محبة المومنين له تعالى اشد من محبتهم مع اننا نرى اليهود ياتون بطاعات شاقة لا ياتي بشئ منها احد من المومنين و لا ياتون بها الا لله تعالى ثم يقتلون انفسهم حبا له تعالى * قلت الجواب عن الاول ان المعنى يحبونهم كحب الله في الطاعة لها و التعظيم فلاستواء في هذا القول من المحبة لا ينافي ما ذكرتموه و عن الثاني ان المومنين لا يضرعون الا اليه بخلاف المشركين فانهم يرجعون عند الحاجة الى الانداد * و ايضا من احب غيره رضي بقضائه فلا يفرق في ملكه فهو لاء الجاهل قتلوا انفسهم بغير اذنه * و اما المومنون فقد يقتلون انفسهم باذنه كما في الجهاد و ايضا ان المومنين يوحدون ربهم و الكفار يعبدون مع الصنم اصناما فتنقص محبة الواحد اما الاله الواحد فينضم محبة الجميع اليه انتهى ما قال الامام الرازي * و في شرح القصيدة الفارضية المحبة ميل الجميل الى الجمال بدلالة المشاهدة كما ورد ان الله جميل يحب الجمال و ذلك لان كل شئ ينجذب الى امله و جنسه و ينتزع الى انسه و وصله فانجذاب المحب الى جمال المحبوب ليس الا لجمال فيه * و الجمال الحقيقي صفة ازلية لله تعالى شاهدة في ذاته اولا مشاهدة علمية فاراد ان يراه في صنعه مشاهدة عينية فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عيانا و اليه اشار صلى الله عليه و آله و سلم بقوله كنت كنزا مخفيا فاحببت ان أعرف فخلقت الخلق الحديث * فالجميل الحقيقي هو الله سبحانه و كل جميل في الكون مظهر جماله و لما خلق الله الانسان على صورته جميلا بصيرا فكلما شاهد جميلا انجذب احداق

التي هي صورها وذلك الظهور هو نفس الرحمن الذي يوجد به الكل كذا في الاصطلاحات الصوفية
 الجناية بالكسر وتخفيف النون في الاصل اخذ الثمر من الشجر نقلت الى احداث الشرثم الى الشر
 ثم الى فعل محرم كما اشير اليه في المغرب * وفي الخزانة الجناية كل فعل محظور يتضمن ضررا
 وهي اما على العرض و يسمى قذفا او شتما او غيبة و اما على المال و يسمى غصبا او سرقة او خيانة
 و اما على النفس و يسمى قتلا او صلبا او احراقا او خنقا و اما على الطرف و يسمى قطعا او كسرا او شجا
 او فقا * وقيل هي اسم لكل فعل محرم شرعا لكن في عرف الفقهاء خصت بما يكون في النفس و الطرف
 هذا خلاصة ما في جامع الرموز و البرجندي •

باب السحاء المهمة

فصل الباء الموحدة * المحبة اعلم ان العلماء اختلفوا في معناها ف قيل المحبة ترادف الارادة
 بمعنى الميل فمحبة الله للعباد ارادة كرامتهم و ثوابهم على التاييد و محبة العباد له تعالى ارادة طاعته •
 وقيل محبتنا لله تعالى كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار و مقتضية
 للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور و فرار • و اما محبتنا لغيره تعالى فكيفية مترتبة على تخيل كمال
 فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه و المذمع عليه لمنعمه و الوالد لولده
 و الصديق لصديقه هكذا في شرح المواقف و شرح الطوالع في مبحث القدرة • قال الامام الرازي
 في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى و من الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم
 كحب الله الآية اختلف العلماء في معنى المحبة فقال جمهور المتكلمين انها نوع من الارادة و الارادة
 لا تعلق لها الا بالجائزات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى و صفاته فاذا قلنا نحب الله فمعناه
 نحب طاعته و خدمته او ثوابه و احسانه • و اما العارفون فقد قالوا العبد قد يحب الله تعالى لذاته و اما
 حب خدمته او ثوابه فدرجة نازلة و ذلك ان اللذة محبوبة لذاتها و كذا الكمال اما اللذة فانه اذا قيل لنا
 لم تكتسب قلنا لنجد المال فاذا قيل و لم تطلب المال قلنا لنجد به الماكول و المشروب فاذا قيل و لم
 تطلب الماكول و المشروب قلنا لنحصل اللذة و ندفع الالم فاذا قيل و لم تطلب اللذة و تكرر الالم قلنا
 هذا غير معلل و الا لزم اما الدور او التسلسل فعلم ان اللذة مطلوبة لذاتها كما ان الالم مكروه لذاته و اما
 الكمال فلانا نحب الانبياء و الاولياء بمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال و اذا سمعنا حكاية بعض الشجعان
 مثل رستم و اسفنديار و اطلعنا على كيفية شجاعتهم مال قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى
 انفاق المال العظيم في تقرير تعظيمه و قد ينتهي ذلك الى المخاطرة بالروح و كون اللذة محبوبة لذاتها
 لاينا في كون الكمال محبوبا لذاته • اذا ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله تعالى على

معرفت تمام ندهد و تجلی حق سبحانه تعالی بخلاف این باشد • و دیگر آنکه از تجلی روحانی غرور و پندار آید و در طلب و نیاز نقصان شود و از تجلی حقانی برخلاف آن ظاهر آید هستی به نیستی بدل شود و در طلب بخوف و نیاز بیفزاید • و تجلی حقانی بر دو نوع است تجلی ذات و تجلی صفات و هر یک ازین هر دو متنوع است در کتب سلوک مثل مرصاد العباد و اساس الطريقة بتشریح مذکور است پیر دستگیر شیخ مینارح میفرماید که میان مشاهده و مکشفه و تجلی فرقی سخت باریکست هر سالکی نتواند که فرقی کند • اما آنکه در مرصاد العباد میگوید که مشاهده بی تجلی و با تجلی باشد و تجلی بی مشاهده و با مشاهده باشد چون تجلی از صفات جمال باشد با مشاهده بود و چون از صفات جلال باشد بی مشاهده بود که مشاهده از باب مفاعلة است اثنینیت را میخواند و تجلی صفات جلال رفع اثنینیت را اقتضا کند و اثبات وحدت اما مشاهده و تجلی بی مکشفه نبود و مکشفه باشد که بی مشاهده و تجلی بود تم کلامه نیک میگوید • لیکن نزد من بودن مشاهده بی تجلی مشکل می نماید چه تجلی عبارت از ظهور ذات و صفات الوهیت است پس لاجرم مشاهده بی تجلی نبود انتهای کلام مجمع السلوک • و فی الانسان الكامل اعلم بان الحق تعالی اذا تجلی علی العبد سمي ذلك التجلي بنسبته الى الحق سبحانه تعالی شانا الیهیا و بنسبته الى العبد حالا ولا یخلو ذلك التجلي من ان یكون الحاکم علیه اسما من اسماء الله تعالی او وصفا من اوصافه فذلك الحاکم هو المتجلي • و ان لم یکن له وصف او اسم مما بایدینا من الاسماء و الصفات الالهية فحال اسم ذلك الولي المتجلي علیه هو عین الاسم الذي تجلی به الحق علیه و ذلك معنی قوله علیه السلام انه سیمد یوم القيامة بمحامد لم یحمد به من قبل و قوله اللهم انی اسألك بكل اسم سمیت به نفسك و استأثرت به فی عینک فالاسماء التي سماها بها نفسه هي التي نبهنا علیها بانها اسماء احوال المتجلي علیه • و معنی قوله اسألك ادعوك هو القيام بما یجب علیه من آداب ذلك المتجلي و هذا لا یعرفه الا من ذاق هذا المشهد انتهى • و در کشف اللغات میگوید که در شرح فصوص مذکور است که همه اهل دین خبر کرده اند مراست خود را چنانکه در صحیح آمده است ان الحق یتجلی یوم القيامة فی الخلق فی صورة منكرة فیقول انا ربکم الاعلی فیقولون نعوذ بالله منك فیتجلی فی صورة عقائدهم فیسجدون له • پس وقتی که حق ظاهر باشد بصورتی محدود و کتاب ناطق است بدینکه هو الظاهر و الباطن پس حاصل شد علم مرعارف را بدینمعنی که ظاهر بدین صورتها نیست مگر تجلی و آن تمهید وجود است که مسمی است باسم النور و آن یعنی وجود ظهور حق است بصورت اسماء در اکوان و اسماء صور الهیه اند و آن ظهور نفس الرحمان است • شعری همه اشیاء باین نفس موجود • کویا هست این خزانه همه جود • انتهى کلامه •

التجلي الشهودي هو ظهور الوجود المسمى باسم النور و هو ظهور الحق بصور اسمائه فی الاکوان

مجاراة الخصم ليعثر بان يسلم بعض مقدمات حيث يراد تبكيته والزامه كقوله تعالى ان انتم الابرار مثلنا تريدون ان تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فاتوانا بسلطان مبين قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم الآية • فقولهم ان نحن الابرار مثلكم فيه اعتراف الرسل بكونهم مقصورين على البشرية فكانهم سلموا انتفاء الرسالة عنهم وليس مرادا بل هو من مجاراة الخصم ليعثر فكانهم قالوا ما ادعيتكم من كوننا بشرا حق لانكرا ولكن هذا لا ينافي ان يمن الله تعالى علينا بالرسالة كذا في الاتقان • والمجاراة بمعنى باهم رفعت كما في الصراح ووجه التسمية اظهر •

الجزية بالكسر وسكون الزاء المعجمة هي المال الذي يوضع على الذمي ويسمى بالخراج وخراج الراس كذا في جامع الرموز •

الجزاء بالفتح وتخفيف الزاء في اللغة باداش كما في الصراح وفي اصطلاح النحاة هي جملة علقت على جملة اخرى مسماة بالشرط ويجيء في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة • وكلم المجازاة عندهم هي كلمات تدل على كون احدي الجملتين جزاء للآخرى فالمجازاة بمعنى الشرط والجزاء كان ولو اذا ومتى ونحوها كذا ذكر المولي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية •

الجلاء بالكسر سرمة وروشنائي ودر اصطلاح صوفيه جلاء ظهور ذات قدسيه است لذاته في ذاته في تعييناته كذا في كشف اللغات •

الجبالي هو عند الاطباء دواء يجرى الرطوبة اللزجة عن مسام العضو كالعسل كذا في الموجز •
المجالي الكلية والمطالع والمنصات هي مظاهر مفاتيح الغيوب التي انفتحت بها مغالق الابواب المسدودة بين ظاهر الوجود وباطنه وهي خمسة الاول هو مجلى الذات الاحدية و عين الجمع ومقام او ادنى والطامة الكبرى ومجلى حقيقة الحقائق وهو غاية الغايات ونهاية النهايات الثاني مجلى البرزخية الاولى ومجمع البحرين ومقام قاب قوسين وحضرة جمعية الاسماء الالهية الثالث مجلى عالم الجبروت وانكشاف الارواح القدسية الرابع مجلى عالم الملكوت والمدبرات السماوية والقائمين بالامر الالهى في عالم الربوبية الخامس مجلى عالم الملك بالكشف الصوري وعجائب عالم المثال والمدبرات الكونية في العالم السفلي كذا في الاصطلاحات الصوفية •

التجلي في اللغة بمعنى الظهور • وعند السالكين عبارة عن ظهور ذات الله وصفاته وهذا هو التجلي الرباني ويتجلى الروح ايضا قال في مجمع السلوك تجلي عبارتست از ظهور ذات وصفات الوهيت وروح را نيز تجلي بود كاه باشد كه صفات روح با ذات روح تجلي كند سالك پندارد كه اين تجلي حق است درين محل مرشد بايد تا از هلاكت خلاص يابد • وفرق ميان تجلي روحاني ورباني آنست كه از تجلي روحاني آرام دل پديد آيد و از شوائب شك وريب خلاص نيابد وذوق

الجنون السبعي عند الاطباء هو الجنون الذي معه حركات ردية • ومنه داء الكلب فانه الجنون السبعي الذي يكون معه غضب مختلط بلعب وعبث فاسد و مختلط باستعطاب ويرادف الجنون السبعي المانيا كما يفهم من الموجز • وفي بحر الجواهر ان المرادفة المذكورة بالمعنى اللغوي واما اصطلاحا فالمانيا اسم لما سوى داء الكلب من الجنون السبعي •

فصل الياء • الاجتباء بباي موحدة مصدر است از باب افتعال بمعنى برگزیدن كما في المنتخب • ودر اصطلاح سالكان عبارتست از آنکه حق تعالی بنده را بفيضی مخصوص گرداند که ازان نعمتها بي سعي بنده را حاصل آید و آن جز پیغامبران و شهداء و صدیقانرا نبود • و اصطفاء خالص اجتباءئیرا گویند که دران بهیچ وجهی از وجوه شائبه نباشد کذا في مجمع السلوك في بيان التوکل •

الجريان بفتح الجيم وسكون الراء المهملة في اللغة بمعنى رفتن آب كما في الصراح • وفي اصطلاح النحاة يستعمل لمعان جريان الشيء على ما يقوم هو به مبتداء او موصوفا او ذا حال او موصولا او متبوعا و جريان اسم الفاعل على الفعل اي موازنته اياه في حركاته و سكناته و جريان المصدر على الفعل اي تعلقه به بالاشتقاق كذا في غاية التحقيق في تعريف المصدر •

المجري بفتح الميم على انه اسم ظرف من الجريان عند اهل القوافي حركة الروي كما في عنوان الشرف الا ان هذه الحركة في القوافي الفارسية لا تظهر الا بالاضافة الى الرديف مطلقة كانت القوافي او مقيدة كما في جامع الصنائع مثاله • شعر • من اي زاهد ازان ورزم طريق مي پرستي را • که سوزد آتش مستي خس و خاشاک هستي را • کسرتاي پرستي و هستي مجري است و رعایت تکرار مجري در قوافي پارسي و عربي واجب است • و وجه تسميه آنست که مجري بمعنى محل رفتن است و اين حرکت مشابه مجري ست بجهت آنکه صوت تا از در نمیگذرد و بحرف وصل نمیرسد پس او را برسبيل تشبيه مجري نام کردند کذا في منتخب تکميل الصناعة • و عند الاطباء هو تجويف في باطن العضو حاو بشيء متحرک اي نافذ من عضو الى عضو آخر و جمعه المجاري و مجاري النفس عندهم هي قصبه الرئة و شعبها و الشريان الوريدي كذا في بحر الجواهر و قد سبق ايضا في لفظ التجويف في فصل الفاء من هذا الباب • و امراض المجاري تجيى في لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم •

مجري الشمس هو دائرة البروج كما يجيى في فصل الراء المهملة من باب الدال المهملة •

المجري بضم الميم على انه اسم مفعول من الاجراء في الاصطلاح القديم للنحاة هو اسم للمنصرف كما ان غير المجري اسم لغير المنصرف كذا في فتح الباري شرح صحيح البخاري في كتاب التفسير عند شرح قوله سلا سلا و اغلا لا و بعضهم لم يجرها اي لم يصرفها و هو اصطلاح قديم يقولون للاسم المنصرف مجري انتهى و وجه التسمية ظاهر • و سيبريه يسمى الحركات بالمجاري كذا في التفسير الكبير في تفسير التعوذ •

الجنة • جنة الافعال • جنة الوراثة • جنة الصفات (٢٦٦) جنة الذات • الجنون • الجنون المطبق

الارواح الخبيثة كما تأمر الناس بالمعصية كذلك تأمر بعضهم بعضها • ثم ان صفات الطهر كثيرة وصفات الخبث ايضا كذلك وبحسب كل نوع منها طوائف من البشر وطوائف من الارواح الارضية وبحسب تلك المجانسة والمشابهة ينضم الجنس الى جنسه فان كان ذلك من باب الخير كان الحامل عليه ملكا يقويه وذلك الخاطر الهام وان كان من باب الشر كان الحامل عليه شيطانا يقويه وذلك الخاطر وسوسة فلا بد من المناسبة ومتى لم يحصل نوع من انواع المناسبة بين البشرية وبين تلك الارواح لم يحصل ذلك الانضمام بالنفوس البشرية هكذا يستفاد من التفسير الكبير في تفسير سورة الجن والانعام والاعراف • فائدة • اختلاف كرده اند در حكم پريان كه در بهشت باشند يا در دوزخ هرچه كافران اند در دوزخ باشند باتفاق و هرچه مومن اند بقول ابن حنيفة رح از دوزخ برهند و در بهشت در نيابند و نيست كردند مثل حيوانات ديگر و بقول ديگر در بهشت در آيند كذا في الزنايع •

الجنة بالفتح بمعنى بهشت و سبعيه از اين اراده ميكنند راحت ابد ان از تكليفات شرعيه چنانچه خواهد آمد در فصل عين مهمله از باب سين مهمله •

جنة الافعال هي الجنة الصورية من جنس المطاعم اللذيذة والمشارب الهنية والمناكم البهية ثوابا للاعمال الصالحة وتسمى جنة الاعمال وجنة النفس كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم • جنة الوراثة هي جنة الاخلاق الحاملة بحسن متابعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا ايضا فيها • جنة الصفات هي الجنة المعنوية من تجليات الصفات والاسماء الالهية وهي جنة القلب ايضا فيها • جنة الذات هي من مشاهدة جمال الاحدية وهي جنة الروح ايضا فيها •

الجنون بالضم لغة بمعنى ديوانه شدن و دراز شدن و انبوه شدن درخت و گياه و پري و گويند كه نوعي از ملائكه است كذا في المنتخب • قال الاصوليون الجنون بمعنى ديوانگي اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان جُبل عليه الدماغ في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط و آفة و اما لاستيلاء الشيطان عليه و لقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يقرر من غير ما يصلح سببا و هو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة و لذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج و ان شئت التوضيح فارجع الى التلويم والتوضيح •

الجنون المطبق بكسر الموحدة المخففة لغة المستوعب و شريعة عند ابي حنيفة رح المستوعب شهرا و به يفتي • وعند ابي يوسف رح المستوعب اكثر السنة • وعند محمد رح المستوعب سنة كاملة كما في الصغرى و هو الصحيح كما في الكافي وغيره كذا في جامع الرموز في كتاب الوكالة في فصل الوكيل بالخصومة والقبض • وفي البرجندي حد المطبق شهر عند ابي يوسف رح وعند اكثر اكثر من يوم و ليلة و قيل ستة اشهر انتهى •

والانس لا يرونهم لانه تعالى لم يخلق الادراك في عيون الانس • وقالت المعتزلة الوجه في ان الانس لا يرون الجن ان الجن لرقة اجسامهم ولطانتها لا يرون ولوزاد الله في ابصارنا قوة لرأيانهم كما يرى بعضنا بعضا ولو انه تعالى كثف اجسامهم وبقيت ابصارنا على هذه الحالة لرأيانهم ايضا فعلى هذا كون الانس مبصرا للجن موقوف عندهم اما على ازدياد كثافة اجسام الجن او على ازدياد قوة ابصار الانس • فائدة جليلة • الانسان قد يصير جنا في عالم البرزخ بالمسح وهذا تعذيب و غضب من الله تعالى على من شاء كمن كان يمسح في الامم السابقة و القرون الماضية قررة و خنازير الا انه قد رفع هذه العذاب عن هذه الامة المرحومة في عالم الشهادة ببركة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا ما هو من علامات الساعة الكبرى فقد ورد في الاحاديث الصحيحة ان يكون في هذه الامة مسح وخسف وقذف عند القيامة وذلك اي مسح الانسان جنا في البرزخ يكون غالبا في الكفار والمومنين الظالمين الموثين والزانيين والمعلمين سيما اذا ماتوا او قتلوا على جنابة • وكذا المرتدين غير تائبين اذا ماتوا غير تائبين وليس كل من كان كذلك يكون ممسوخا بل من شاء الله تعالى مسحه وعذابه • والمسح لا يكون في الصالحين والاولياء اصلا وان ماتوا على جنابة ويكون المسح في القيامة كثيرا كما ورد ان كلب اصحاب الكهف يصير بلعما و البلعم يجعل كلبا ويدخل ذلك في الجنة ويلقى هذا في النار • ومن هذا القبيل جعل راس من رفع ووضع راسه في الصلوة قبل الامام راس حمار • ومنه مسح آخذ الرشوة و آكل الربوا و واضع الاحاديث و امثال ذلك كثير كذا في شرح البرزخ لملا معين • فائدة • اختلفوا هل من الجن رسول ام لا فقال ضحاك ان من الجن رسلا كالانس بدليل قوله تعالى و ان من امة الا خلا فيها نذير وقوله تعالى ولوجعلناه ملكا لجعلناه الآية قال المفسرون فيه استيناس الانسان بالانسان اكمل من استيناسه بالملك فاقتضى حكمة الله تعالى ان يجعل رسول الانس من الانس لتكميل الاستيناس فهذا السبب حامل في الجن فيكون رسول الجن من الجن • والاكثر قالوا ما كان من الجن رسول البتة و انما كان الرسول من بني آدم واحتجوا بالاجماع هو بعيد لانه كيف ينعقد الاجماع مع حصول الاختلاف و استدلوا ايضا بقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وآية فانهم اتفقوا على ان المراد بالاصطفاء النبوة فوجب كون النبوة مخصوصة بهذا القوم • فائدة • لا يجب ان يكون كل معصية تصدر من انعمان فانها تكون بسبب وسوسة الشيطان والا لزم التسلسل والدور في هؤلاء الشياطين فوجب الانتهاء الي قبيح اول و معصية سابقة حصلت بلا واسطة وسوسة شيطان آخر • ثم نقول الشياطين كما انهم يلقون الوسواس الى الانس فقد يوسوس بعضهم بعضا فقليل الارواح اما ملكية و اما ارضية و الارضية منها طيبة طاهرة ومنها خبيثة قدرة شريرة تأمر المعاصي و القبائح وهم الشياطين • ثم ان تلك الارواح الطيبة كما تأمر الناس بالطاعات والخيرات فكذلك قد تأمر بعضهم بعضا بها وكذلك

وحده من غير ان ينضم اليه سائر الجواهر فانه لا يرى فعلنا ان حصول الروية عند اجتماع جملة الشرائط لا يكون واجبا بل جائزا فعلى هذا قول المعتزلة بثبوت الملك والجن مشكل فانهم ان كانوا موصوفين بالكثافة والصلابة فوجب عندهم رويتهم مع انه ليس كذلك فان جمعا من الملائكة عندهم وعند الاشاعرة حاضرون ابداء وهم الحفظة والكرام الكاتبون ويحضرون ايضا عند قبض الارواح وقد كانوا يحضرون عند الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وان احدا من القوم ما كان يراهم • وكذلك الناس الجالسون عند من يكون في النزع لا يرون احدا فان وجب روية الكثيف عند الحضور فلم لانراها وان لم تجب الروية فقد بطل مذهبهم وان كانوا موصوفين بالقوة الشديدة مع عدم الكثافة والصلابة فقد بطل مذهبهم • وقولهم البدنية شرط للحياة ان قالوا انها اجسام لطيفة روحانية ولكنها للطافتها لا تقدر على الافعال الشاقة فهذا انكار بصريح القرآن فان القرآن دل على ان قوتها عظيمة على الافعال الشاقة وباجملة فحالهم في الاقرار بالملك والجن مع هذه المذاهب عجيب هكذا في التفسير الكبير في تفسير سورة الجن وما يتعلق بهذا يجيء في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء • وفي الينايع قيل العقلاء ثلاثة اصناف الملائكة والجن والانس فالملائكة خلقت من النور والانس خلق من الطين والجن خلق من النار فالجن خلقوا رفاق الاجسام بخلاف الملائكة والانس • وروايت كرده اندازيغمبر عليه الصلوة والسلام كه گفت پريان سه گروه اند يك گروه پرها دارند چون مرغان پرند و يك گروه برهيات مار و سگ باشند و يك گروه خود را بر صفت آدميان و هر حيثيتي كه ميخواهند مي گردانند • وفي الانسان الكامل اعلم ان سائر الجن على اختلاف اجناسهم كلهم على اربعة انواع فنوع عنصريون ونوع ناربيون ونوع هوائيون ونوع ترابيون • فاما العنصريون فلا يخرجون عن عالم الارواح وتغلب عليهم البساطة وهم اشد قوة سمووا بهذا الاسم لقوة مناسبتهم بالملائكة وذلك لغلبة الامور الروحانية على الامور الطبيعية السفلية ولا ظهور لهم الا في الخواطر قال تعالى شياطين الانس والجن ولا يترأون الا للاولياء • واما الناربيون فيخرجون من عالم الارواح غالبا وهم متنوعون في كل صورة اكثر ما ينجون الانسان في عالم المثال فيفعلون به ما يشاؤون في ذلك العالم وكيد هولاء شديد فمنهم من يحمل الشخص بهيكله فيرفعه الى موضعه ومنهم من يقيم معه فلا يزال الرائي مصروعا مادام عنده • واما الهوائيون فانهم يترأون في المحسوس يقابلون الروح فتنعكس صورتهم على الرائي فيصرع • واما الترابيون فانهم يلبسون الشخص ويضرونه برائحتهم وهولاء اضعف الجن قوة ومكر انتهى • فائدة • قد يطلق لفظ الجن على الملائكة والروحانيين لان لفظ الجن مشتق من الاستتار والملائكة والروحانيون لا يرون بالعيون فصارت كأنها مستترة من العيون فلهذا اطلق لفظ الجن عليها وبهذا المعنى وقع في قوله وجعلوا لله شركاء الجن • فائدة • قال اصحابنا الاشاعرة الجن يرون الانس لانه تعالى خلق في عيونهم ادراكا

ماهياتها انما المشترك بينها صفة واحدة و هو كونها باسرها في الحيز و المكان و الجهة و كونها قابلة للابعد الثلاثة و الاشتراك في الصفات لا يقتضى الاشتراك في الماهية و الا يلزم ان تكون الاعراض كلها متساوية في تمام الماهية مع ان الحق عند الحكماء انه ليس للاعراض قدر مشترك بينها من الذاتيات اذ لو كان كذلك لكان ذلك المشترك جنسا لها و حينئذ لا تكون الاعراض التسعة اجناسا عالية بل كانت انواع جنس فلما كان الحال في الاعراض كذلك فلم لا يجوز ان يكون الحال في الاجسام ايضا كذلك فانه كما ان الاعراض مختلفة في تمام الماهية متساوية في وصف عرضي و هو كونها عارضة لمعروضاتها فكذلك الاجسام مختلفة في الماهيات متساوية في الوصف العرضي المذكور و هذا الاحتمال لا دافع له اصلا فلما ثبت هذا الاحتمال ثبت انه لا يمتنع في بعض الاجسام اللطيفة الهوائية ان يكون مخالفا لسائر انواع الهواء في الماهية ثم تكون تلك الماهية تقتضي لذاتها عليها مخصوصا و قدرة على افعال عجيبة من التشكل بشكل مختلف و نحوه و على هذا يكون القول بالجن و قدرتها على التشكل ظاهر الاحتمال * و منهم من قال الاجسام متساوية في تمام الماهية و القائلون بهذا ايضا فرقان الاولين الذين زعموا ان البنية ليست شرطا للحياة و هو قول الاشعري و جمهور اتباعه و ادلتهم في هذا الباب ظاهرة قريبة قالوا لو كانت البنية شرطا للحياة لكان اما ان يقوم بالجزئين حياة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير و انه محال و اما ان يقوم بكل جزء منها حياة على حدة و حينئذ فاما ان يكون كل واحد من الجزئين مشروطا بالآخر في قيام الحياة فيلزم الدور او يكون احدهما مشروطا بالآخر في قيام الحياة و بالعكس فيلزم الدور ايضا او يكون احدهما مشروطا بالآخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح و لا يكون شئ منهما مشروطا بالآخر و هو المطلوب * و اذا ثبت هذا لم يبعد ان يخلق الله تعالى في الجواهر الفردة علما بامور كثيرة و قدرة على اشياء شاقة شديدة و ارادة اليها فظهر القول بوجود الجن سواء كانت اجسامهم لطيفة او كثيفة و سواء كانت اجرامهم صغيرة او كبيرة * الثانية الذين زعموا ان البنية شرط للحياة و انه لا بد من صلابة في الجثة حتى يكون قادرا على الانفعال الشاقة و هو قول المعتزلة و قالوا لا يمكن ان يكون المرء حاضرا و الموانع مرتفعة و الشرائط من القرب و البعد حاصلا و تكون الحاسة سليمة و مع هذا لا يحصل الادراك المتعلق بتلك الحاسة بل يجب حصول ذلك الادراك حينئذ و الاجاز ان يكون بحضرتنا جبال لانراها و هذا سفسطة * و قال الاشاعرة يجوز ان لا يحصل ذلك الادراك لان الجسم الكبير لا معنى له الا تلك الاجزاء المتألفة و اذا رأينا ذلك الجسم الكبير على مقدار من البعد فقد رأينا تلك الاجزاء فاما ان تكون رؤية هذا الجزء مشروطة برؤية ذلك الجزء و لا يكون فان كان الاول لزم الدور لان الاجزاء متساوية و ان لم يحصل هذا الافتقار حينئذ رؤية الجواهر الفرد على ذلك القدر من المسانة تكون ممكنة * ثم من المعلوم ان ذلك الجوهر الفرد لو حصل

وحديثا اختلفوا في ثبوت الجن و نفيه • وفي النقل الظاهر عن اكثر الفلاسفة انكاره و ذلك لان ابا علي بن سينا قال الجن حيوان هوائي يتشكل بشكل مختلف ثم قال وهذا شرح الاسم • فقلوه وهذا شرح الاسم يدل على ان هذا الحد شرح للمراد من هذا اللفظ و ليس لهذه الحقيقة وجود في الخارج • و اما جمهور ارباب الملل و المصدقين بالانبياء فقد اعترفوا بوجود الجن و اعترف به جمع عظيم من قدماء الفلاسفة و اصحاب الروحانيات و يسمونها الارواح السفلية و زعموا ان الارواح السفلية اسرع اجابة لانها ضعيفة • و اما الارواح الفلكية فهي ابطأ اجابة لانها اقوى • و اختلف المثبتون على قولين منهم من زعم انها ليست اجساما و لا حالة فيها بل جواهر قائمة بانفسها قالوا و لا يلزم من هذا تساويها لذات الاله لان كونها ليست اجساما و لا جسمانية سلوب و المشاركة في السلوب لا تقتضي المساواة في الماهية و قالوا ثم ان هذه الذوات بعد اشتراكها في هذه السلوب انواع مختلفة بالماهية كاختلاف ماهيات الاعراض بعد اشتراكها في الحاجة الى المحل فبعضها خيرة محبة للخيرات و بعضها شريرة محبة للشرور و الآفات و لا يعرف عدد انواعهم و اصنافهم الا الله تعالى و قالوا و كونها موجودات مجردة لا يمنع من كونها عالمة بالجزئيات قادرة على الافعال و هذه الارواح يمكنها ان تسمع و تبصر و تعلم الاحوال الجزئية و تفعل الافعال و تعقل الاحوال المخصوصة • ولما ذكرنا ان ماهياتها مختلفة لاجرم لم يبعد في انواعها ان يكون نوع منها قادرا على افعال شاقة عظيمة يعجز عنها قوى البشر و لا يبعد ان يكون لكل نوع منها تعلق بنوع مخصوص من اجسام هذا العالم • و كما انه دلت الدلائل الطبية اي المذكورة في علم الطب على ان المتعلق الاول للنفس الناطقة اجسام بخارية لطيفة تتولد من الطف اجزاء الدم و هي المسمى بالروح القلبي و الروح الحيواني ثم بواسطة تعلق النفس للارواح تصير متعلقة بالاعضاء التي تسري فيها هذه الارواح لم يبعد ايضا ان يكون لكل واحد من هؤلاء الجن تعلق بجزء من اجزاء الهواء و يكون ذلك الجزء من الهواء هو المتعلق الاول لذلك الروح ثم بواسطة سريان ذلك الهواء في جسم آخر كثيف يحصل لتلك الارواح تعلق و تصرف في تلك الاجسام الكثيفة • و من الناس من ذكر في الجن طريقة اخرى فقال هذه الارواح البشرية و النفوس الناطقة اذا فارقت ابدانها و ازدادت قوة و كمالات بسبب ما في ذلك العالم الروحاني من انكشاف الاسرار الروحانية فاذا اتفق ان حدث بدن آخر مشابه لما كان لتلك النفس المفارقة من البدن فبسبب تلك المشاكلة يحصل لتلك النفس المفارقة تعلق ما بهذا البدن و تصير تلك النفس المفارقة كالمعونة لنفس ذلك البدن في افعالها و تدبيرها لذلك البدن فان الجنسية علة الضم فان اتفقت هذه الحالة في النفس الخيرة سمي ذلك المعين ملكا و تلك الاعانة الهاما و ان اتفقت في النفس الشريرة سمي ذلك المعين شيطانا و تلك الاعانة وسوسة • و منهم من زعم انها اجسام و القائلون بهذا اختلفوا على قولين منهم من زعم ان الاجسام مختلفة في

اليونان وكذا العنصر بلغة العرب إلا أن إطلاق الاسطوانات عليها باعتبار أن المركبات تتألف منها وإطلاق العناصر باعتبار أنها تنحل إليها فلو حظ في إطلاق لفظ الاسطقس معنى الكون وفي إطلاق لفظ العنصر معنى الفساد كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

الجسماني هو الشيء الحال في الجسم كما في شرح المواقف في المقصد الخامس من مرصد الماهية •

المجسم عند المهندسين يطلق على شكل يحيط به سطح واحد أو أكثر كما يجيء في فصل اللام من باب الشين المعجمة • وبعبارة أخرى المجسم ماله طول وعرض وسماك أي عمق وحاصله الجسم التعليمي وعلى عدد يجتمع من ضرب عدد في عدد مسطح ويحيط به ثلاثة أعداد هي أضلاعه فهو اعم من العدد المكعب لأن كل مكعب يصدق عليه أنه هو الحاصل من ضرب عدد في عدد مسطح بناء على أن المسطح اعم من المربع كما إذا ضرب ثلاثة في اثنين ثم الحاصل في الأربعة فالحاصل وهو أربعة وعشرون مجسم هذا خلاصة ما في تحرير اقليدس وحواشيه والمجسمات المتشابهة المتساوية هي التي تحيط بها سطوح متشابهة متساوية لعدة متساوية فإن لم يعتبر تساوي السطوح فهي متشابهة فقط كذا في صدر المقالة الحادية العشر من تحرير اقليدس •

المجسمية فرقة يقولون إن الله جسم حقيقة • فقيل هو مركب من لحم ودم كمقاتل ابن سليمان وغيره • وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه • ومنهم من يبالغ ويقول إنه على صورة إنسان • فقيل شاب امرئ جعد قطط • وقيل هو شيخ اسط الراس واللحية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا • والكرامية قالوا هو جسم أي موجود وقال قوم منهم أي قائم بنفسه فلا نزاع بيننا معاشر الأشاعرة وبينهم إلا في التسمية كذا في شرح المواقف في مبحث أن الله تعالى ليس بجسم •

الجسم عند أهل العروض اجتماع العقل والخرم كما في رسالة قطب الدين السرخسي وهكذا في عنوان الشرف وبعض رسائل العروض العربي إلا أنه ذكر فيهما الجسم بفك الادغام • وفي كثر اللغات الجسم بالفتح ترك كردن سوارى اسب و المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحى اظهر • وفي المنتخب الجسم بفتحيتين بى ككرة شدن عمارت و المناسبة بين المعنيين حينئذ ظاهرة •

الجهمية فرقة هم جبرية خالصة وقد سبق في فصل الرأء المهمة من هذا الباب •

فصل النون • الجن بالكسرو تشديد النون بمعنى بري وهو خلاف الانس الواحد منه جنى بكسرتين كذا في الصراح • وفي تهذيب الكلام زعم الحكماء أن الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف في العنصريات والشيطان القوة المتخيلة ولا يمتنع ظهور الكل أي الملائكة والجن والشياطين على بعض الابصار وفي بعض الاحوال انتهى • أعلم أن الناس قديما

ارسطو ومن تبعه كالفارابي وابن سينا الى انها قديمة بذواتها و صفاتها قالوا الاجسام اما فلكيات او عنصريات أما الفلكيات فانها قديمة بموادها و صورها الجسمية والنوعية و اعراضها المعينة من الاشكال و المقادير الا الحركات و الاوضاع المشخصة فانها حادثة قطعاً * و اما مطلق الحركة و الوضع فقديمة ايضا و أما العنصريات فقديمة بموادها و بصورها الجسمية بنوعها لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا و ابداً و قديمة بصورها النوعية بجنسها لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بانسرها بل لابد ان تكون معها واحدة منها لكن هذه متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعها نعم الصورة المشخصة فيهما اي في الصورة الجسمية و النوعية و الاعراض المختصة المعينة محدثة و لا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية * و ذهب من تقدم ارسطو من الحكماء الى انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها و هؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم و اختلف فيه فقيل انه الماء و منه ابداع الجواهر كلها من السماء و الارض و ما بينهما و قيل الارض و حصل البواقي بالتلطيف و قيل النار و حصل البواقي بالتكثيف و قيل البخار و حصلت العناصر بعضها بالتلطيف و بعضها بالتكثيف و قيل الخليط من كل شيء لحم و خبز و غير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شيء له قدر محسوس ظن انه قد حدث و لم يحدث انما حدث الصورة التي اوجبها الاجتماع و يجيء في لفظ العنصر ايضا في فصل הראء من باب العين المهملتين و منهم من قال انه ليس بجسم و اختلف فيه ما هو فقالت الثنوية من المجوس النور و الظلمة و تولد العالم من امتزاجهما و قال الحرمانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس و الهیولی و قد عشقت النفس بالهیولی لتوقف كمالاتها على الهیولی فحصل من اختلاطها المكونات و قيل هي الوحدة فانها تحيزت و صارت نقطا و اجتمعت النقط خطا و الخطوط سطحا و السطح جسماء * و قد يقال اكثر هذه الكلمات رموز لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم * و ذهب جالينوس الى التوقف حكى انه قال في مرضه الذي مات فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او محدث و ان النفس الناطقة هي المزاج او غيره * و اما القول بانها حادثة بذواتها و قديمة بصفاتها فلم يقل به احد لانه ضروري البطلان * فائدة * الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب الى انها متجددة آناً فآناً كلاعراض و ان شئت توضيح تلك المباحث فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع *

الاجسام المختلفة الطبائع العناصر و ما يتركب منها من المواليد الثلاثة * و الاجسام البسيطة المستقيمة الحركة التي مواضعها الطبيعية داخل جوف فلك القمر و يقال لها باعتبار انها اجزاء للمركبات اركان اذ ركن الشيء هو جزؤه و باعتبار انها اصول لما يتألف منها اسطقسات و عناصر لان الاسطقس هو الاصل بلغة

عليه لفظ الجسم وليس لفظيا بمعنى ان يكون النزاع راجعا الى مجرد اللفظ والامطلاح لا في المعنى انتهى * وما عرّف به بعض المتكلمين كقول الصاحبة من المعتزلة الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود وقول هشام هو الشيء فباطل لانتقاض الاول بالباري تعالى والجواهر الفردة وانتقاض الثاني بهما وبالعرض ايضا وانتقاض الثالث بالثلاثة ايضا على ان هذه الاقوال لا يساعد عليها اللغة فانه يقال زيد اجسم من عمرو اي اكثر ضخامة وانبساط ابعاد وتاليف اجزاء * فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتاليف وليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك * واما ما ذهب اليه النجار والنظام من المعتزلة من ان الجسم مجموع اعراض مجتمعة وان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة فبطالانه اظهر * فائدة * قال المتكلمون الاجسام متجانسة بالذات اي متوافقة الحقيقة لتركيبها من الجواهر الفردة وانها متماثلة لا اختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف لان في ذاتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض والاعراض مختلفة بالحقيقة فيكون الاجسام على رآيه ايضا كذلك وقال الحكماء بانها مختلفة الماهيات * فائدة * الجسم المركب لاشك في ان اجزائه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية * واما الجسم البسيط فقد اختلف فيه فذهب جمهور الحكماء الى انه غير متالف من اجزاء بالفعل بل بالقوة فانه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل للانقسامات غير متناهية على معنى انه لا تنتهي القسمة الى حد لا يكون قابلا للقسمة وهذا كقول المتكلمين ان الله تعالى قادر على المقدرات الغير المتناهية مع قولهم بان حدوث ما لانهاية محال فكما ان مرادهم ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد الا ويصح منه اليجاد بعد ذلك فكذلك الجسم لا يتناهي في القسمة الى حد الا ويتميز فيه طرف عن طرف فيكون قابلا للقسمة الوهمية * وذهب بعض قدماء الحكماء واكثر المتكلمين من المحدثين الى انه مركب من اجزاء لا تتجزى موجودة فيه بالفعل متناهية * وذهب بعض قدماء الحكماء كانكسافراطيس والنظام من المعتزلة الى انه مولف من اجزاء لا تتجزى موجودة بالفعل غير متناهية * وذهب بعض كمحمد الشهرستاني والرازي الى انه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس قابل للانقسامات متناهية * وذهب ديمقراطيس واصحابه الى انه مركب من بسائط صغار متشابهة الطبع كل واحد منها لا ينقسم فكا اي بالفعل بل وهما ونحوه وتالفها انما يكون بالتماس والتجاور لا بالتداخل كما هو مذهب المتكلمين * وذهب بعض القدماء من الحكماء الى انه مولف من اجزاء موجودة بالفعل متناهية قابلة للانقسام كالخطوط وهو مذهب ابي البركات البغدادي فانهم ذهبوا الى تركيب الجسم من السطوح والسطوح من الخطوط والخطوط من النقط * فائدة * اختلف في حدوث الاجسام وقدمها فقال المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الى انها محدثة بذواتها وصفاتها وهو الحق * وذهب

والمركب اخص مطلقا من المؤلف اذ كل ما يتركب من اجسام مختلفة الحقائق مؤلف من الاجسام
 بلاءكس كلي والبسيط اعم من وجه من المؤلف لتصاد قهما في الماء مثلا وتفاقمهما في المفرد المبين للمؤلف
 وفي المركب * واما عند المتكلمين فعند الاشاعرة منهم هو المتكيز القابل للقسم في جهة واحدة او اكثر
 فاقل ما يتركب منه الجسم جوهران فردان اي مجموعهما لا كل واحد منهما * وقال القاضي الجسم هو كل واحد
 من الجوهرين لان الجسم هو الذي قام به التأليف اتفاقا والتأليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا
 لامتناع قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير فوجب ان يقوم بكل من الجوهرين المؤلفين على حدة
 فهما جسمان لا جسم واحد و ليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى ان لفظ الجسم يطلق على ما هو مؤلف في
 نفسه اي فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الامدي بل هو نزاع في
 امر معنوي هو انه هل يوجد ثمه اي في الجسم امر موجود غير الاجزاء هو لا اتصال والتأليف كما يثبت
 المعتزلة او لا يوجد فجمهور الاشاعرة ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي الى
 الثاني فحكم ان كل واحد منهما جسم وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق واعترض
 عليه الحكماء بان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل وايضا اذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها
 شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال ما كان وجسميتها باقية
 بعينها وهذا غير وارد لانه مبني على اثبات الكمية المتصلة * واما على الجزء وتركب الجسم منه كما هو
 مذهب المتكلمين فلم يحدث في الشمعة شيء لم يكن ولم يزل عنها شيء قد كان بل انقلب
 الاجزاء الموجودة من الطول الى العرض او بالعكس * ونقول المراد انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق
 كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسم * ثم اختلف المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد في اقل
 ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال النظام لا يتألف الجسم الا من اجزاء غير متناهية وقال الجبائي
 يتألف الجسم من اجزاء ثمانية بان يوضع جزء ان فيحصل الطول و جزء ان آخران على جنبه
 فيحصل العرض واربعة اخرى فوق تلك الاربعة فيحصل العمق و قال العلاف من ستة بان يوضع
 ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن من اربعة اجزاء بان يوضع جزء ان وبجنب احدهما ثالث وفوقه
 جزء آخر وبذلك يتحصل الابعاد الثلاثة و على جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثلاثة ليس
 جوهر فردا و لاجسا عندهم سواء جوزوا التأليف ام لا وبالجمل فبالمنقسم في جهة واحدة يسمونه
 خطأ وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان في الجسم
 عند الاشاعرة والنزاع لفظي وقيل معنوي * ووجه التطبيق بين القولين على ما ذكره المولوي عبد الحكيم
 في حاشية شرح المطالع ان المراد ان ما يسميه كل واحد بالجسم ويطلقه هل يكفي في حصوله
 الانقسام مطلقا او الانقسام في الجهات الثلاث فالنزع لفظي بمعنى انه نزاع في ما يطلق

خاصة للجسم الطبيعي مع ان التعليمي مشارك له فيه * أجيب بان الجسم الطبيعي تعرض له الابعاد الثلاثة المتقاطعة على قوائم فتكون خاصة له و التعليمي غير خارج عنه تلك الابعاد الثلاثة لانها مقومة له * وبالجملية فهذا حد رسمي للجسم لاحد ذاتي سواء قلنا ان الجوهر جنس للجواهر او لازم لها لان القابل للابعاد الثلاثة الى آخرة من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات لانه اما امر عدمي فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية و اما وجودي ولا شك في قيامه بالجسم فيكون عرضا والعرض لا يقوم الجوهر فلا يصح كونه فصلا ايضا كيف و الجسم معلوم بداهة لا بمعنى انه محسوس صرف لان ادراك الحواس مختص بسطوحة وظاهرة بل بمعنى ان الحس ادرك بعض اعراضه كسطحه وهو من مقولة الكم و لونه وهو من مقولة الكيف و ادي ذلك الى العقل فحكم العقل بعد ذلك بوجود ذات الجسم حكما ضروريا غير مفقور الى تركيب قياسي * ان قيل هذا الحد صادق على الهولوى التي هي جزء الجسم المطلق لكونها قابلة للابعاد * قلنا ليست قابلة لها بالذات بل بواسطة الصورة الجسمية و المتبادر من الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة * فان قلت فالحق صادق على الصورة الجسمية فقط * قلنا لا بأس بذلك لان الجسم في بادى الراي هو هذا الجوهر الممتد فى الجهات اعنى الصورة الجسمية * و اما ان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فما لا يثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه * و ثانيهما ما يسمى جسما تعليميا ان يبحث عنه فى العلوم التعليمية اى الرياضية و يسمى ثلثنا ايضا كما سبق في باب الثاء المثلثة و عرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة * و القيد الاخير للاحتراز عن السطح لدخوله فى الجنس الذي هو الكم * قيل الفرق بين الطبيعي و التعليمي ظاهر فان الشمعة الواحدة مثلا يمكن تشكيلها باشكل مختلفة تختلف مساحة سطوحها فيتعدد الجسم التعليمي * و اما الجسم الطبيعي ففي جميع الاشكال امر واحد ولو اريد جمع المعنيين في رسم يقال هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ولا يذكر الجوهر ولا الكم * **التقسيم** * الحكماء قسموا الجسم الطبيعي تارة الى مركب يتألف من اجسام مختلفة الحقائق كالحيوان و الى بسيط وهو ما لا يتألف منها كالماء و قسموا المركب الى تام و غير تام و البسيط الى فلكي و عنصري و تارة الى مولف يتركب من الاجسام سواء كانت مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسيرير المركب من القطع الخشبية المتشابهة فى الماهية و الى مفرد لا يتركب منها * قال فى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و النسبة بين هذه الاقسام ان المركب مبين للبسيط الذي هو اعم مطلقا من المفرد اذ ما لا يتركب من اجسام مختلفة الحقائق قد لا يتركب من اجسام اصلا و قد يتركب من اجسام غير مختلفة الحقائق * وبالجملية فالمركب مبين للبسيط و للمفرد ايضا فان مبين الاعم مبين الاخص

ردية تحدث من انتشار المرة السوداء في البدن كله فيفسد مزاج الاعضاء و يتغير هيئاتها و ربما يتفرق في آخرها اتصالها • قال القرشي السوداء اذا انتشرت في البدن كله فان عفنت او جبت حمى الربع وان اندفعت الى الجلد او جبت اليرقان الاسود وان تراكت او جبت الجذام كذا في بحر الجواهر •

الجرم بالكسر وسكون الراء المهملة هو الجسم الا ان اكثر استعماله في الاجسام الفلكية • وقال السيد السند في شرح الملخص الجرم هو الجسم وقد يخص بالفلكيات انتهى والاجرام الجمع •

الاجرام الاثيرية هي الاجسام الفلكية مع ما فيها وتسمى عالما علويا ايضا كذا ذكر الفاضل العلي البرجندي في بعض تصانيفه • و جرم الكوكب يطلق ايضا على نوره في الفلك و يجيء مشروحا في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الوارو يسمى نصف الجرم ايضا فان جرم الشمس مثلا خمسة عشر درجة مما قبلها وكذا مما بعدها ولا شك انه نصف لمجموع مما قبلها ومما بعدها كذا في كفاية التعليم •

الجرسام بالفتح هو البرسام كذا في بحر الجواهر وقد سبق في فصل الميم من باب الباء الموحدة •

الجسم بالكسر وسكون العين المهملة في اللغة تن وهرجيز عظيم خلقت كما في المنتخب • وعند اهل الرمل اسم لعنصر الارض و آن هشت خاك اند چنانكه در لفظ مطلوب در فصل باي موحدة از باب طاي مهملة مذكور خواهد شد پس خاك آنكيس را جسم اول گویند تا خاك عتبة الداخل كه جسم هفتم است •

وعند الحكماء يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين أحدهما ما يسمى جسمها طبيعيا لكونه يبحث عنه في العلم الطبيعي وعرف بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة • و انما اعتبر في هذه الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه بالفعل كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها • واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسمها طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض • ولا يرد الجواهر المجردة لانا لانسلم انه يمكن فرض الابعاد فيها بل الفرض محال كالمفروض على قياس ما قيل في الجزئي و الكلي •

وتصوير فرض الابعاد المتقاطعة ان تفرض في الجسم بعدا ما كيف اتفق وهو الطول ثم بعدا آخر في اي جهة شئت من الجهتين الباقيتين مقاطعا له بقائمة وهو العرض ثم بعدا ثالثا مقاطعا لهما على زوايا قائمة وهو العمق وهذا البعد الثالث لا يوجد في السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعد ان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الا على حادة ومنفرجة • وليس قيد التقاطع على زوايا قوائم لاجراج السطح كما توهمه بعضهم لان السطح عرض فخرج بقيد الجوهر بل لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلاثة خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له • فان قيل كيف يكون

من الحديث فلا يكثر الأخذ عنه فان لم يسم الراوي بان يقول اخبرني فلان او رجل سمي مبهما و ان سمي الراوي و انفرد راو و احد بالرواية عنه فهو مجهول العين و بهذا عرف ابن عبد البر * و قال الخطيب مجهول العين هو كل من لم يعرفه العلماء و لم يعرف حديثه الا من جهة راو و احد * و اعترض عليه بان البخاري و مسلما قد خرّجا عن مرداس و لم يخرج عنه غير قيس بن ابي جازم فدل على خروجه من الجهالة رواية و احد * و اجيب بان مرداس صحابي و الصحابة كلهم عدول فلا يضر الجهل باعيانهم و بان الخطيب يشترط في الجهالة عدم معرفة العلماء و هو مشهور عند اهل العلم * و ان روى عنه اثنان فصاعدا و لم يوثق فهو مجهول الحال لان جهالة العين ارتفعت برواية اثنين الا انه ما لم يوثق به يبقى مجهول الحال و يسمى بالمستور ايضا و هو على قسمين مجهول العدالة ظاهرا و باطنا و مجهول العدالة باطنا فقط و ابن الصلاح و غيره سمي القسم الاخير بالمستور كذا في شرح النخبة و شرحه و يوبده ما في خلاصة الخلاصة المجهول ثلاثة اقسام الاول المجهول ظاهرا و باطنا و الثاني المجهول باطنا هو المستور و الثالث المجهول هو عند المحدثين كمن لم يعرف حديثه الا من راو و احد *

مجهول النسب و هو في الشرع شخص جهل نسبه في البلدة التي هو فيها كما في القنية * و قيل ما جهل نسبه في بلد تولد فيه و ان عرف نسبه فيه فهو معروف النسب كما في عتاق الكفاية كذا في جامع الرموز في كتاب الاقرار *

المجهولية هي فرقة من الخوارج العجاردة مذهبهم كمذهب الخازمية الا انهم قالوا معرفة الله تكفي ببعض اسمائه فمن عرفه كذلك فهو عارف به مومن و فعل العبد مخلوق له *

الجاهلية هو الزمان الذي قبل البعثة * و قيل ما قبل فتح مكة كذا في شرح شرح النخبة في تعريف المخضرمين في بيان الحديث المرفوع و الموقوف و المقطوع *

تجاهل العارف هو عند اهل البديع من المحسنات المعنوية تعريفه كما سماه السكاكي سرق المعلوم مساق غيره لنكتة قال السكاكي لا احب تسميته بالتجاهل لوروده في كلام الله تعالى و النكتة كالتحقير في قوله تعالى حكاية عن الكفار هل ندلكم على رجل ينبئكم اذا مزقتم كل ممزق الآية يعنون محمدا صلى الله عليه و آله و سلم كان لم يكونوا يعرفون منه الا انه رجل ما و هو عندهم اظهر من الشمس و كالتعريض نحو انا اواياكم لعلى هدى او في ضلال مبين و كغير ذلك من الاعتبارات كذا في المطول و مثاله في الكلام الفارسي هذا البيت * بيت * روزگار آشفه تر يا زلف تو يا كار من * ذره كمتريا دهانت يا دل غمخوار من *

المتجاهلية و آن فرقه ايست از متصوفه مبطله كه لباس فاسقانه پوشند و افعال فساق كنند و گویند مراد ما دفع ربا است و اين همه عين ضلالت است كذا في توضيح المذاهب *

فصل الميم * الجذام بالضم و الذال المعجمة المخففة مشتق من الجذم و هو القطع و هي علة

عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا و هو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما فان الضدين معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد و بينهما غاية الخلاف ايضا * وقالت المعتزلة اي كثير منهم هو مماثل للعلم فامتناع الاجتماع بينهما للمماثلة لا للمضادة كذا في شرح المواقف * وفي شرح التجريد في مبحث العلم الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا و هو عدم العلم او الاعتقاد عما من شأنه ان يكون عالما او معتقدا و بهذا المعنى يقابل العلم و الاعتقاد مقابلة العدم و الملكة و ثانيهما يسمى جهلا مركبا و هو اعتقاد الشيء على خلاف ما اعتقد عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد و هو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم *

المجهول و هو ما ليس بمعلوم قال السيد السند في حاشية شرح المطالع الاعدام المضافة انما تتمايز بملكانها و لا تنقسم الا باقسامها فكما ان المعلوم ينقسم الى معلوم تصوري و معلوم تصديقي كذلك ينقسم المجهول الى مجهول تصوري اي مجهول اذا ادرك كان ادراكه تصورا و الى مجهول تصديقي اي مجهول اذا ادرك كان ادراكه تصديقا و المجهول المطلق اي من جميع الوجوه لا يمكن الحكم عليه و تحقيقه يطلب من شرح المطالع و حواشيه * ثم المجهول كما يطلق على ما عرفت كذلك يطلق على معان آخر * منها الفعل الذي ترك فاعله و اقيم مفعوله مقام فاعله و يسمى فعل ما لم يسم فاعله ايضا كضرب و يضرب و يقبله المعلوم و المعروف كضرب و يضرب و هذا مصطلح النحاة و الصرفيين * و منها ما هو مصطلح بلغاء الفرس در جامع الصنائع گوید مجهول حرفیست که در گفتن ساکن بود و در وزن متحرک چون سین اراسته و خواسته و خاء ساخته و پرداخته انتهى * و نیز اهل فرس مجهول را اطلاق میکنند بر واو و یا که ساکن باشند و حرکت ماقبل مجانس ایشان باشد و در خواندن نا تمام باشند چون واو بوسه و یای تیشه و اگر در خواندن نا تمام نباشند معروف نامند چون واو بود و یاء تیر و در جهان گیری این اصطلاح بسیار جا واقع شده * و بعبارت دیگر معروف آنست که ضمه ماقبل واو و کسره ماقبل یارا اشباع کنند و مجهول آنست که اشباع نکنند بجهت آنکه یای مجهول بدان ماند که در اصل الف بوده باشد و بواسطه اماله یا شده باشد و این یارا با کلمات عربی که اماله آن در فارسی مشهور است قافیه کنند چون لفظ حجیب و شکیب بدانکه معروف و مجهول فی الحقیقت صفت حرکت ماقبل واو یا است و واو یا را که مجهول و معروف میگویند باعتبار حرکت ماقبل است کذا فی منتخب تکمیل الصناعة * و منها ما هو مصطلح المحدثین و الاصولیین و هو الراوی الذي لا يعرف هو او لا يعرف فيه تعديل و لا تجريح معین و يقبله المعروف * قالوا سبب جهالة الراوي امران احدهما ان الراوي قد تكثر نعوته من اسم او كنية او لقب او صفة او حرفة او نسب فيشتهر بشي من منها فيذكر بغير ما اشتهر به لغرض ما فيظن انه آخر فيحصل الجهل و ثانيهما ان الراوي قد يكون مقلا

بازاء شئ واحد قال و الصواب ان المجلد اللفظ الذي لا يفهم منه المراد والمحتمل اللفظ الواقع بالوضع الاول على معنيين فصاعدا سواء كان حقيقة في كلها او بعضها قال فالفرق بينهما ان المحتمل يدل على امور معروفة واللفظ المشترك متردد بينهما والمجلد لا يدل على امر معروف مع القطع بان الشارع لم يفوض لاحد بيان المجلد بخلاف المحتمل * فائدة * للاجمال اسباب منها الاشتراك ومنها الحذف نحو و ترغبون ان تنكحوهن يحتمل في وعن ومنها اختلاف المرجع نحو ضرب زيد عمرا فضرته ومنها احتمال العطف والاستيناف كقوله تعالى الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به ومنها غرابة اللفظ ومنها عدم كثرة الاستعمال الآن نحو يلقون السمع اي يسمعون فاصبح يقلب كفيه اي ناد ما ومنها التقديم والتأخير كقوله تعالى يسألونك كانك حفي عنها اي يسألونك عنها كانك حفي ومنها قلب المنقول نحو طور سينين اي سينا ومنها التكرير القاطع لوصل الكلام في الظاهر نحو للذين استضعفوا لمن آمن منهم كذا في الاتقان *

الجمل الكبير عبارتست از اعداد حروف بحساب ابجد يفهم هكذا من بعض رسائل الجفر * و در هفت اقليم احمد رازي آرد و مراد از جمل صغير حساب ابجد است و مراد از جمل كبير آنست كه حروف را ملفوظي اعتبار نمایند زیراكه عبارت است از آنكه حرف اول ساقط گردانیده مابقی را كه بیذات آنست بحساب جمل صغير اعتبار نمایند انتهى كلامه * و في لطائف اللغات حساب جمل بدو طريق است صغير و كبير آنچه متعارف است آنرا صغير گویند و كبير آنست كه با بیذات حساب کنند * و في المنتخب الجمل بضم جیم و تشدید میم مفتوحه حساب ابجد و بتخفيف نیز آمده چنانكه مشهور است *

الجمل بالفتح و سکون الهاء في اللغة نادانستن و ناداني على ما في المنتخب * و عند المتكلمين يطلق بالاشتراك على معنيين الأول الجمل البسيط و هو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما فلا يكون ضدا للعلم بل متقابلا له تقابل العدم و الملكة * و يقرب منه السهو و كانه جهل بسيط سببه عدم استنبات التصور حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه تنبه * و كذا الغفلة و الذهول و الجمل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا قال الامدي ان الذهول و الغفلة و النسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة و كلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال و الجمل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيها فيكون ضدا له و ان لم يكن صفة اثبات * و ليس الجمل البسيط ضدا للجمل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجمع كلا منها لكنه يضاد النوم و الغفلة و الموت لانه عدم عما من شأنه ان يقوم به العلم و ذلك غير متصور في حالة النوم و اخواته * و اما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة و الثاني الجمل المركب و هو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا في الجمل المركب كما هو المشهور في الكتب و انما سمي مركبا لانه يعتقد الشئ على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشئ و يعتقد انه يعتقد على ما هو

على ان الآية تناولت اباحة جميع البيوع الا ما خص منها فبين صلى الله عليه وآله وسلم المخصوص وقال فعلى هذا في العموم قولان احدهما انه عموم اريد به العموم وان دخل التخصيص وثانيهما انه عموم اريد به المخصوص قال والفرق بينهما ان البيان في الثاني متقدم على اللفظ وفي الاول متأخر عنه مقترن به قال وعلى القولين يجوز الاستدلال بالآية في المسائل المختلف فيها ما لم يقم دليل تخصيص والقول الثاني انها مجملة لا يعقل منها صحة بيع من فسادة الاببيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ثم هي مجملة بنفسها ام بعارض مانهي عنه من البيوع وجهان وهل الاجمال في المعنى المراد دون لفظها لان البيع لفظه اسم لغوي معناه معقول لكن لما قام بازائه من السنة ما يعارضه تدافع العمومان ولم يتعين المراد الا ببيان السنة فصار مجملا لذلك دون اللفظ او في اللفظ ايضا لانه لما لم يكن المراد منه ما وقع عليه الاسم وكانت له شرائط غير معقولة في اللغة كان مشكلا ايضا وجهان قال وعلى الوجهين لا يجوز الاستدلال بها على صحة بيع وفساده وان دلت على صحة البيع من اصله قال وهذا هو الفرق بين العموم والمجمل حيث جاز الاستدلال بظاهر العموم ولم يجوز الاستدلال بظاهر المجمل والقول الثالث انها عامة مجملة معا واختلف في وجه ذلك على اوجه احدها ان العموم في اللفظ والاجمال في المعنى الثاني ان العموم في واحل الله البيع والاجمال في وحرم الربوا الثالث انه كان مجملا فلما بينه النبي صلى الله عليه وآله وسلم صار عاما فيكون داخلا في المجمل قبل البيان وفي العموم بعد البيان فعلى هذا يجوز الاستدلال بظاهرها في البيوع المختلف فيها والقول الرابع انها تناولت بيعا معهودا ونزلت بعد ان احل النبي صلى الله عليه وآله وسلم بيوعا وحرم بيوعا فاللام للعهد فعلى هذا لا يجوز الاستدلال بظاهرها انتهى كلام الاتقان * تنبيه * فهم من كلام الحنفية ان المجمل هو اللفظ الموضوع وهو ظاهر وفهم مما وقع في الاتقان ان المجمل يتناول الفعل ايضا ويورده ما في العضدي وحاشيته للسعد التفقازاني ما حاصلهما ان المجمل ما لم يتضح دلالة اي ماله دلالة غير واضحة فخرج المهمل ان ليس له دلالة على المعنى اصلا وهو يتناول القول والفعل والمشارك والمتواطي فان الفعل قد يكون مجملا كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه محتمل للجواز وللسهولة فكان مجملا بينهما * واما من عرفه بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيى فقد عرف المجمل الذي هو من اقسام المتن الذي هو لفظ ولا يرد المهمل ان المتن هو اللفظ الموضوع و اراد بالشىء المعنى اللغوي اي ما يمكن ان يعلم و يخبر به لا الموجود فلا يرد ان المستحيل على هذا ينبغي ان يكون مجملا لان المفهوم منه ليس بشىء مع انه ليس بمجمل لوضوح مفهومه والمراد بتفهم الشىء فهمه على انه مراد لا مجرد الخطر بالبال فلا يرد ان التعريف غير منعكس لجواز ان يفهم من المجمل احد محامله لا بعينه كما في المشترك انتهى * وفي ظاهر هذا الكلام دلالة ايضا على عدم التفرقة بينه وبين الخفي والمشكل والمتشابه * فائدة * قد يسمى المجمل بالمبهم ايضا يدل عليه ما وقع في الاتقان من انه قال ابن الحصار من الناس من جعل المجمل والمحتمل

واشتبه المراد به اشتباها لا يدرك المراد الا ببيان من جهة المجمل فانه اراد بالمعنى مفهوم اللفظ وبازدحامها تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الآخر * وقيل ما ازدحمت فيه المعاني قيد زائد اذ يكفي ان يقول هو ما اشتبه المراد الى آخره و لذا قال شمس الأئمة رح هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار المجمل * وقال القاضي الامام هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان * وقال آخر هو ما لا يمكن العمل الا ببيان يقتصر به هكذا يستفاد من كشف البزدوي والتلويح * وفي بعض كتب الحنفية هو ما لا يوقف على المراد منه الا ببيان غير اجتهداي * فقيد ما لا يوقف كالجنس يتناول المجمل والمتشابه * وبقيد الا ببيان خرج المتشابه فانه لا يرجح بيانه * وبقيد غير اجتهداي خرج المشترك فانه يجوز تاويله بالاجتهاد والنظر في القرائن وماخذ الاشتقاق * وكذا خرج ما اريد مجازة للنظر في الوضع والعلاقة والعلامات وتبين بهذا ان قول بعض اصحابنا الحنفية ان المشترك نوع من المجمل فيه نظر لعدم انطباق حد المجمل عليه ونقيض المجمل المبين انتهى ما حاصله * وقال بعض الشارحين وفي اخراج المشترك مطلقا عن المجمل نظر كما في ادخاله فيه مطلقا نظر لان من افراد المشترك ما لا يمكن الاطلاع عليه بالاجتهاد اصلا فيكون من قبيل المجمل البتة لصدق حده عليه قطعا ومن افراد ما يمكن الاطلاع عليه بالاجتهاد فلا يكون من قبيل المجمل * ومثال المشترك الذي هو من المجمل ما اذا اوصى لهو اليه وله موال اعلى واسفل ومات من غير بيان حيث تبطل الوصية بعدم المرجح انتهى * أعلم ان هذا الذي ذكر انما هو مذهب الحنفية فانهم قالوا المجمل والمشكل والخفي والمتشابه الفاظ متباينة لا يصدق احدها على الآخر منها ولذا وقع في التلويح اذا خفي المراد من اللفظ فخفاة اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد منه بالعقل والا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل والا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابهها فهذه الاقسام متباينة قطعا بخلاف الظاهر والنص والمفسر والمحكم فانها اختلف فيها فقيلا بتباينها وقيل بتغايرها انتهى * واما الشافعي رحمه الله تعالى فلم يفرق بينها بل اطلق على الجميع لفظ المجمل ولا يجوز عنده تفسير المتشابه بالتفسير الذي فسره الحنفية اذ يجوز عنده تاويل المتشابه فلا يجوز عنده تفسيره بتفسيرهم ويدل على ما ذكرنا ما وقع في الاتقان ان المجمل مالم تنضم دلالة وهو واقع في القرآن خلافا لداود الطاهري وفي جواز بقائه مجملا اقوال اصحابنا لا يبقى المكلف بالعمل به بخلاف غيره * ثم قال اختلف في آيات هل هي من قبيل المجمل ام لا منها احل الله البيع وحرم الربوا قيل انها مجملة لان الربوا هو الزيادة وما من بيع الا وفيه زيادة افتقر الى بيان ما يحل وما يحرم وقيل لان البيع منقول شرعا فحمل على عموم ما لم يقدح دليل التخصيص * وقال الماوردي للشافعي في هذه الآية اربعة اقوال القول الاول انها عامة فان لفظها لفظ عموم يتناول كل بيع ويقتضي اباحة كل بيع الا ما خصه الدليل وهذا القول اصحها عند الشافعي واصحابه لانه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيعوع كانوا يعتادونها ولم يبين الجائز فدل

على الخبر الثالث المبدلة كقوله ما يقال لك الا ما قد قيل للرسول من قبلك ان ربك لذو مغفرة وذو عقاب اليم * السابعة التابعة لجملة لها محل ويقع ذلك في باب النسق والبدل خاصة * فالاول نحو زيد قام ابوه وقعد اخوه اذا قدرت العطف على قام ابوه * والثاني شرطه كونه اوفى من الاولى بتأدية المعنى هكذا ذكر صاحب المغني ولعل ترك ذكر التاكيد لشبهة امره ولافى الفوائد الضيائية التاكيد اللفظي يجري في الالفاظ كلها اسماء او افعالا او حروفا او جملا او مركبات تقييدية او غير ذلك * ثم قال صاحب المغني هذا الذي ذكرته من انحصار الجمل التي لها محل في سبع جار على ما قررره * والحق انها تسع والذي اهملوه الجملة المستثناة والجملة المسند اليها * اما الاولى فنحو لست عليهم بمصيطن الا من تولي وكفر فيعذبه الله قال ابن خروف من مبتدأ ويعذبه الله الخبر والجملة في موضع النصب على الاستثناء المنقطع * واما الثانية فنحو تسمع بالمعدي خير من ان تراه اذا لم يقدر ان تسمع بل قدر تسمع قائما مقام السماع * فائدة * يقول المعربون الجمل بعد المعارف احوال و بعد النكرات صفات و شرحه ان الجمل الخبرية التي لم تستلزم لها ما قبلها ان كانت مرتبطة بنكرة محضة فهي صفة لها او بمعرفة فهي حال عنها او بغير المحض منهما فهي محتملة لهما وكل ذلك بشرط وجود المقتضي وانتفاء المانع وان شئت التوضيح الوافي فارجع الى المغني *

المجمل في اللغة المجموع وجملة الشيء مجموعته * ومنه اجمل الحساب اذا جمعه * ومنه المجمل في مقابلة المفصل في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في الخطبة الفرق بين الاجمال والتفصيل ان المجمل كالمعرف بالفتح ملحوظ بملاحظة واحدة والمفصل كالمعرف بالكسر ملحوظ بملاحظات متعددة كالزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر بالنسبة الى الكواكب السيارة * والتحقيق ان التفصيل بالنسبة الى الاجمال مجموع الأجزاء ومتى تحقق احدهما تحقق الآخر في ضمنه فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا وملاحظة انتهى * والمجمل في عرف الاصوليين هو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك بالعقل بل ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه كالهلوع او باعتبار اربهام المتكلم الكلام كانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكاة والربوا فان المجمل انواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم لغة لكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد لغة كالمشترك ففي القسم الاخير خفي المراد باعتبار الوضع وفي الاولين باعتبار غرابة اللفظ واربهام المتكلم * فقولهم ما خفي المراد منه بمنزلة الجنس يشمل المجمل والمشكل والمتشابه والخفي * وقولهم بنفس اللفظ يخرج الخفي فان خفاءه بعارض * والقيد الاخير يخرج المشكل ان يدرك المراد منه بالعقل وكذا المتشابه ان لا طريق الى درك المراد منه ان لا يدرك عقلا ولا نقلا وهذا هو المراد مما ذكره فخر الاسلام من ان المجمل ما ازدحمت فيه المعاني

و محلها بحسب اقتضاء العامل من الرفع و النصب * الثانية الواقعة حالا نحو و لا تمنن تستكثر
الثالثة الواقعة مفعولا و محلها النصب ان لم تنب عن الفاعل وهذه النياية مختصة بباب القول نحو ثم
يقال هذا الذي كنتم به تكذبون لان الجملة التي يراد بها لفظها تنزل منزلة الاسماء المفردة * قيل و تقع
ايضا في الجملة المقرونة بمعلق نحو علم اقام زيد * واجاز هولاء وقوع هذه فاعلا و حملوا عليه قوله تعالى
و تبين لكم كيف فعلنا بهم و الصواب خلاف ذلك و على قول هولاء فتزاد في الجمل التي لها محل
الجملة الواقعة فاعلا * و تقع الجملة مفعولا في ثلاثة ابواب احدها باب ظن و علم و ثانيها باب التعليق و ذلك
غير مختص بباب ظن و علم بل هو جائز في كل فعل قلبي و لهذا انقسمت هذه الجملة الى ثلاثة اقسام
الاول ان تكون في موضع مفعول مقيد بالجار نحو او لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة فلينظر ايها ازكى
طعاما و يسألون ايان يوم الدين لانه يقال فكرت فيه و نظرت فيه و سألت عنه ولكنها علقت ههنا بالاستفهام عن
الوصول في اللفظ الى المفعول وهي من حيث المعنى مطابقة على معنى ذلك الحرف * و زعم ابن
عصفور انه لا يعلق فعل غير علم و ظن حتى يضمن معناه و على هذا فتكون هذه الجملة سادة مسد مفعولين
و الثاني ان تكون في موضع المفعول المصريح نحو عرفت من ابوك لانك تقول عرفت زيدا و الثالث
ان تكون في موضع مفعولين نحو و لتعلمن اينما اشد عذابا و ابقى و الثالث باب الحكاية بالقول
او بمرادفه * فالاول نحو قال اني عبد الله و هل هي مفعول به او مفعول مطلق نوعي فيه مذهبان * و الثاني
نوعان ما معه حرف التفسير نحو كتبت اليه ان افعل و الجملة في هذا النوع ليست مفعولا ان لا محل
لها و ما ليس معه حرف التفسير نحو و وصى بها ابراهيم بنيه و يعقوب يابني ان الله اصطفى لكم الدين
الآية و الجملة في هذا النوع في محل النصب اتفاقا * فقال الكوفيون النصب بالفعل المذكور * و قال
البصريون النصب بقول مقدر هكذا ذكر صاحب المغني و الصواب ترك ذكر ما معه حرف التفسير
لعدم كونه مفعولا و الكلام فيه كذا في التحفة * فائدة * قد يقع بعد القول جملة محكية و لا عمل للقول فيها
نحو اول قولي اني احمد الله بكسر ان اذ الجملة حينئذ خبر * الرابعة المضاف اليها و محلها الجار
و لا يضاف الى الجملة الا ثمانية الاول اسماء الزمان ظروفنا كانت او اسماء * و الثاني حيث و يختص بذلك
عن سائر اسماء المكان و اضافتها الى الجملة لازمة بشرط كونها ظرفا * و الثالث آية بمعنى علامة * و الرابع ذو
في قولهم اذهب بذى تسلم و الباء في ذلك ظرفية و ذي صفة لزمن محذوف ثم قال الاكثرون هي بمعنى
صاحب فالموصوف نكرة اي اذهب في وقت صاحب سلامة * و قيل بمعنى الذي فالموصول معرفة
و الجملة صلة و لا محل لها * الخامس لدن و السادس ريث و السابع قول و الثامن قائل * الخامسة
الواقعة بعد الفاء جوابا لشرط جازم * السادسة التابعة لمفرد و هي ثلاثة انواع الاول المنعوت بها نحو
من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه الثاني المعطوفة بالحرف نحو زيد منطلق و ابوه ذاهب ان قدرت العطف

لحقيقة ماتليه من النحوي فيلزم ان لا يكون لها محل من الاعراب * و ايضا لا يخرج بقيد الفضلة الجملة المفسرة في باب الاشتغال في مثل قولنا قام زيد عمروا يضربه لانها ههنا مفسرة للحال و هي فضلة انتهى فعلى هذا الجملة المفسرة هي الكاشفة لحقيقة ماتليه اعم من ان يكون لها محل اولا و من ان تكون فضلة او غيرها * ثم قال صاحب المغني المفسرة ثلاثة اقسام مجردة من حرف التفسير كقوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثله آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون فخلقه و ما بعده تفسير بمثل آدم لا باعتبار ما يقتضيه ظاهر لفظ الجملة من كونه قدر جسدا من طين ثم كَوْن بل باعتبار المعنى اي ان شان عيسى كشان آدم في الخروج عن مستمر العادة وهو التولد بين ابوين ومقرونة باى كقول الشاعر * مصرع * و ترميني بالطرف اى انت مذنب * ومقرونة بان نحو فارحينا اليه ان اصنع الفلك وقولك كتبت اليه ان افعل ان لم يقدر الباء قبل ان * اعلم انه لا يمتنع كون الجمل الانشائية مفسرة بنفسها و يقع ذلك في موضعين احدهما ان يكون المفسر انشاء ايضا نحو احسن الى زيد اعطه الف دينار و الثاني ان يكون مفردا موديا معنى الجملة نحو بلغني عن زيد كلام والله لا فعلن كذا * الرابعة المجاب بها القسم نحو والقرآن الحكيم انك لمن المرسلين * الخامسة الواقعة جوابا لشرط غير جازم مطلقا اوجازم ولم يقترن بالفاء ولا بان الفجائية فالاول جواب لو ولولا ولما وكيف و الثاني جواب ان وما في معناه نحو ان تقم اقم وان قمت قمت اما الاول فلظهور الجزم في لفظ الفعل واما الثاني فلان المحكوم بموضعه ما يجزم الفعل لا الجملة باسرها كذا ذكر صاحب المغني * وفي التحفة شرحه الحق ان جملة جواب الشرط لا محل لها مطلقا لان كل جملة لا تقع موقع المفرد فلا محل لها و جملة الجواب لا تقع موقع المفرد * السادسة الواقعة صلة لاسم او حرف فالاول نحو جاء الذي ابوه قائم فالذي في موضع رفع والصلة لا محل لها وقيل للموصول وصلته موضع لانهما ككلمة واحدة والحق الاول بدليل ظهور الاعراب في نفس الموصول في نحو قوله تعالى ايهم اشد على الرحمن عتيا برفع اى و الثاني نحو اعجبني ان قمت او ما قمت اذا قلنا بحرفية ما المصدرية و في هذا النوع يقال الموصول وصلته في موضع كذا لان الموصول حرف فلا اعراب له لا لفظا ولا تقديرا * السابعة التابعة لما لا محل له نحو قام زيد ولم يقم عمرو ان قدرت الواو للعطف دون الحال ولم يثبت عند الجمهور وقوع البيان والبدل جملة كذا ذكر في المغني وقال شارحه قد اجازوا في قوله تعالى واتقوا الذي امدكم بما تعلمون امدكم بانعام وبنين و جنات و عيون ان يكون جملة امدكم الثانية بدلا من جملة امدكم الاولى واجازوا في قول الشاعر * ع * اقول له ارحل لا تقيمن عندنا * ان يكون لا تقيمن بدلا من ارحل ولم ار من انتقد ذلك بانه خلاف مذهب الجمهور فينبغي تحرير النقل في ذلك انتهى كلامه * ثم صاحب المغني لم يتعرض للتاكيد والوصف لظهور امرهما فان التاكيد في الجمل لا خفاء في جوازه فحوزيد قائم زيد قائم والوصف لا خفاء في امتناعه يشهد بذلك تعريفه * والجمل التي لها محل من الاعراب ايضا سبع الاولى الواقعة خبرا سواء كان خبرا مبتدأ او خبرا كان و ان و نحو ذلك

لفظ الخبر والانشاء * **التقسيم الثالث** * الجملة اما صغرى او كبرى فالكبرى هي الاسمية التي خبرها جملة نحو زيد قام ابوه وزيد ابوه قائم والصغرى هي المبنيّة على المبتدأ كالجملة المخبر بها في المثالين * وقد تكون الجملة صغرى وكبرى باعتبارين نحو زيد ابوه غلامه منطلق فمجموع هذا الكلام جملة كبرى لاغير وغلامه منطلق صغرى لاغير لانها خبر وابوه غلامه منطلق كبرى باعتبار غلامه منطلق وصغرى باعتبار جملة الكلام وهذا هو مقتضى كلامهم * وقد يقال كما تكون مصدرية بالمبتدأ تكون مصدرية بالفعل نحو ظننت زيدا يقوم ابوه * وانما قلنا صغرى وكبرى موافقة لهم وانما الوجه استعمال فعلى افعال باللام او بالاضافة لكن ربما استعمل افعال التفضيل الذي لم يرد به المفاضلة مطابقا مع كونه مجردا فعلى ذلك يخرج قول النحويين * وكذلك قول العروضيين فاصلة كبرى وفاصلة صغرى * وقد يحتمل الكلام الكبرى وغيرها كما في نحو زيد في الدار ان يحتمل تقديره استقر ومستقر * **التقسيم الرابع** * الجملة اما ان يكون لها محل من الاعراب اولا والجملة التي ليس لها محل من الاعراب سبع * الاولى الابتدائية وتسمى المستأنفة ايضا وهو اوضح لان الابتدائية تطلق ايضا على الجملة المصدرية بالمبتدأ ولو كان لها محل * ثم الجملة المستأنفة نوعان احدهما الجمل المفتتح بها النطق كقولك ابتداء زيد قائم ومنها الجمل المفتتح بها السور وثانيهما المنقطعة مما قبلها اى التي قطع تعلقها بما قبلها لفظا او معنى * فالاول نحو مات فلان رحمه الله فان الجملة الدعائية متعلقة بالاولى من جهة المعنى لا من جهة اللفظ اذ لا رابط لفظيا يربطها * والثاني نحو اولم يروا كيف يبدأ الله الخلق ثم يعيده فالرابط المعنوي مفقود لان اعادة الخلق لم تقع بعد فيقررروا برويتها مع ان الرابط اللفظي موجود وهو حرف العطف * ومن الاستيناف جملة العامل الملغى لتاخره نحو زيد قائم اظن فاما العامل لتوسطه نحو زيد اظن قائم فمن باب الاعتراض ويخص اهل البيان الاستيناف بما كان جوابا لسؤال مقدر * الثانية المعارضة ويجيء في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة * الثالثة التفسيرية وتسمى بالجملة المفسرة ايضا وهي الفضلة الكاشفة لحقيقة ماتليه * فبقيد الفضلة خرجت الجملة المفسرة لضمير الشأن فانها كاشفة لحقيقة المعنى المراد به ولها محل بالاجماع لانها خبر في الحال او في الاصل وكذا خرجت الجملة المفسرة في باب الاشتغال * فقد قيل انها تكون ذات محل وهذا القيد اهلوه ولا بد منه * وقال الشلوين ان الجملة المفسرة فهي بحسب ما تفسره فهي في نحو زيدا ضربته لا محل لها وفي نحو انا كل شئى خلقناه بقدر ونحو زيد الخبز ياكله بنصب الخبز في محل رفع ولهذا يظهر الرفع اذا قلت آكله * وقد بينا ان جملة الاشتغال ليست من الجمل التي تسمى في الاصطلاح جملة مفسرة وان حصل فيها تفسير هكذا ذكر صاحب المغني * وقال في التحفة شرح المغني وفيما ذكره نظر ان التعريف المذكور غير مانع لصدقه على الجملة الحالية في قولك مررت الى زيد النحوي وماجزاء الاحسان الا الاحسان ان هي فضلة كاشفة

تكرماني اكرمك او من شرطيتين معنى نحو ان كان متى كان زيد يكتب فهو يحرك يده فمتى لم يحرك يده لم يكتب * وقولنا معنى اشارة الى ان الشرط لا يجوز ان يكون جملة شرطية لفظا لانهم لا يوالون بين حرفي الشرط فان ارادوا ذلك ادخلوا كان واسندوه الى ضمير الشأن وجعلوا الشرطية خبره فيكون الجملة فعلية لفظا وشرطية معنى * ثم المراد بصدر الجملة المسند والمسند اليه ايها كان صدرا في الاصل فلا عبدة بما تقدم عليها من الحروف كهمزة الاستفهام والحروف المشبهة بالفعل ونحو ذلك فنحو اقام زيد فعلية وان زيدا قائم اسمية * وكذا نحو كيف جاء زيد و فريقا كذبتم وان احد من المشركين استجارك فعلية فان هذه الاسماء متاخرة في النية هكذا يستفاد من المغني والعباب الا ان صاحب المغني لم يعد الشرطية قسما على حدة و قال الصواب انها من قبيل الفعلية * ومنهم من عد نحو اقام الزيد ان و هيهات العتيق من الفعلية لا من الاسمية * وقال في الضوء شرح المصباح والجمال اربع لان المسند والمسند اليه اما ان لم يعرض لهما ما يسلب عنهما صلاحية السكوت عليهما ويخرجهما الى جملة اخرى او قد عرض لهما ذلك والثاني هو الجملة الشرطية والاول اما ان لا يكون المسند موخرا عن المسند اليه لا لفظا ولا تقديرا او يكون موخرا عنه اما لفظا او تقديرا والثاني هو الجملة الاسمية نحو زيد قائم او قائم زيد والاول اما ان يسد مسد المسند ظرف او ماجرى مجراه اولا والثاني هو الجملة الفعلية فنحو ضرب زيد واقام الزيد ان و هيهات الامر وغير ذلك والاول هو الجملة الظرفية انتهى * وقال الزمخشري الاصل ان يكون الجمل على ضربين اسمية وفعلية واليه ذهب ابن الحاجب وصاحب اللب وابن مالك واليه ذهب صاحب الوافي حيث قال و تنقسم الجملة الى فعلية ولو ظرفية او شرطية والى اسمية انتهى * وتحقيق ذلك ما وقع في العباب من ان هذا التقسيم اقناعي لتفهيم المخاطب والا فهي على الحقيقة على ضربين فعلية واسمية الا ان الشرط لما خالف الظاهر من حيث جري الجملة فيه مجرى المفرد في امتناعها من ان تستقل بنفسها عدت مفردا * والظرف لما كان فيه اضمار الفعل ملتزما وناب هو عن الفعل في احتمال ضميره وقيامه مقامه صار في حكم ما ليس من الفعل في شبيه انتهى * فائدة * قد تكون الجملة محتملة للاسمية والفعلية والظرفية ومن امثلته ما رايت مذ يومان فان تفسيره عند الاخفش والزجاج بيني وبين لقائه يومان وعند ابني بكر و ابي علي امد انتفاء الرورية يومان و عليهما فالجملة اسمية لا محل لها من الاعراب و مذ خبر على الاول ومبتدأ على الثاني * وقال الكسائي و جماعة المعنى مذ كان يومان فمذ ظرف لما قبلها وما بعدها جملة فعلية حذف فعلها وهي في محل خفض * وقال آخرون المعنى من الزمن الذي هو يومان و مذ مركبة من حرف الابتداء وذو الطائفة واقعة على الزمن وما بعدها جملة اسمية وحذف مبتدأها ولا محل لها لانها صلة التقسيم الثاني الجملة اما خبرية او انشائية لانه ان كان لها خارج تطابقه اولا تطابقه فخبرية و الانا نشائية ويجيء في

ظهر في مجال الهيئة سميت تلك المجالي بالخلق وهذه التسمية لها من جملة الحسن الالهي والقبيل من العالم كالمليح منه باعتبار كونه مجلى الجمال الالهي باعتبار تنوع الجمال فان من الحسن ايضا ابراز جنس القبيل على قبيلته لحفظ مرتبته من الوجود كما ان من الحسن الالهي هو ابراز جنس الحسن على وجه حسنه لحفظ مرتبته من الوجود * واعلم ايضا ان القبيل في الاشياء انما هو باعتبار الانفس ذلك الشيء فلا يوجد في العالم قبيل الا باعتبار فارتفع حكم القبيل المطلق من الوجود فلم يبق الا الحسن المطلق ان قبيل المعاصي انما ظهر باعتبار النهي وقبح الرائحة المنتنة انما هو باعتبار من لا يلائمها طبعه واما هي فعند الجعل ومن يلائم طبعه لها من المحاسن * والاحراق بالذار انما قبيل باعتبار من يهلك فيها واما عند السمنديل وهو طير لا يكون حيوته الا في الذار فمن غاية المحاسن فكل ما خلق ليس قبيل بل مليح بالاصالة لانه صورة حسنه وجماله الا ترى ان الكلمة الحسنه في بعض الاحوال تكون قبيل ببعض الاعتبارات وهي في نفسها حسنة فعلم ان الوجود بكماله صورة حسنه ومظهر جماله * وقلنا ان الوجود بكماله يدخل فيه المحسوس والمعقول والموهوم والخيالي والاول والآخر والظاهر والباطن والقول والفعل والصورة والمعنى * اعلم ان الجمال المعنوي الذي هو عبارة عن اسمائه وصفاته انما يختص الحق بشهود كمالها على ما هي عليه * واما مطلق الشهود لها فغير مختص بالحق لانه لا بد لكل من اهل المعتقدات في ربه اعتقاد انه على ما استحقه من اسمائه وصفاته او غير ذلك ولا بد لكل من شهود صورة معتقدة وتلك الصورة ايضا صورة جمال الله فصار ظهور الجمال فيها ظهورا سوريا للمعنوي فاستحال شهود الجمال المعنوي بكماله لغيره تعالى *

الجملة بالضم لغة المجموع * وعند بعض النحاة هي الكلام والمشهور انها اعم منه فان الكلام ما تضمن الاسناد الاصلي المقصود لذاته والجملة ما تضمن الاسناد الاصلي سواء كان مقصودا لذاته او لا ويجيء في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكاف * وشبه الجملة عندهم هو اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والمصدر فان هذه الاشياء مع فاعلها ليست بجملة بل مشابهة لها لتضمنها النسبة وكذا كل ما فيه معنى الفعل نحو حسبك في قولنا حسبك زيد ونحو يالزيد في قولك يالزيد فارسا هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية وحواشيها غاية التحقيق والعباب في بحث التمييز ولا يبعد ان يجعل المنسوب ايضا من شبه الجملة لان حكمه حكم الصفة المشبهة على ما صرح به في العباب * وللجملة تقسيمات * **التقسيم الاول *** الجملة اما فعلية وهي ما كان صدرها فعلا كقام زيد و كان زيد قائما و اما اسمية وهي ما كان صدرها اسما كزيد قائم وهيئات العتيق واقائم الزيدان و اما ظرفية وهي ما كان صدرها ظرفا او الجار والمجرور فانه ايضا ظرف املاحا نحو اعندك زيد وافي الدار زيد و اما شرطية وهي ما تشتمل اداة الشرط سواء كانت مركبة من فعليتين نحو ان

الجلال عبارة عن ذاته تعالى بظهوره في اسمائه وصفاته كما هي عليه هذا على الاجمال * واما على التفصيل فان الجلال عبارة عن صفة العظمة والكبرياء والمجد والسناء وكل جمال له فان شدة ظهوره يسمى جلالة كما ان كل جلال له فهو في مبادي ظهوره على الخلق يسمى جمالا * ومن ههنا قيل ان لكل جمال جلال ولكل جلال جمال وان بايدي الخلق لا يظهر لهم من جمال الله الا جمال الجلال او جلال الجمال * واما الجمال المطلق والجلال المطلق فانه لا يكون شهوده الا لله وحده فانا قد عبرنا عن الجلال بانه ذاته باعتبار ظهوره في اسمائه وصفاته كما هي عليه له في حقه ويستحيل هذا الشهود الا له وعبرنا عن الجمال بانه اوصافه العلى واسمائه الحسنى واستيفاء اوصافه واسمائه للخلق محال * وفي حواشي شرح العقائد النسفية في الخطبة الجلال صفة القهر و يطلق الجلال ايضا على الصفات السلبية مثل ان لا يكون الله تعالى جسما ولا جسمانيا ولا جوهر ولا عرضا ونحو ذلك من السوالب * ودر كشف اللغات ميگويد ونيز صفات باطن حق تعالى را جلال گویند و صفات ظاهر را جمال * و در اصطلاح متصوفه جلال احتجاب حق است از بصائر و ابصار چه هیچ احدی از ما سوى الله ذات مطلق او را نه بیند و مما یناسب هذا یجیی فی لفظ المحبة فی فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهمة •

الجمال بالفتح وتخفيف الميم في اللغة بمعنى خوب شدن و خوبی صورت و سیرت كما في المنتخب * وفي بحر الجواهر الجمال يطلق على معنيين احدهما الجمال الذي يعرفه كل الجمهور مثل صفاء اللون ولين الملمس وغير ذلك مما يمكن ان يكتسب وهو على قسمين ذاتي وممكن الاكتساب وثانيهما الجمال الحقيقي وهو ان يكون كل عضو من الاعضاء على الفصل ما ينبغي ان يكون عليه من الهيئات والمزاج انتهى * و جمال در اصطلاح صوفیه عبارتست از الهام غیبی که بر دل سالک وارد شود و نیز بمعنی اظهار کمال معشوق از عشق و طلب عاشق آید کذا فی بعض الرسائل * وفي شرح القصيدة الفارسية الجمال الحقيقي صفة ازلیة لله تعالى شاهده فی ذاته اولاً مشاهدة علمية فاراد ان یراه فی صنعہ مشاهدة عينية فخلق العالم کمرأة شاهد فيه عين جماله عيانا و یجیی فی لفظ المحبة فی فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهمة * وفي الانسان الكامل جمال الله تعالى عبارة عن اوصافه العلى واسمائه الحسنی هذا على العموم * واما على الخصوص فصفة الرحمة وصفة العلم وصفة اللطف والنعم وصفة الجود والرزاقية والخلاقية وصفة النفع وامثال ذلك فكلها صفات جمال * ثم صفات مشتركة لهاوجه الى الجمال ووجه الى الجلال كاسم الرب فانه باعتبار التربية والانشاء اسم جمال وباعتبار الربوبية والقدرة اسم جلال ومثله اسم الله واسم الرحمن بخلاف اسمه الرحيم فانه اسم جمال اعلم ان جمال الحق وان كان متنوعا فهو نوعان النوع الاول معنوي وهو معاني الاسماء والصفات وهذا النوع مختص بشهود الحق اياه والنوع الثاني صوري وهو هذا العالم المطلق المعبر عنه بالمخلوقات على تفاريعه وانواعه فهو حسن مطلق الهي

الجزالة بالفتح نزد بلغاء كلاميست كه بالفاظ فصيح و تركيب عالي و معاني بديع آورده شود و كلمه بعد كلمه چنان موافق و محكم نشيند كه اگر خواهد كلمه ديگر بجاي او بيارد لطافت تركيب زائل گردد كذا في جامع الصنائع و مخفي نيست كه كلام قرآن همه جزيل و بليغ است *

الجعل بالفتح و سكون العين المهملة في اللغة بمعني كردن على ما في الصراح و هو عند الحكماء على قسمين جعل بسيط و هو جعل الشيء و اثره نفس ذلك الشيء فلا يستدعي الا امرا واحدا ولا يكون بحسبه الا مجعولا فقط و حاصله اخراج شيء من العدم الى الوجود و قد اشير اليه في القرآن و جعل الظلمات و النور و جعل مركب و هو جعل الشيء شيئا و اثره مفاد الهيئة التركيبية الحماية اعني اتصاف الماهية بالوجود من حيث انه غير مستقل بالمفهومية و مرآة لملاحظة الطرفين و هو يتوسط بين الشئيين فيستدعي مجعولا و مجعولا اليه * فالاشراقيون ذهبوا الى الاول فقالوا الفاعل يجعل نفس الماهية * والمشائيون الى الثاني اي الجعل المؤلف و قالوا الفاعل يجعل الماهية موجودة كذا ذكر ميرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في الامور العامة في مقصد الماهية مجعولة ام لا و استدل على حقية الجعل البسيط بوجوه منها انه يجب الانتهاء الى جعل بسيط متعلق بالوجود او الاتصاف به اذ كل ما يفرض انه مجعول فهو ايضا في نفسه ماهية فيحتاج الى الجعل و هلم جرا و منها ان الوجود امر اعتباري و كذا وجود الاتصاف و اثر الجعل كما هو الظاهر امر عيني و منها ان مصداق حمل الوجود في الواجب تعالى الحقيقة من حيث هي و في الممكن الماهية من حيث اسنادها الى الجاعل فاذا فرض استغناءها في نفسها عنه يصدق حمل الوجود عليها في مرتبة ذاتها فلا يكون الممكن ممكنا و استدل على حقية الجعل المؤلف بوجهين * الاول ان توسط الجعل بين الماهية و نفسها غير معقول ولا يخفى انه مبني على عدم تصوير الجعل البسيط فان الجعل المتوسط المتخلل بين الشيء و نفسه هو الجعل المؤلف لا الجعل البسيط و الثاني ان علة الاحتياج في الممكن هي الامكان و هو كيفية نسبة الوجود الى الماهية فيكون المجعول الماهية باعتبار الوجود لا الماهية من حيث هي * ولا يخفى ان الامكان علة لاحتياج الماهية باعتبار الوجود لا احتياجها مطلقا فلا يلزم رفع احتياجها من حيث هي كيف و لها في كل مرتبة احتياج مع ان ما هو علة الاحتياج هو الامكان بمعنى مصداق الجعل و هو نفس الممكن هكذا في حواشي السلم و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى حواشي الزاهدية على شرح المواقف *

الجلال بالفتح و تخفيف اللام في اللغة بزرگي كما في المنتخب و ايضا جلال احتجاب ذات است بتعينات اكوان و هر جمالي جلالها دارد كذا في كشف اللغات * و در اصطلاح صوفيه بمعني اظهار استغناي معشوقست از عشق عاشق و آن دليل بفناء وجود و غرور عاشق بود و اظهار بيچارگي او و بقاي ظهور معشوق است چنانكه عاشق را يقين شود كه اوست كذا في بعض الرسائل * و في الانسان الكامل

كما في المنتخب * وعند المنطقيين هو القياس المؤلف من مقدمات مشهورة او مسلمة وصاحب هذا القياس يسمى جدليا ومجادلا اعنى الجدل قياس مفيد لتصديق لايعتبر فيه الحقية وعدمها بل عموم الاعتراف او التسليم مركب من مقدمات مشهورة لايعتبر فيها اليقين وان كانت يقينية بل تطابق جميع الآراء كحسن الاحسان الى الآباء او اكثرها كوحدة الاله او بعضها المعين كاستحالة التسلسل من حيث هي كذلك فان المشهورات يجوز ان تكون يقينية بل اولية لكن بجهتين مختلفتين او مركب من مقدمات مسلمة اما وحدها او مع المشهورات وهي اي المسلمات قضايا توجد من الخصم مسلمة او تكون مسلمة فيما بين الخصوم فيبني عليها كل واحد منهما الكلام في دفع الآخر حقة كانت او باطلة مشهورة كانت او غير مشهورة * ثم اخذ القياس في التعريف يشعر بان الجدل لاينعقد على هيئة الاستقراء والتمثيل وليس كذلك اللهم الا ان يراد بالقياس مطلق الدليل هذا حاصل ما ذكره الصادق الحلواني في حاشية القطبي * ويمكن ان يقال ان هذا التعريف ليس لمطلق الجدل بل للجدل الذي هو من الصناعات الخمس التي هي من اقسام القياس * وما ذكره من ان المشهورات يجوز ان تكون يقينية بل اولية باعتبار نظريتي في لفظ المشهورات في فصل الرأى المهمة من باب الشين المعجمة * ثم قال والغرض من الجدل ان كان الجدلي سائلا معترضا الزام الخصم واسكاته وان كان مجيبا حافظا للرأي ان لايصير ملزما من الخصم * والمفهوم من كلامهم ان السائل المعترض يؤلفه مما سام من المجيب مشهورا كان او غير مشهور والمجيب الحافظ يؤلفه من المشهورات المطلقة او المحدودة حقة كانت او غير حقة * وفي ارشاد القاصد الجدل علم يتعرف به كيفية تقرير الحجج الشرعية من الجدل الذي هو واحد اجزاء المنطق لكنه خصص بالمباحث الدينية وللناس فيه طرق اشبهها طريقة العميدي ومن الكتب المختصرة فيه المغني للبهري والفصول للنسفي والخلاصة للمراغي ومن المتوسطة النفائس للعهدي والوسائل للارموي ومن المبسطة تهذيب الكتب للبهري *

المجادلة هي عند اهل المناظرة المناظرة لاظهار الصواب بل لالزام الخصم فان كان المجادل مجيبا كان سعيه ان لا يلزم وسلم عن الزام الغير اياه وان كان سائلا فسعيه ان يلزم الغير * وقد يكون السائل والمجيب كلاهما مجادلين كذا في الرشيدية قال السيد السند في شرح المواقف في المقصد السادس من مرصد النظر هذه المجادلة حرام اما المجادلة لاظهار الحق وابطال الباطل فما موربه قال الله تعالى فجادلهم بالتي هي احسن انتهى * ولا يخفى ان ما ذكره بناء على اخذه المجادلة بالمعنى اللغوي وهو المنازعة والخاصمة *

المجادل هو صاحب الجدل او صاحب المجادلة كما عرفت *

الجزل بالفتح و سكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو الخزل بالخاء المعجمة ويجيء في

فصل اللام من باب الخاء المعجمة *

و اذا تأخر عنه الطعام غشي عليه وسقطت قوته • والجوع البقري هو جوع الاعضاء مع شبع المعدة • والفرق بينه وبين الجوع الكلبى ان في جوع الكلب تكون الاعضاء شبعاً مع جوع المعدة وفى البقري عكسه كذا في بحر الجواهر •

فصل الفاء • الجزاف بالحركات الثلاث والضم افصح معرب كذا ف على ما فى المنتخب ومعناه الاخذ بكثرة من غير تقدير • وقد يطلق بحسب اصطلاح الحكماء على فعل يكون مبدوءاً شوقاً تخيلياً من غير ان يقتضيه فاكراً كالرضاخة او طبيعة كالنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب بالحية مثلاً وهو باعتبار من الفاعل كالعبث باعتبار من الغاية • وقد يراد به الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص كذا في شرح الاشارات في آخر النمط الخامس •

الجفاف بالفتح وتخفيف الفاء هو مقابل البلة وقد سبق في فصل اللام من باب الباء الموحدة • **المجفف** هو اسم فاعل من التجفيف وهو عند الاطباء دواء يفنى الرطوبة بتلطيفه وتحليله كذا في بحر الجواهر •

الجوف بالفتح وسكون الواو لغة التقيير • ويطلق فى الطب على شيئين أحدهما يسمى الجوف الاعلى وهو الحاروي لآلات التنفس وهو الصدر والثاني يسمى الجوف الاسفل وهو الحاروي لآلات الغذاء • وقد فصل بينهما بالحجاب المورّب ميانة لاعضاء التنفس خصوصاً القلب عن مضارّات^ن الابخرة والادخنة التي لا يخلو عنها طبخ الغذاء كذا في بحر الجواهر •

الاجوف هو عند الصرفيين لفظ عينه حرف علة ويسمى معتل العين وذا الثلاثة ايضاً كقول وبيع وقال وباع فان كان حرف العلة واوا يسمى الاجوف الواوي وان كان حرف العلة ياء يسمى الاجوف اليائي • وعند الاطباء اسم عرق نبت من محدب الكبد لجذب الغذاء منه الى الاعضاء واما سمي به لان تجويفه اعظم من باقى العروق وهما اجوفان الاجوف الصاعد والاجوف النازل وكل منهما منشعب بشعب مختلفة • والاجوفان ايضاً البطن والفرج والعصبان المجوفان الكائنان فى العينين وليس فى البدن غيرهما عصب مجوف نابت من الدماغ كذا في بحر الجواهر • وقد يطلق الاجوف على معاء مخصوص ايضاً كما تقرر في علم التشريح •

التجويف عند الاطباء هو الفضاء الحامل في باطن العضو الحاروي بشيئ ساكن • وقولهم باطن العضو احتراز عن التعرفانه في ظاهر العضو كباطن الراحة • وقولهم بشيئ ساكن احتراز عن الحاروي المتحرك فانه يسمى مجرى هكذا فى الاقسرائي و امراض التجاويف المسماة بامراض الاعوية ايضاً يجيى في لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم •

فصل اللام • الجدل بفتح الجيم والبدال المهملة فى اللغة خصومت كردن وربودن بر خصومت

فقط و الآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما وعلى ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين و الآخر بالعدم في الصورتين و عدم القائل بالفصل هذه الصورة الاخيرة و ان شئت زيادة التحقيق فارجع الى التوضيح و التلويح . وقال الجليلي في حاشية التلويح وقيل الاجماع المركب الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في العلة و عدم القول بالفصل هو الاجماع المركب الذي يكون القول الثالث فيه موافقا لكل من القولين من وجه كما في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فكانهم عنوا بالفصل التفصيل انتهى . و في معدن الغرائب الاجماع على قسمين مركب و غير مركب فالمركب اجماع اجتمع عليه الآراء على حكم حادثة مع وجود الاختلاف في العلة و غير المركب هو ما اجتمع عليه الآراء من غير اختلاف في العلة مثال الاول اي المركب من علتين الاجماع على وجود الانتقاض عند القبيح و مس المرأة اما عندنا معاشر الحنفية فبناء على ان العلة هي القبيح و اما عند الشافعي فبناء على انها المس . ثم هذا النوع من الاجماع لا يبقى حجة بعد ظهور الفساد في احد المأخذين اي علتين حتى لو ثبت ان القبيح غير ناقض فابو حنيفة رح لا يقول بالانتقاض و لو ثبت ان المس غير ناقض فالشافعي رح لا يقول بالانتقاض لفساد العلة المبني عليها الحكم . ثم الفساد متوهم في الطرفين لجواز ان يكون ابو حنيفة رح مصيبا في مسألة المس مخطئا في مسألة القبيح و الشافعي رح مصيبا في مسألة القبيح مخطئا في مسألة المس فلا يؤدي هذا الاجماع الى وجود الاجماع على الباطل و بالجملة فارتفع هذا الاجماع جائز بخلاف الاجماع الغير المركب . ثم قال و من الاجماع قسم آخر يسمى عدم القائل بالفصل و هو ان تكون المسئلتان مختلفا فيهما فاذا ثبت احدهما على الخصم ثبت الآخر لان المسئلتين اما ثابتتان معا او منفيتان معا و هو نوع من الاجماع المركب . و له نوعان احدهما ما اذا كان منشأ الخلاف في المسئلتين واحدا كما اذا خرج العلماء من اصل واحد مسائل مختلفة ونظيرة اذا اثبتنا ان النهي عن التصرفات الشرعية كالصلوة و البيع يوجب تقريرها قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر و البيع الفاسد يفيد الملك عند القبض بعدم القائل بالفصل لان من قال بصحة النذر قال بانفاة الملك كما قال اصحابنا فاذا اثبتنا الاول ثبت الآخر اذ لم يقل احد بصحة النذر و عدم افادة الملك و منشأ الخلاف واحد و هو ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها و الثاني ما اذا كان منشأ الخلاف مختلفا و هو ليس بحجة كما اذا قلنا القبيح ناقض فيكون البيع الفاسد مفيدا للملك بعدم القائل بالفصل و منشأ الخلاف مختلف فان حكم القبيح ثابت بالاصل المختلف فيه و هو ان غير الخارج من السبيلين ينقض الوضوء عندنا بالحدث و حكم البيع الفاسد متفرع على ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها .

الجوع كرسنكي و كرسنه شدن قال الاطباء سببه احساس فم المعدة بالخلو و لذع السوداء المنصبة اليه من الطحال و قد يراد به الحاجة الى الغذاء . و الجوع المغشي هو ان لا يملك صاحبه بطنه اذا جاع

على ما استقر فيه الخلاف * وقيل يجوز والقائلون بالجواز اختلفوا فقال بعضهم يجوز وينعقد وقال بعضهم يجوز ولا ينعقد اي لا يكون اجماعا هو حجة شرعية قطعية فمن قال لا يجوز او يجوز وينعقد فلا يحتاج الى اخراجه اما على القول الاول فلعدم دخوله في الجنس واما على الثاني فلكونه من افراد المحدود واما من يقول يجوز ولا ينعقد فلا بد عنده من قيد يخرج به بان يزيد في الحدد لم يسبقه خلاف مستقر من مجتهد * ثم اعلم ان هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر في الاجماع موافقة العوام ومخالفتهم كما عرفت * فاما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراي وشرط فيه اجتماع الكل فالحد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق في عصر على امر من الامور من جميع من هو اهله من هذه الامة * فقوله من هو اهله يشتمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الراي دون غيرهم ويشتمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الراي فيصير جامعا مانعا * وقال الغزالي الاجماع هو اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على امر ديني قيل وليس بسديد فان اهل العصر ليسوا كل الامة وليس فيه ذكر اهل الحل والعقد اي المجتهدين ولخروج القضية العقلية والعرفية المتفق عليهما * واجيب عن الكل بالعناية فالمراد بالامة الموجودون في عصر فانه المتبادر والاتفاق قرينة عليه فانه لا يمكن الا بين الموجودين وايضا المراد المجتهدون لانهم الاصول والعوام اتباعهم فلا راي للعوام * ثم الامر الديني يتناول الامر العقلي والعرفي لان المعتبر منهما ليس بخارج عن البين فان تعلق به عمل او اعتقاد فهو امر ديني والا فلا يتصور حجته فيه ان المراد بالاجماع المحدود الاجماع الشرعي دون العقلي والعرفي بقرينة ان الاجماع حجة شرعية فمادل عليه فهو شرعي هذا كله خلاصة ما في العضدي وحاشيته للمحقق التفتازاني والتلويح اعلم انه ان اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى * وقال بعض المتأخرين اي الآمدي المختار هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يستلزم ابطال ما اجمعوا عليه فهو ممتنع والا فلا ان ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه فمثال الاول انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل مجمع عليه فالقول بالاكتفاء بالاشهر قبل الوضع قول ثالث لم يقل به احد لان الواجب اما ابعد الاجلين او وضع الحمل ومثل هذا يسمى اجماعا مركبا * ومثال الثاني انهم اختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة فعند البعض لا فسخ في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في الكل فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل و اجماع المركب ايضا * وبالجمله فالاجماع المركب اعم مطلقا من عدم القائل بالفصل لانه يشتمل على ما اذا كان احدهما اي احد القائلين قائلا بالثبوت في احدي الصورتين

او حقيقة عرفية وهي سنة مؤكدة كذا في جامع الرموز وعند اهل الرمل هي اسم شكل صورته هكذا ≡
الاجتماع عند اهل الرمل اسم شكل صورته هكذا ≡: وعند المنجمين واهل الهيئة هو جمع النيرين
اي الشمس و القمر في جزء من فلك البروج وذلك الجزء الذي اجتمع النيران فيه يسمى جزء
الاجتماع و يجيى في لفظ النظر في فصل الرأ من باب النون * وعند بعض الحكماء يطلق على الارادة كما
وقع في شرح الاشارات وهكذا ذكر في شرح حكمة العين وحاشيته للسيد السند في آخر الكتاب * وعند
المتكلمين قسم من الكون ويسمى تاليفا و مجاورة و مماسة ايضا كما يجيى في فصل النون من باب الكاف *
اجتماع الساكنين على حدة وهو جائز وهو ما كان الاول حرف مد والثاني مدغما فيه كدابة
وخويصة في تصغير خاصة و اجتماع الساكنين على غير حدة وهو غير جائز وهو ما كان
على خلاف الساكنين على حدة وهو اما ان لا يكون الاول حرف مدا ولا يكون الثاني مدغما فيه كذا في
السيد الجرجاني *

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي
اتفقوا * وفي اصطلاح الاصوليين هو اتفاق خاص وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم
في عصر على حكم شرعي * والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او الاقوال او الافعال او السكوت والتقرير *
ويدخل فيه ما اذا اطبق البعض على الاعتقاد والبعض على غيره مما ذكر بحيث يدل على ذلك الاعتقاد *
واحترز بلفظ المجتهدين بلام الاستغراق عن اتفاق بعضهم وعن اتفاق غيرهم من العوام والمقلدين فان
موافقتهم ومخالفتهم لا يعبأ بها * وقيد من امة محمد للاحتراز عن اتفاق مجتهدى الشرائع السالفة ومعنى قولهم
في عصر في زمان ما قل او كثر وفائدته الإشارة الى عدم اشتراط انقراض عصر المجمعين * ومنهم من
قال يشترط في الاجماع وانقاده حجة انقراض عصر المجمعين فلا يكفي عنده الاتفاق في عصر بل يجب
استمراره ما بقي من المجمعين احد فلا بد عنده من زيادة قيد في الحد وهو الى انقراض العصر ليخرج
اتفاقهم اذا رجع بعضهم والإشارة الى دفع توهم اشتراط اجتماع كلهم في جميع الاعصار الى يوم القيمة * وقيد
شرعي للاحتراز عن غير شرعي ان لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية هكذا ذكر
صدر الشريعة * وفيه نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير
من الاعتقادات * وايضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح المخبر الصادق به بل استنبطه المجتهدون
من نصوصه فيفيد الاجماع قطعية * واطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الامر الشرعي وغيره حتى
يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في امر الحروب وغيرها * ويرد عليه ان تارك اتباع ان اثم فهو امر
شرعي والا فلا معنى للوجوب * أعلم انهم اختلفوا في انه هل يجوز حصول الاجماع بعد خلاف مستقر
من حي او ميت ام لا * فقل لا يجوز بل يمتنع مثل هذا الاجماع فان العادة تقتضي بامتناع الاتفاق

وان اردت القصر فالجامع اما التقارن في الخزانة مطلقا فهو الخيالي والملحق به اولا و هو ما ان يكون بسبب امريناسب الجمع و يقتضيه بحسب نفس الامر فهو العقلي والا فهو الوهمي هذا كله خلاصة ما في الاطول في بحث الوصل والفصل •

جامع الحروف نزد بلغاء كلاميست مركب از جميع حروف تهجي بي تکرار در یک لفظ و اگر در دو لفظ بود جائز است چنانچه درین بیت • بیت • اثر وصف غم عشق خطت • ندهد حظ کسی جز بضلال • چرا که در لفظ ندهد و ضلال دال و لام مکرر است کذا في مجمع الصنائع •

جامع الکلام نزد شعراء عبارتست از آنکه شاعر در ابیات خویش از موعظت و حکمت و شکایت روزگار درج کند کذا في مجمع الصنائع و نیز بمعنی کلام موجز آید که الفاظ او قلیل باشند و معانی کثیر کما وقع في فتح المبين شرح الأربعين فی الخطبة قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم او تيت جوامع الکلم اي او تيت الکلم الجوامع لقلة الفاظها وكثرة معانيها ومنه حديث انما الاعمال بالنيات فان تحته كنوزا من العلم ومنه البيضة على المدعي واليمين على من انكر ومنه الاخراج بالضمان ومنه الغرم بالغنم •
المجموع عند النحاة هو الجمع وعند المحاسبين هو الحاصل من عمل الجمع وقد سبق والعلماء قد يستعملونه في معان أخر منها الاجزاء من غير ان يعتبر معها الهيئة الوجدانية اي الكثير المحض ومنها الاجزاء مع الهيئة الوجدانية ومنها الاجزاء من حيث انها معروضة لها والمعنى الاول نفس الاجزاء والمعنى الثاني اجزائه لا تنحصر في هذه الاجزاء بل يعتبر معها امر آخر هو الهيئة الوجدانية والمعنى الثالث الهيئة الوجدانية خارجة عنها کذا في مرزا زاهد حاشية شرح المواقف آخر المقصد الاول من مرمد الوجود •

مجمع البحرين قد سبق في لفظ البحر في فصل الراء من باب الباء الموحدة •
مجمع البطنيين نزد اطباء عبارتست از موضوعي که جمع شده دروي بطن اوسط دماغ به بطن مقدم کذا في بحر الجواهر •

مجمع النور هو ملتقى عصبتي مجوفتين اودع فيه القوة الباصرة وقد سبق في لفظ البصر في فصل الراء من باب الباء الموحدة •

مجمع الاهواء هو حضرة الجمال المطلق فانه لا يتعلق هوئى الا برشحة من الجمال و لذلك قيل • شعر • نقل فؤادک حيث شئت من الهوى • ما الحب الا للحبيب الاول • وقال الشيباني رحمة الله عليه • شعر • کل الجمال غدا لوجهک مجلا • لكنه في العالمين مفصل • کذا في الامطلاحات الصوفية لکنال الدين ابی الغنائم •

الجماعة لغة فرقة يجتمعون والفقهاء يريدون بها صلوة الامام مع غيره ولو صبيا يعقل فهي مجاز

الجامع يطلق على معان * منها مامر وهو العلة والتعريف المنعكس * ومنها ما هو مصطلح المحدثين وهو كتاب جمع فيه الاحاديث على ترتيب الابواب الفقهية او غيرها كالحروف فيجعل حديث انما الاعمال بالنيات في باب الهمة على هذا القياس * والاولى ان تقتصر على صحيح او حسن فان جمع الجميع فليبين علة الضعيف و جمع الجامع الجوامع هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه * ومنها نوع من الحسن لغيره وهو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه ويجيء في فصل النون من باب الحاء المهملة * ومنها ما هو مصطلح اهل البيان فان الجامع عندهم يطلق على معان أحدها ما قصد اشتراك طرفي الاستعارة فيه اي المشبه والمشبه به وهو الذي يسمى في التشبيه وجها على ما في المطول في تقسيم الاستعارة وتانيها نوع من اليجاز كما يجيء في فصل الزاء المعجمة من باب الواو و ثالثها ما يجمع بين شيئين سواء كانا جملتين اولا عند القوة المفكرة جمعا من جهة العقل او الوهم او الخيال وبهذا المعنى يستعمل في باب الوصل والفصل * فالجامع بهذا المعنى ثلاثة انواع العقلي والوهمي والخيالي * وتوضيحه ان العقل قوة للنفس الناطقة بها تدرك الكليات والخيال قوة لها خزانة تصور المحسوسات والوهم قوة بها تدرك المعاني الجزئية المنتزعة عن المحسوسات * وللنفس قوة اخرى تسمى مفكرة ومتخيلة كما ستعرف في مواضعها * فالمراد بالجامع العقلي اجتماع ما هو سبب لاقتضاء العقل اجتماع الجملتين عند المفكرة كان يكون بينهما تماثل اي الاتحاد في النوع او تضايف كما بين العلة والمعلول والاقول والاكثر بالجامع الوهمي ما لا يكون سببا لا باحتيال الوهم و ابرازه له في نظر العقل في صورة ما هو سبب لاقتضاء العقل وذلك بان يكون بينهما شبه تماثل كلوني بياض وصفرة فان الوهم يبرزهما في معرض المثلين او تضاد كالسواد والبياض والايمان والكفر او شبه تضاد كالسماء والارض فان الوهم ينزلها منزلة التضايف ولذلك تجد الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد والجامع الخيالي ما يكون سببا بسبب تقارن امور في الخيال حتى لوخلي العقل ونفسه غافلا عن هذا التقارن لم يستحسن جمع الجملتين واسباب التقارن مختلفة متكررة جدا ولذلك اختلف الثابتة ترتبا ووضوحا فكم من صور لا انفكك بينهما اصلا في خيال وفي خيال مما لا يجتمع اصلا وكم من صور لا تغيب عن خيال وهي في خيال آخر مما لا تقع قط هذا * لكن بقي ههنا الجمع بين امرين سببه التقارن في الحافظة التي هي خزانة الوهم والتقارن في خزانة العقل وهي المبدأ الفياض على مازعم الحكماء فان الالف والعادة كما يكون سببا للجمع في الخيالات يكون سببا للجمع بين الصور العقلية والوهمية فاحتال السيد السند بحمل الخيال على مطلق الخزانة وقال لما كان الخيال اصلا في الاجتماع ان يجتمع فيه الصور التي منها تنزع المعاني الجزئية والكليات اطلق الخيال على الخزانة مطلقا * والاقترب ان يجعل التقارن في غير الخيال ملحقا بالخيال متروكا بالمقايسة ان جُلَّ ما يستعمله البلغاء مبني على التقارن هو الخيالي فاقتصروا على بيانه

جمع الجمع * جمع الموتى والمختلف * (٢٣٥) الجمع مع التفريق * الجمع مع التقسيم
الجمع مع التفريق والتقسيم * جمع المسائل في مسألة

قالت المتصوفة الجمع بالتفرقة زندقة والتفرقة بلا جمع تعطيل والجمع مع التفرقة توحيد ولصاحب الجمع ان يضيف الى نفسه كل اثر يظهر في الوجود وكل فعل وصفة واثر لانحصار الكل عنده في ذات واحدة فتارة يحكي عن حال هذا وتارة عن حال ذلك ولا نعني بقولنا قال فلان بلسان الجمع الا هذا والجمع واد ينصب الى بحر التوحيد كذا في شرح القصيدة الفارضية * ودر كشف اللغات ميگوید جمعيت در اصطلاح سالكان اشارت ازان است كه از همه بمشاهده واحد پردازي * وتفرقه عبارتست از انكه دل را بواسطه تعلق بامور متعددة پراكنده سازي * وقيل جمعيت آنكه سالك بمرتبه محو رسد و اورا شعور از خلق و خود نماند * ونيز ميگویند كه جمع شهود حق است بي خلق و جمع الجمع شهود خلق است قائم بحق *

جمع الجمع قد عرفت معناه عند النحاة و الصوفية قبيل هذا *

جمع الموتى والمختلف عند اهل البديع هو ان تريد التسوية بين الشيئين فتاتي بمعان متالفة في مدحهما و تروم بعد ذلك ترجيح احدهما على الآخر بزيادة فضل لا ينقص الآخر فتاتي لاجل ذلك بمعان تخالف بمعنى التسوية كقوله تعالى و داود و سليمان اذ يحكمان في الحرت الآية سوي في الحكم و العلم و زاد فضل سليمان بالفهم كذا في الاتقان *

الجمع مع التفريق هكذا في المطول و في الاتقان الجمع و التفريق و المال واحد و هو عند اهل البديع ان تدخل شيئين في معنى و تفرق بين جهتي الادخال كقوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الآية قال الطيبي جمع الله سبحانه النفسين في حكم التوفي ثم فرق بين جهتي التوفي بالحكم بالامساك و الارسال اي الله يتوفى الانفس التي تقبض و التي لم تقبض فيمسك الاولى و يرسل الاخرى *
الجمع مع التقسيم هكذا في السطول و في الاتقان الجمع و التقسيم و هو عند اهل البديع جمع متعدد في حكم تحت حكم ثم تقسيمه او العكس اي تقسيم متعدد ثم جمعه تحت حكم و الاول كقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخيرات والثاني كقول الشاعر * شعر * اذا حاربوا ضرروا عدوهم * اوحاولوا النفع في اشياهم نفعوا * سجية تلك منهم غير محدثة * ان الخلاق فاعلم شرها البدع * قسم في البيت صفة الممدوحين الى ضر الاعداء و نفع الاشياح اي الانصار ثم جمعها في الوصف الثاني اي في كونها سجية حيث قال سجية تلك منهم *

الجمع مع التفريق والتقسيم تفسيره يعلم مما سبق و مثاله قوله تعالى يوم ياتي لا تكلم نفس الا باذنه الآيات فالجمع في قوله لا تكلم نفس الا باذنه لانها متعددة معنى اذ الذكرة في سياق النفي تعم و التفريق في قوله فمنهم شقي و سعيد و التقسيم في قوله فاما الذين شقوا و اما الذين سعدوا وهذه البدائع كلها من المحسنات المعنوية هكذا يستفاد من الاتقان و المطول *

جمع المسائل في مسألة يجيء في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة *

كقوله تعالى ثلثة قروء مع وجود اقراء * وقد يجمع الجمع ويسمى جمع الجمع يعني يقدر الجمع مفردا فيجمع على ما يقتضيه الاصول * اما في اوزان القلة ليحصل التكثير ولذلك قل جمع السلامة فيها * وفي جموع الكثرة الغرض من جمعها معاملتها معاملة المفرد ولذلك كثر فيه السلامة رعاية لسلامة الآحاد فمثال جمع التكسير اكلب جمع اكلب وانايم جمع انعام جمع نعم * ومثال جمع السلامة جمالات جمع جمال جمع جمل و كلابات جمع كلاب جمع كلب و بيوتات جمع بيوت جمع بيت * ثم اعلم ان جمع الجمع لا يطلق على اقل من تسعة كما ان جمع المفرد لا يطلق على اقل من ثلثة الا مجازا هكذا يستفاد من شروح الكافية كالفوائد الضيائية وغاية التحقيق والحاشية الهندية وشروح الشافية كالجاربردي * وعند الصوفية هو ازالة الشعث والتفرقة بين القدم والحدث لانه لما انجذب بصيرة الروح الى مشاهدة جمال الذات استتر نور العقل الفارق بين الاشياء في غلبة نور الذات القديمة وارتفع التمييز بين القدم والحدث لزهوق الباطل عند مجي الحق وتسمى هذه الحالة جمعا * ثم اذا اسبل حجاب العزة على وجه الذات وعاد الروح الى عالم الخلق وظهر نور العقل لبعث الروح عن الذات وعاد التمييز بين الحدث والقدم تسمى هذه الحالة تفرقة * ولعدم استقرار حال الجمع في البداية يتناوب في العبد الجمع والتفرقة فلا يزال يلوح له لائح الجمع ويغيب الى ان يستقر فيه بحيث لا يفارقه ابدا فلو نظر بعين التفرقة لا يزول عنه نظر الجمع ولو نظر بعين الجمع لا يفقد نظر التفرقة بل يجتمع له عيذان ينظر باليمنى الى الحق نظر الجمع وباليسرى الى الخلق نظر التفرقة وتسمى هذه الحالة الصحو الثاني والفرق الثاني وصحو الجمع وجمع الجمع وهي اعلى رتبة من الجمع الصرف لاجتماع الضدين فيها والان صاحب الجمع الصرف غير متخلص عن شرك الشرك والتفرقة بالكلية الا ترى ان جمعه في مقابلة التفرقة متميز عنها وهو نوع من التفرقة وهذه مشتملة على الجمع والتفرقة فلا تقابل تفرقة ولهذا سميت جمع الجمع * وصاحب هذه الحالة يستوي عنده الخلطة والوحدة ولا يقدر المخالطة مع الخلق في حالة بخلاف صاحب الجمع الصرف فان حاله ترتفع بالمخالطة والنظر الى صور اجزاء الكون * وصاحب جمع الجمع لو نظر الى عالم التفرقة لم ير صور الاكوان الا آلات يستعملها فاعل واحد بل لا يراها في البين فيجمع كل الافعال في افعاله وكل الصفات في صفاته وكل الذات في ذاته حتى لو احس بشيء يراه المحس ونفسه المحس والمحس صفة المحس فتارة يكون هو صفة المحبوب و آلة علمه وتارة يكون المحبوب صفة و آلة علمه وتصرفه كقوله سبحانه كنت له سمعا وبصرا ويدا ومويدا وكما لا يتطرق السكر الى الصحو الثاني فكذا لا تصيب التفرقة هذا الجمع لان مطلع افق الذات المجردة وهو الافق الاعلى ومطلع الجمع الصرف افق اسم الجامع وهو الافق الادنى * والجمع الصرف يورث الزندقة والالحاد ويحكم برفع الاحكام الظاهرية كما ان التفرقة المحضة تقتضي تعطيل الفاعل المطلق * والجمع مع التفرقة يفيد حقيقة التوحيد والتمييز بين احكام الربوبية والعبودية ولهذا

اسم جنس و الغنم اسم جمع * ثم الفرق بينهما ان اسم الجنس يطلق على القليل والكثير اي يقع على الواحد والاثنين فصاعدا وضا بخلاف اسم الجمع * فان قيل الكلم لا يقع على الكلمة والكلمتين وهو جنس * قيل ذلك بحسب الاستعمال لا بالوضع على انه لا يغير في التزام كون الكلم اسم جمع ويجيء ايضا في لفظ اسم الجنس * ثم اضافة حروف الى مفردة للجنس اي بجميع حروف مفردة كرجال او بعضها كسفارج في سفرجل وفرزد في فرزدق * وقولنا بتغير ما اي اعم من ان يكون التغير بزيادة كرجال جمع رجل وكما في الجمع السالم او نقصان ككتب جمع كتاب او اختلاف في الحركات والسكنات كأسد جمع اسد ومن ان يكون حقيقة كعامة المجموع او حكما كما في فلک و هيجان حيث يتحد فيهما الواحد والجمع حرفا وهيئة لكنه اعتبر الضمة في فلک والكسر في هيجان في حال الجمع عارضيتين وفي حال الافراد اصليتين فحصل التغير بهذا الاعتبار * التقسيم * الجمع نوعان صحيح ويسمى سالما وجمع السلامة ايضا ومكسر ويسمى جمع التكسير * فجمع التكسير ما تغير بناء واحدة اي من حيث نفسه واموره الداخلة فيه كما هو المتبادر بخلاف جمع السلامة فان تغير بناء واحدة بلحوق الحروف الخارجة فتغير نحو افراس باعتبار الامور الداخلة حيث عرض للقاء السكون وميرورته حرفا ثانيا بعد ان كان اولا والفصل بين الراء والسين بعد ان كانا متصلين و ليس كذلك تغير نحو مسلمون لبقاء بناء مفردة وهو مسلم في التلفظ * فالفرق بين التكسير والتصحيح انما هو باختصاص التكسير بالتغير بالامور الداخلة هكذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية وفيه اشارة الى جواز اطلاق جمع التصحيح على الجمع السالم * ثم قال والوجه ان يقال المراد التغير بغير الحاق الواو والياء والنون والالف والتاء بل لا حاجة الى مثل هذه التكلفات اصلا اذ في الجمع السالم لم يتغير بناء المفرد اصلا فان البناء وهو الصيغة لا يتغير بتغير الآخر فان رجلا ورجل ورجل بناء واحد وقد سبق ذلك في بيان تعريف علم الصرف في المقدمة * ثم المتبادر من التغير تغير يكون بحصول الجمعية فلا ينتقض بمثل مصطفى فان تغير الواحد فيه يلزم بعد حصول الجمعية * ثم لما عرفت في تعريف الجمع ان التغير اعم من الحقيقي والاعتباري لم يخرج من تعريف جمع التكسير نحو فلک و هيجان * والجمع الصحيح بخلافه اي بخلاف جمع التكسير وهو تارة يكون للمذكر وتارة للمؤنث فالجمع الصحيح المذكور ما لحق آخر مفردة و او مضموم ما قبلها او ياء مكسور ما قبلها و نون مفتوحة نحو مسلمون و مسلمين جمع مسلم والجمع الصحيح المؤنث ما لحق آخر مفردة الف و تاء نحو مسلمات جمع مسلمة و حذف التاء من مسلمة لئلا يجتمع علامتا التانيث * وايضا الجمع اما جمع قلة وهو ما يطلق على عشرة فما دونها الى الثلاثة بطريق الحقيقة و اما جمع كثرة وهو ما يطلق على ما فوق العشرة الى ما لانهاية له وقيل على ثلاثة فما فوقها * ثم الجمع الصحيح كله و نحو افلس و افراس و ارغفة و غلثة جمع قلة وما عدا ذلك جمع كثرة واذا لم يجيء للفظ الا جمع القلة كارجل او جمع كثرة كرجال فهو مشترك بينهما * وقد يستعار احدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر

لعلة مشتركة بينهما ليصح القياس و يقابله الفرق و هو ان يفرق بينهما بابداء ما يختص باحدهما لئلا يصح القياس كذا في شرح المواقف في المقصد السادس من مرصد النظر وتلك العلة المشتركة تسمى جامعا كما يجيء في لفظ التمثيل في فصل اللام من باب الميم * و عند المنطقيين هو كون المعروف اي بالكسر بحيث يصدق على جميع افراد المعروف اي بالفتح و يسمى بالعكس و الانعكاس ايضا كما يجيء وذلك المعروف اي بالكسر يسمى جامعا و منعكسا و بهذا المعنى يستعمله الاصوليون و المتكلمون و غيرهم في بيان التعريف * و يطلق على معنى آخر ايضا يجيء ذكره في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة * و عند النحاة و الصرفيين هو اسم دل على جملة آحاد مقصودة بحروف مفردة بتغير ما و يسمى مجموعا ايضا * فالآحاد اعم من ان تكون جملة او متفرقة فيشتمل اسماء العدد و رجل و رجلان و اسماء الاجناس كتمر و نخل فانها و ان لم تدل عليها وضعا فقد تدل عليها استعمالا و اسماء الجموع كرهط و نفر * و باضافة الجملة اليها خرجت الواحد و الاثنان و رجل و رجلان و بقيت البواقي * و قولنا مقصودة اي يتعلق بها القصد في ضمن ذلك الاسم * و قولنا بحروف مفردة اي بحروف هي مادة لمفردة اي لواحدة كما هي مادة له ايضا فالقصد و الدلالة بحروف المفرد بمعنى المدخلية لحروف المفرد فيه لا الاستقلال ان الهيئة لها ايضا مدخل في الدلالة * و المراد بحروف مفردة اعم من حروف مفردة المحقق كما في رجال و من حروف مفردة المقدر كما في نسوة فانه يقدر له مفرد لم يوجد في الاستعمال و هو نساء على وزن غلام فان فعلة من الازان المشهورة للجمع لمفرد على فعال بضم الفاء * فبقولنا مقصودة خرجت اسماء الاجناس اذا قصد بها نفس الجنس لا افراده * و اذا قصد بها الافراد استعمالا فخرجت بقولنا بحروف مفردة * و خرج بقولنا بحروف مفردة اسماء الجموع و اسماء العدد ايضا * فان قيل لم يقدر المفرد في نحو ابل و غنم و قوم و رهط لتدخل في الجمع كما قدر في نسوة * قيل لعدم جريان احكام الجمع فيها بل المانع متحقق و هو جريان احكام المفرد فيها بخلاف نحو نسوة * و بالجملة فنحو نسوة و رجال لما كان على اوزان الجموع و استعمالها في التانيث و الرد في التصغير الى الاصل و امتناع النسبة و منع الصرف عند تحقق منتهى الجموع اعتبر له واحد محقق او مقدر * و اما نحو ابل و غنم و خيل و نحوها من اسماء الجموع فلما لم يكن له احكام الجمع بل احكام المفرد لم يعتبر له واحد لا محقق ولا مقدر فان نحو ركب مثلا و ان وافق الراكب في الحروف لكن الراكب ليس بمفرد له بل كلاهما مفردان بدليل جريان احكام المفرد فيهما من التصغير و كون الركب على غير صيغ القلة و عود ضمير الواحد اليه و نحو ذلك * وهكذا الحال في نحو تمر مما الفارق بينه و بين واحدة التاء فانه اسم جنس لا جمع و اليه ذهب سيدييه * و قال الا خفش اسماء الجموع التي لها آحاد من تراكيبها جمع فالركب جمع راكب * و قال الفراء و كذا اسماء الاجناس كتمر فانه جمع تمر * و اما اسم جمع او جنس لا واحد له من لفظه نحو ابل و غنم فليس بجمع على الاتفاق بل الابل

طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما هو مذهب الطبيعيين من الفلاسفة ويمتنع انعدام الجواهر انما يتبدل الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهولوى والذات تجذب الى نفسها اهلها لا ان الله يدخلهم فيها والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة كذا في شرح المواقف *

فصل العين المهملة * الجذع بالفتح وسكون الدال المهملة نزل عروضيان انداختن هردو سبب و ساكن کردن تا از مفعولات فاع ماند بجاي او فعل نهند چراكه فاع بي معني است و مستعمل نيست و آن ركن كه درو جذع واقع شده باشد آنرا مجدوع گویند كذا في عروض سيفي *

الجذع بفتح الجيم والذال المعجمة در لغت آنچه بسال سوم در آمده از گاو واسپ و بسال پنجم در آمده باشد از شتر و بسال دوم در آمده باشد از گوسپند * وباصطلاح فقهاء بره كه بيشتر سال برو گذشته باشد كذا في المنتخب و كنز اللغات * وفي الصراح جذع بفتح تين آنچه بسال دوم در آمده باشد از گوسپند و بسال سيوم از گاو و بسال پنجم از شتر * و در بعضي كتب لغت ميگويد الجذع دو ساله شدن گوسپند و گاو و آهو واسپ و پنجساله شدن اشتر * وفي جامع الرموز في كتاب الزكوة الجذع من الابل لغة ما اتى عليه خمس سنين و شريعة اربع كما في شرح الطحاوي لكن في عامة كتب الفقه واللغة اربع الى تمام خمس لانه شاب و اصل الجذع الشاب والجذعة مونث الجذع انتهى * وفيه في كتاب الاضحية الجذع بفتح تين في اللغة من جنس الضأن ما تم له سنة و من المعز ما دخل في السنة الثانية والبقرة في الثالثة والابل في الخامسة * وقيل غير ذلك كما قال ابن الاثير و في الشريعة هو من الضأن ما اتى عليه اكثر الحول عند اكثر كما في الكافي و فسر اكثر في المحيط بما دخل في الشهر الثامن * و في الخزانة هو ما اتى عليه ستة اشهر و شيء * و في الزاهدي هو عند الفقهاء ما تم له ستة اشهر * و ذكر الزعفراني انه ما يكون ابن ستة اشهر او ثمانية او تسعة و ما دونه حمل انتهى *

الجرعة بالضم وسكون راء مهملة يك آشام از آب و شراب و مانند آن كما في الصراح و در اصطلاح صوفيه عبارتست از اسرار مقامات كه در سلوك از سالك پوشيده مانده بود كذا في بعض الرسائل *

الجمع بالفتح وسكون الميم في اللغة بمعنى همه و گروه مردم و گرد آوردن و اسم و احد را جمع کردن و نخل بسيار بار كما في المنتخب * و عند المحاسبين هو زيادة عدد على عدد آخر و ما حصل من تلك الزيادة يسمى مجموعا و حاصل الجمع * وفي تقييد العدد بالآخر اشارة الى انه لابد من التغير بين العددين حقيقة كان يكون احدهما خمسة و الآخر ستة لا ان يكون كل منهما خمسة مثلا اذ حينئذ لا يسمى جمعا بل تضعيفا هكذا يفهم من شرح خلاصة الحساب * و عند اهل البديع هو من المحسنات المعنوية و هو ان يجمع بين شيئين او اشياء في حكم كقوله تعالى المال و البنون زينة الحياة الدنيا جمع المال و البنون في الزينة كذا في الاتقان و المطول * و عند الاصوليين و الفقهاء هو ان يجمع بين الاصل و الفرع

شعر • هر بار اگر بارنه گوهر بار است • از دست نه بل ز چشم دانش اغیار است • نوع ششم مستحیل
یعنی جنسیتش بحیله شناخته گردد و آن بر سه گونه است مضارع یعنی در همه حروف متجانس باشد مگر
در حرف آخر چون آزار و آزاد و تبدیل یعنی در همه حروف مجانست باشد جز حرف اول چون اشارت
و بشارت و مطرب یعنی در همه تجانس باشد جز در حرف میانه چون قادری و قاهری نوع هفتم
تجنیس لفظ یعنی در تلفظ متشابه و متجانس نمایند و در کتابت متباین چو سفر و صفر نوع هشتم تجنیس
خط یعنی در خط متجانس نمایند و در تلفظ متباین انتہی • و در مجمع الصنائع گوید لاحق است
بتجنیس خط کلامیکه که الفاظ او دامن دار برابر یکدیگر واقع شوند مثاله • شعر • چو آن جان جهان دامن
کشان شد از چمن بیرون • روان شد جان مرغان چمن گفتی ز تن بیرون • و اگر در اثنای این قسم لفظ
دامن مذکور باشد پسندیده آید • و آنچه در آن جنس لفظ نگاهدارند آنرا متجانس گویند •

التجنيس عند بلغاء العرب والفرس قد عرفت قبيل هذا • وعند المحاسبين هو جعل الكسور من
جنس كسر معين ويسمى بالبسط ايضا والعدد الحاصل من التجنيس يسمى مجنسا بالفتح و مبسوطا
مثلا اردنا تجنيس اثنين و ثلثين فبعد العمل حصل ثمانية اثلاث فالثمانية هي المجنس و المبسوط
و طريقه معروف في كتب الحساب •

التجانس وكذا المجانسة بحسب الاصطلاح الكلامي الاتحاد في الجنس كالانسان و الفرس
وهما من اقسام الوحدة كذا في شرح المواقف و الاطول وهكذا عند الحكماء على ما يفهم من استعما لاتهم •
فصل الشين المعجمة • الجوارش بضم الجيم و كسر الراء المهملة معرب كوارش و الجوارن
بالنون تصحيف معناه الهاضم للطعام • والفرق بينه وبين المعجون ان المعجون يكون مرة وحلوة وطيبة ومنتنة
والجوارش لا يكون الا عذبة طيبة الرائحة كذا في بحر الجواهر •

الجاورشية هي بثور صغار متفرجة حمر الاصول و ربما كان معها لدغ شديد ووزم و سيلان شديد و هو
من اصناف النملة كذا في بحر الجواهر •

الجاورشة • الجاورشية

الجيش بالفتح و سکون المثناة التحتانية في اللغة لشكر • و سریه پاره از لشکر کما فی الصراح و قد
فرق بينهما ابو حنيفة رحمه الله بان اقل الجيش اربع مائة و اقل السرية مائة • و قال الحسن بن زياد اقل
السرية اربع مائة و اقل الجيش اربعة آلاف كذا في قاضيخان و هكذا في جامع الرموز و البر جندی
في كتاب الجهاد • و فی الدرر السرية من اربعة الى اربع مائة من المقاتلة •

فصل الظاء المعجمة • الجاحظية بالحاء المهملة هي فرقة من المعتزلة اصحاب عمرو بن
بحر الجاحظ قالوا المعارف كلها ضرورية و لا ارادة في الشاهد اي في الواحد من انما هي ارادته لفعله
عدم السهو اي كونه عالما به غير ساه عنه و ارادته لفعول الغير هي ميل النفس اليه و قالوا ان الاجسام ذوات

اذعون بعلا و تذرون احسن الخالقين لم يقل و تدعون احسن الخالقين مع ان فيه رعاية الجنس لان تدع
 اخص من تذر لانه بمعنى ترك الشيء مع الاعتناء به بشهادة الاشتقاق نحو الايداع فانه ترك الوديعة مع
 الاعتناء بحالها و لذا يختار لها من هو مؤتمن عليها و من ذلك الدعة بمعنى الراحة * و اما يذر فمعناه
 الترك مطلقا او الترك مع الاعراض و الرفض الكلي * قال الراغب يقال فلان يذر الشيء اي يقذفه لقلة
 الاعتداد به * و منه الودر قطعة من اللحم لقلة الاعتداد به ولا شك ان السياق انما يناسب هذا لا الاول فاريد
 ههنا تشنيع حالهم في الاعراض عن ربهم و انهم بلغوا الغاية في الاعراض كذا ذكر الخولي * و قال الزمكاني
 ان التجنيس تحسين انما يستعمل في مقام الوعد و الاحسان لا في مقام التهويل هذا كله خلاصة ما في
 المطول و الاتقان * و اما التجنيس عند اهل الفرس فقال في جامع الصنائع ما اين صنعت را بطور پارسيان
 بيان كنيم پس گويم تجنيس نزد پارسيان آنست كه لفظي مقابل لفظي چنان آرد كه در صورت موافق
 و بمعني مخالف بود و اين متنوعست نوع اول بسيط و آن آوردن دو لفظ متجانس است و اين بر دو طريق
 است يكي بسيط متفق و آن چنانست كه هر دو لفظ در عدد حروف و كتابت و تلفظ متفق باشند چون
 لفظ خطا كه دو معني دارد و ديگري بسيط مختلف و آنچنانست كه در ارکان متفق باشند جز در تركيب
 چون لفظ تارها درين مصراع * ع * تارها كودي از ان زلفين مشكين تارها نوع دوم مركب تام و آن آنست كه مقابل
 لفظي كه در حروف بسيار باشد دو يا سه لفظ اندك حروف آرند تا بدان برابر شود و اين نيز بر دو طريق
 است مركب تام متفق كه در همه ارکان متفق باشند مثاله * شعر * همچون لب او چو ديده ام مرجانرا * خواهم
 كه فدائي او كنم مرجانرا * لفظ مرجان در مصراع دوم مركب شده از لفظ مروجان و در مصراع اول مفرد
 است و مركب تام مختلف و اين بر دو گونه است يكي آنكه همه ارکان متفق باشند جز در حركت
 مثاله * شعر * از فراق رخ چو كلزارت * عاشق خسته زير گل زارت * گلزار بلفظ زار مركب شده و ديگري آنكه
 در حركت و كتابت مختلف باشند و در ارکان متفق مثاله * شعر * رخ تو آفتاب ديدن آن * آفت آب اندرون
 چشم است * مراد آفت كه باب مركب شده نوع سيوم تجنيس مزدوج و آن چنان است كه جنس
 لفظي آورده شود متصل يا منفصل بچند حرفي كم از حروف اول مثال متصل لفظ آباد و باد
 و مثال منفصل چون لفظ كلزار و زار نوع چهارم محرف يعني لفظي جنس لفظي آورده شود
 كه بجزئي در آخر بيش يا كم باشد اكر اجزاء بيش باشد زائد خوانند و اكر كم باشد ناقص چون لفظ
 چشم ناقص و چشمه زائد نوع پنجم مركب يعني يك لفظ بسيط را بكنيم لفظ مركب گردد و آن بر دو نمط
 يكي خطي و لفظي دوم خطي مجرد و هريك از اين دو بر دو طريق است متصل و منفصل مثال لفظي
 و خطي متصل * شعر * تاجان دهمت بكوي اي مرجانرا * يك بوسه بده بهاش بشمر جانرا * مثال
 خطي و لفظي منفصل * شعر * هر بار نديده ام كسي كه بار * الا تو بتكرار سوال سائل * مثال خطي مجرد متصل

حرکت

اما في الاول كهمزة ولمزة او في الوسط نحو تفرحون وتمرحون او في الآخر كالامرو والامن وفي الاتقان
الحرفان المختلفان نوعا ان كان بينهما مناسبة لفظية كالضاد والطاء يسمى تجنيسا لفظيا كقوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة و ان اختلفا في ترتيبها فقط يسمى تجنيس القلب وهو ضربان لانه ان وقع
الحرف من الكلمة الاولى اولا من الثانية والذي قبله ثانيا وهكذا على الترتيب سمي قلب الكل نحو
فتح حتف والا يسمى قلب البعض نحو فرقت بين بني اسرائيل * واذا وقع احد المتجانسين في اول
البيت والآخر في آخره يسمى تجنيس القلب حينئذ مقلوبا صحيحا لان اللفظين كانهما جناحان للبيت كقول
الشاعر * مصراع * لاح انوار الهدى من كفه في كل حال * واذا واي احد المتجانسين الآخر سواء كان جناس
القلب او غيره يسمى مزدوجا ومكررا ومرددا كقولهم من طلب وجد ومن قرع ولج ولج وقولهم النبيذ بغير
الزعم غم وبغير الدسم سم * تذييه * اذا اختلف لفظا المتجانسين في اثنين او اكثر مثلا او اختلفا في انواع
واعدادها او فيهما مع ثالث كالهئية والترتيب لا يعد ذلك من باب التجنيس لبعد المشابهة * قال
الخطيب في التلخيص ويلحق بالجناس شيان احدهما ان يجتمع اللفظين الاشتقاق نحو فاقم وجهك للدين
القيم وسماء صاحب الاتقان بتجنيس الاشتقاق والمقتضب ثم قال والثاني ان يجتمعا اي اللفظين
المشابهة نحو قال اني لعلمكم من القاين وسماء صاحب الاتقان بجنس الاطلاق * وقال المحقق التفتازاني
في شرحه المطول ليس المراد بما يشبه الاشتقاق الاشتقاق الكبير لانه هو الاتفاق في حروف الاصول من غير
رعاية الترتيب مثل القمر والرقم ولا شك ان قال في المثال الذكور من القول والقاين من القلى
بل المراد به ما يشبه الاشتقاق وليس باشتقاق وذلك بان يوجد في كل من اللفظين ما يوجد في الآخر
من الحروف او اكثر لكن لا يرجعان الى اصل واحد في الاشتقاق * قال المحقق التفتازاني في المطول
وقد يقال التجنيس على توافق اللفظين في الكتابة ويسمى تجنيسا خطيا كقوله عليه السلام عليكم بالابكار فانهم
اشد حبا و اقل خبا * وقد يعد في هذا النوع ما لم ينظر فيه الى اتصال الحروف وانفصالها كقولهم في مسعود
متى يعود وفي المستنصر به جنة المسبي يضربه حية انتهى * ففهم من كلام التلخيص والمطول ان اطلاق
التجنيس على تجنيس الاشتقاق وتجنيس الاطلاق على سبيل التشابه واطلاقه على التجنيس الخطي على
سبيل الاشتراك اللفظي وان المعداد في المحسنات اللفظية هو التجنيس بمعنى تشابه اللفظين في
اللفظ * وقد صرح به المحقق التفتازاني في آخر فن البديع وقال ان كون الكلمتين متماثلتين في الخط كما ذكرنا
ليس داخلا في علم البديع وان ذكره بعض المصنفين فيه * فائدة * لكون الجناس من المحسنات اللفظية
لا المعنوية ترك عند فوت المعنى كقوله تعالى وما انت بمومن لنا ولو كنا صادقين * قيل لم يقل وما انت
بمصدق لنا مع انه يؤدي معناه مع رعاية التجنيس لان في مومن من المعنى ما ليس في مصدق اذ معناه
مع التصديق اعطاء الامن و مقصودهم التصديق وزيادة وهو طلب الامن فلذلك عبر به وكقوله تعالى

وبقولنا هيئتها نحو البور و البور بفتح الموحدة في احد هما و ضمها في الآخر فان هيئة الكلمة كيفية تحصل لها باعتبار حركات الحروف وسكناتها وبقولنا وترتيبها اي تقديم بعض الحروف على بعض وتأخيرها عنه خرج نحو الفتح و الحذف * ثم ان كان اللفظان المتفقان فيما ذكر من نوع واحد من انواع الكلمة كالاسم مثلا يسمى مماثلا لان الثمائل هو الاتحاد في النوع نحو يوم يقوم الساعة يقسم المجرمون مالبثوا غير ساعة اي من ساعات الايام والساعة الاولى بمعنى القيامة * وقيل الساعة في الموضعين بمعنى واحد والتجنيس ان يتفق اللفظان ويختلف المعنى ولا يكون احد هما حقيقة والآخر مجازا بل يكونان حقيقتين وزمان القيامة وان طال لكنه عند الله في حكم الساعة الواحدة فاطلاق الساعة على القيامة مجاز وبذلك يخرج الكلام عن التجنيس كما لو قلت ركبت حمارا ولقيت حمارا اي بليدا وان كان اللفظان من نوعين يسمى مستوفى كقول ابي تمام * شعر * ما مات من كرم الزمان فانه * يحيى لدى يحيى بن عبد الله * فان يحيى الاول فعل مضارع والثاني علم * وايضا التام ان كان احد لفظيه مركبا والآخر مفردا يسمى جناس التركيب والجناس المركب * والمركب ان كان مركبا من كلمة وبعض كلمة يسمى مرفوعا نحو جرف هار فانهار و ان كان مركبا من كلمتين فان اتفق اللفظان في الخط يسمى متشابهة نحو * شعر * اذا ملك لم يكن ذاهبة * فدعه فدولته ذاهبة * اي غير باقية و ذاهبة الاولى مركب من ذاهبة بمعنى صاحب هبة وان لم يتفقا في الخط يسمى مفروقا * شعر * نحو كلتم قد اخذ الجام ولا جام لنا * ما الذي ضر مدير الجام لو جاملنا * اي عاملنا بالجميل * وثانيهما غير التام وهو اربعة اقسام لانه ان اختلف اللفظان في هيئة الحروف فقط يسمى محرفا والحرف المشدد ههنا في حكم المخفف والاختلاف اما في الحركة او في الحركة والسكون كقولهم جبة البرد جنة البرد * فلفظ البرد الاول بالضم والثاني بالفتح * واما لفظ الجبة و الجنة فمن التجنيس اللاحق * وقولهم الجاهل اما مفطر او مفطر بتشديد الراء والاول بتحفيفها * وقولهم البدعة شرك الشرك بكسر الشين وسكون الراء والشرك الاول بفتحين وان اختلفا في اعدادها فقط يسمى ناقصا والاختلاف في عدد الحروف اما بحرف في الاول نحو التفت الساق بالساق الى ربك يومئذ المساق او في الوسط نحو جدي جهدي او في الآخر نحو عواص وعوام وربما يسمى هذا القسم الاخير بالمطرف ايضا واما باكثر من حرف وربما يسمى مذيلا وذلك بان يزيد في احدهما اكثر من حرف في الآخر او الاول وسمى بعضهم الثاني بالمتوج كقوله تعالى وانظر الى الهلك ولكنا كنا مرسلين من آمن بالله ان ربهم بهم مذنبين بين ذلك وان اختلفا في انواعها فقط فيشترط ان لا يقع الاختلاف باكثر من حرف اذ حينئذ يخرج عن التجانس كلفظي نصر ونكل * ثم الحرفان ان كانا متقاربين يسمى مضارعا وهو ثلثة اضرب لان الحرف الاجنبي اما في الاول كداس و طامس او في الوسط نحو ينهون وينارون او في الآخر نحو الخيل والخير والا اي ان لم يكونا متقاربين يسمى لاحقا

في ذلك الجنس واحدا فهو قريب ويكون الجواب ذلك الجنس فقط كالحَيوان بالنسبة الى الانسان فانه جواب عن الانسان وعن جميع ما يشاركه في الحيوانية كالفرس والغنم والبقر ونحوها وان كان الجواب عنها وعن جميع مشاركتها في ذلك الجنس متعددا فهو بعيد ويكون الجواب هو وغيره كالجسم النامي بالنسبة الى الانسان فانه جواب عن الانسان وعن بعض مشاركتها فيه كالنباتات * واما الجواب عن الانسان وعن بعض مشاركتها الاخر فليس اياه لانه ليس تمام المشترك بينهما بل الحيوان فكلما زاد جواب زاد الجنس مرتبة في البعد عن النوع لان الجواب الاول هو الجنس القريب فاذا حصل جواب آخر يكون بعيدا بمرتبة و اذا كان جواب ثالث يكون البعد بمرتبتين وعلى هذا القياس فعدن الاجوبة يزيد على مراتب البعد بواحد لكن كلما يتزايد بعد الجنس تتناقص الذاتيات لان الجنس البعيد جزء القريب و اذا ترقينا عنه يسقط الجزء الآخر عن الاعتبار * ثم الاجناس ربما تترتب متصاعدة والانواع متنازلة ولا تذهب الى غير النهاية بل تنتهي الاجناس في طرف التصاعد الى جنس لا يكون فوقه جنس آخر والا لتركب الماهية من اجزاء لا تتناهي وهذا محال * والانواع تنتهي في طرف التنازل الى نوع لا يكون تحته نوع والا لم يتحقق الاشخاص اذ بها نهايتها فلا يتحقق الانواع فمراتب الاجناس اربع لانه اما ان يكون فوقه وتحته جنس وهو الجنس المتوسط كالجسم والجسم النامي او لا يكون فوقه ولا تحته جنس وهو الجنس المفرد كالعقل ان قلنا انه جنس للعقول العشرة والجوهر ليس بجنس له او يكون تحته جنس لا فوقه وهو الجنس العالي و يسمى جنس الاجناس ايضا كالعقول العشرة او يكون فوقه جنس لا تحته وهو الجنس السافل كالحَيوان * والشيخ لم يعد الجنس المفرد في المراتب بل حصرها في الثالث و كانه نظر الى ان اعتبار المراتب انما يكون اذا ترتب الاجناس والجنس المفرد ليس بواقع في سلسلة الترتيب * واما غيره فلم يلاحظ ذلك بل قاس الجنس بالجنس واعتبر الاقسام بحسب الترتيب وعدمه * ثم الجنس مباحث مشهورة ذكرت في شرح المطالع وغيره تركناها مخافة الاطناب *

الجناس عند اهل البديع هو من المحسنات اللفظية هو تشابه اللفظين في اللفظ اي في التلفظ و يسمى بالتجنيس ايضا والمراد بالتلفظ اعم من الصريح وغير الصريح فدخل تجنيس الاشارة وهو ان لا يظهر التجنيس باللفظ بل بالاشارة كقولنا حلقت لحية موسى باسمه وخرج التشابه في المعنى نحو اسد وسبع او مجرد عدد الحروف او الوزن نحو ضرب وعلم و قتل * وفائدة الجناس الميل الى الاصغاء اليه فان مناسبة الالفاظ تحدث ميلا واصغاء اليها ولان اللفظ المشترك اذا حمل على معنى ثم جاء والمراد به معنى آخر كان النفس تشوق اليه * **التقسيم** * الجناس ضربان * احدهما التام وهو ان يتفق اللفظان في انواع الحروف واعدادها وهيئاتها وترتيبها * فبقولنا انواع الحروف خرج نحو يفرح ويمزج فان كلا من الفاء والميم وكذا بواقي الحروف انواع مختلفة * وبقولنا واعدادها خرج نحو الساق والمساق *

ابي يوسف رح * و عند محمد رح المختلفين بالمقاصد * وعلى قول ابي حنيفة رح هو المقول على متحدى الصورة والمعنى وقال ايضا الحر مع العبد والخل مع الخمر عند ابي يوسف رح جنسان مختلفان لان احدهما مال متقوم يصلح صداقا اي مهرا والاخر لا * والحر مع العبد جنس واحد عند محمد رح ان معنى الذات لا يفترق فيهما فان منفعتهما تحصل على نمط واحد فاذا لم يتبدل معنى الذات اعتبر جنسا واحدا * فاما الخل مع الخمر فجنسان ان المطلوب من الخمر غير المطلوب من الخل * و ابو حنيفة يقول لا تأخذ الذاتان حكم الجنسين الا بتبدل الصورة والمعنى ان كل موجود من الحوادث موجود بهما وصورة الخمر والخل واحدة وكذا صورة الحر والعبد فاتحد الجنس انتهى * فعلى هذا الجنس عند ابي يوسف رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين بالاحكام * و عند محمد رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين بالمقاصد اي المنافع والاعراض * وعند ابي حنيفة رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين صورة ومعنى * واما على ما ذكره سابقا فالحر مع العبد ليسا جنسين بل مندرجين تحت جنس عند ابي يوسف رحمه الله وهو الانسان فان الانسان مقول على كثيرين مختلفين بالاحكام ان تحته حر وعبد مثلا * وكذا الخل والخمر ليسا جنسين لا عند ابي يوسف ولا عند محمد رحمهما الله بل مندرجان تحت جنس واحد وهو الاشربة * وعند المنطقيين هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو * فالمقول كالجنس البعيد يتناول الكلي والجزئي لان الجزئي مقول على واحد فيقال هذا زيد وبالعكس * لوامقول على كثيرين كالذئب القريب يخرج به الجزئي ويتناول الكليات الخمس فهو كالجنس لها بل جنس لها لانه مرادف للكلي الا ان دلالة تفصيلية ودلالة الكلي اجمالية * وقيل هو الكلي المقول على كثيرين الخ وهو لا يخلو عن استدراك * وقولنا مختلفين بالحقائق يخرج النوع لانه لا يقال على مختلفين بالحقائق بل بالعدد * وقولنا في جواب ما هو يخرج الثلاثة الباقية اي الفصل والخاصة والعرض العام ان لا يقال كل منها في جواب ما هو لعدم دلالتها على الماهية بالمطابقة * فان قيل الفصل قد يكون مقولا على مختلفين بالحقائق في جواب ما هو كالحساس المقول على السمع والبصر وكذا الخاصة والعرض العام قد يقالان كذلك كالماشي فانه خاصة للحيوان وعرض عام للانسان مقول في جواب ما هو على الماشي على قدمين والماشي على اربع * قلت الكليات من الامور الاضافية التي تختلف بالنسبة الى الاشياء وحينئذ يجب اعتبار قيد الحيثية فيها فالمراد ان الجنس مقول في جواب ما هو على حقائق مختلفة من حيث انه مقول كذلك فالحساس والماشي اذا اعتبر فيهما ما ذكرتموه كانا جنسين داخليين في الحد وان كانا خارجيين عنه باعتبار كونهما فصلا او خاصة او عرضا عاما لانهما بهذا الاعتبار لا يقالان في جواب ما هو اصلا وههنا مباحث تطلب من شرح المطالع و حواشيه

*** التقسيم *** ثم الجنس اما قريب او بعيد لانه ان كان الجواب عن الماهية وعن جميع مشاركتها

قال الجنس على اصطلاح اهل النحو مادل على شىء وعلى كل ما اشبهه * و عند الفقهاء و الاصوليين عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون كالانسان فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان تحته رجلا وامرأة والغرض من خلقه الرجل هو كونه نبيا و اما ما و شاهدا في الحدود و القصاص و مقيما للجمع و الاعياد و نحوه * و الغرض من خلقه المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لامور البيت و غير ذلك و الرجل و المرأة عندهم من الانواع فان النوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو رأى المنطقيين ولا شك ان افراد الرجل و المرأة كلهم سواء في الاغراض فمثل زيد ليس بجنس و لا نوع * و بالجملة فهم انما يبحثون عن الاغراض دون الحقائق فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء هكذا في نور الانوار شرح المنار في بحث الخاص * فالمعتبر عندهم في الجنس و النوع الاختلاف و الاتفاق في الاغراض دون الحقائق و يوده ما ذكر في البرجندي شرح مختصر الوقاية في فصل السلام حيث قال وفي بعض كتب الاصول الجنس عند الفقهاء كلي مقول على افراد مختلفة من حيث المقاصد و الاحكام و النوع كلي مقول على افراد متفقة من حيث المقاصد و الاحكام انتهى * لكن في العضدي و حاشيته للمحقق التفتازاني في مبحث القياس قبيل بيان الاعتراضات ان اصطلاح الاصوليين في الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين فالمندرج كالانسان جنس و المندرج فيه كالحيوان نوع على عكس اصطلاح المنطقي ومن ههنا يقال الاتفاق في الحقيقة تجانس و الاختلاف فيها تنوع انتهى * و الى هذا اشار في جامع الرموز في كتاب البيع حيث قال الجنس اخص من النوع عند الاصولية انتهى * وفيه في فصل المهر و يجوز اطلاق الجنس عند الفقهاء على الامر العام سواء كان جنسا عند الفلاسفة او نوعا * و قد يطلق على الخاص كالرجل و المرأة نظرا الى فحش التفارقت في المقاصد و الاحكام كما يطلق النوع عليهما نظرا الى اشتراكهما في الانسانية و اختلافهما في الذكورة و الانوثة وفيه دلالة على ان المتشريعين ينبغي ان لا يلتفتوا الى ما اصطلاح الفلاسفة عليه كما في الكشف انتهى * وفيه في فصل الربوا الجنس شرعا التساوي في المعنى باتحاد اسم الذات و المقصود او المضاف اليه او المنتسب بكل من الصفر و الشبه و لحم البقر و الغنم و الثوب الهروي و المروي جنسان لفقدان الاتحاد المذكور انتهى * و في النهاية في كتاب الوكالة المراد بالجنس و النوع ههنا غير ما اصطلاح عليه اهل المنطق فان الجنس عند هم المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو كالانسان مثلا * و الصنف هو النوع المقيد بقيد عرضي كالتركي و الهندي * و المراد ههنا بالجنس ما يشتمل انسانا على اصطلاح اولئك و بالذو الصنف انتهى * و في فتح القدير في باب المهر في بيان قول الهداية و ان تزوجها على هذا العبد فاذا هو حر يجب مهر المثل الى ما ذكر في بعض شروح الفقه من ان الجنس عند الفقهاء المقول على كثيرين مختلفين بالاحكام انما هو على قول

وله الفاظ دالة عليه وضعا فليس فيه نقل عن موضوعة وقال الشيخ عزيز الدين ان كانت بحرف فهو حقيقة او بحذف فهو مجاز بناء على ان الحذف من المجاز * والسادس التقديم والتأخير عدة قوم من المجاز لان تقديم مارتبته التأخير كالمفعول و تأخير مارتبته التقديم كالفاعل نقل لكل واحد منهما عن مرتبته وحقه * قال في البرهان والصحيح انه ليس منه فان المجاز نقل ما وضع له الى ما لم يوضع له كذا في الاتقان * فائدة * المجاز واقع في اللغة خلافا للاستاذ ابي اسحاق الاسفرائني قال لو كان المجاز واقعا للزم الاختلال بالتفاهم ان قد يخفى القرينة * ورد بانه لا يوجب امتناعه وغايته انه استبعاد وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع لانا نقطع بان الاسد للشجاع والحمار للبليد مجاز نعم ربما يحصل به ظن في مقام التردد * فان قيل هو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك فكان المجموع حقيقة فيه * اجيب بان المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ دون القرائن المعنوية فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع ولئن سلم لكن الكلام في جزء هذا المجموع فالنزاع لفظي * وكذا المجاز واقع في القرآن وانكره جماعة منهم الظاهرية وابن القاص من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية * وبناء الانكار على ما هو اوهن من بيت العنكبوت حيث قالوا لوقع المجاز في القرآن لصح اطلاق المتجاوز عليه تعالى وهو مع كونه ممنوعا ان لا بد لصحة الاطلاق من الاذن الشرعي عند الاشاعة ومن افادة التعظيم عند جماعة ومن عدم ايها النقص عند الكل منقوض بانه لوقع مركب في القرآن يصح اطلاق المركب عليه وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى العضدي وحواشيه والاطول * الجاروزية اصحاب ابي الجاروز قالوا بالنص عن النبي صلعم في الامامة على علي رضي الله عنه وصفا لا تسمية و كفروا الصحابة بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم * كذا في السيد الجرجاني *

فصل السين المهملة * الجنس بالكسر وسكون النون في اللغة ما يعم كثيرين وبهذا المعنى يستعمله اطباء كذا في بحر الجواهر ويقرب منه ما في الصراح حيث قال جنس گونه از هر چیزی که درو گونها باشد و هكذا في المنتخب ويؤيد ما في الصراح ما في المغرب قال الجنس في اللغة الضرب من كل شيء وهو اعم من النوع يقال الحيوان جنس والانسان نوع * والفقهاء يقولون لا يجوز السلم الا في جنس معلوم يعنون به كونه تمرا او حنطة وفي نوع معلوم يعنون في التمر كونه برنيا او معقليا وفي الحنطة كونها ربيعية او خريفية انتهى * وعند اهل العربية يراد به الماهية وبهذا المعنى يقال تعريف الجنس ولام الجنس صرح به المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في قوله والعلم بالحقائق متحقق خلافا للسوفسطائية وبالنظر الى هذا قيل اسم الجنس اسم موضوع للماهية من حيث هي وكذا علم الجنس على ما يجيء في لفظ اسم الجنس في فصل الواو من باب السين المهملة * ويطلق عندهم ايضا على اسم الجنس صرح بذلك في نتائج الافكار حاشية الهداية في كتاب الوكالة حيث

فى الحقيقة هو الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا و فى المجاز عدم الوضع فى الجملة فان اتفق فى الحقيقة بان يكون اللفظ موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع المذكورة فهى الحقيقة المطلقة و اللفظ الحقيقة المقيدة * وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فى غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التى كان غير موضوع له بها كلفظ الصلوة فانه مجاز لغة فى الاركان المخصوصة حقيقة شرعا كذا فى التلويح * فائدة * الحقيقة لاتستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ فى مسماه و لا يستعمل فى غيره و هذا متفق عليه * واما عكسه و هو ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا بل يجوز ان يستعمل اللفظ فى غير ما وضع له و لا يستعمل فيما وضع له اصلا فقد اختلف فيه القول الثانى اقوى و ذلك لانه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة و هو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز اطلاقه بغير الله تعالى * و قولهم رحمان اليمامة لمسيلمة الكذاب نعت مردود و كذا نحو عسى و حبذا من الافعال التى لم تستعمل بزمان معين * فان قيل المجاز لغة قد يجيى شرعا او عرفا * قلت المراد بعدم فى الجملة و قد ثبت كذا فى العضدي * و من امثلة المجاز العقلي الغير المستلزم للحقيقة جلس الدار و سير الليل و سير شديد على مامرو دليل الفريقين يطلب من العضدي * فائدة * من الالفاظ ما هي واسطة بين الحقيقة و المجاز قيل بها فى ثلثة اشياء احدها اللفظ قبل الاستعمال و هذا مفقود فى القرآن و يمكن ان يكون اوائل السور على القول بانها للاشارة الى الحروف التى يتركب منها الكلام و ثانيها اللفظ المستعمل فى المشاكلة نحو و مكروا و مكر الله ذكره البعض و قال لانه لم يوضع لما استعمل فيه فليس حقيقة و لاعلاقة معتبرة فليس مجازا * قيل و الذى يظهر انه مجاز و العلاقة المصاحبة و ثالثها الاعلام كذا فى الاتقان * قال الآمدي الحقيقة و المجاز تشتركان فى امتناع اتصاف الاعلام بهما كزيد و عمرو و فيه تامل لان مثل السماء و الارض و الشمس و القمر و غير ذلك من الاعلام حقائق لغوية كما لا يخفى اللهم الا ان تخص الاعلام بمثل زيد و عمرو و ما يشبههما مما لم يثبت استعماله فى اللغة و انما حدثت عند اهل العرب فتأمل كذا ذكر التفنازاني فى حاشية العضدي * ووجه التامل انه لو اريد بان مثل تلك الاعلام قبل الاستعمال و اسطة فمسلم و لا يجدي نفعا و لو اريد انها بعد الاستعمال و اسطة فممنوع لصدق تعريف الحقيقة عليها * فائدة * قد اختلف فى اشياء اهي من المجاز او الحقيقة و هي ستة * احدها الحذف كما يجيى * والثاني الكناية كما تجيى ايضا * والثالث الالتفات * قال الشيخ بهاء الدين السبكي لم ار من ذكر هل هو حقيقة او مجاز و قال و هو حقيقة حيث لم يكن معه تجريد * و الرابع التاكيد زعم قوم انه مجاز لانه لا يفيد الا ما افاده الاول و الصحيح انه حقيقة * قال الطرطوسي من سماء مجازا قلنا له اذا كان التاكيد بلفظ الاول فان جاز ان يكون الثانى مجازا جاز فى الاول لانهما لفظ واحد و اذا بطل حمل الاول على المجاز بطل حمل الثانى عليه لانه مثل الاول * الخامس التشبيه زعم قوم انه مجاز و الصحيح انه حقيقة * قال الزنجاني فى المعيار لانه معنى من المعاني

و عكسه نحو حجابا مستورا اى ساترا * وقيل هو على معناه اى مستورا عن العيون لا يحس به احد و انه كان و عده ماتيا اى آتيا ونحو في عيشة راضية اى مرضية * ومنها اطلاق فعيل بمعنى مفعول نحو و كان الكافر على ربه ظهيرا * ومنها اطلاق واحد من المفرد والمثنى والمجموع على آخر منها نحو و الله و رسوله احق ان يرضوه اى يرضوهما فافرد لتلازم الرضائين فهذا مثال اطلاق المفرد على المثنى * ومثال اطلاقه على الجمع ان الانسان لفي خسر اى الاناسي * ومثال اطلاق المثنى على المفرد القيا في جهنم اى الق في جهنم * ومن اطلاق المثنى على المفرد كل فعل نسب الى شيئين وهو لاحدهما فقط نحو ويخرج منهما اللؤلؤ والمرجان و انما يخرج من احدهما وهو الملح دون العذب ونحو يومكما اكبر كما خطابا لرجلين ونظيره نحو جعل القمر فيهن نورا اى في احداهن * ومثال اطلاق المثنى على الجمع ثم ارجع البصر كرتين اى كرات لان البصر لا يحسن الابهاء * ومثال اطلاق الجمع على المفرد قال رب ارجعون اى ارجعني ونحو نحن اقرب من جبل الوريد اى انا * ومثال اطلاقه على المثنى قالتا اتينا طائفتين ونحو فان كان له اخوة فلامه السدس اى اخوان ونحو صغت قلوبكما اى قلبكما ونحو فاقطعوا ايديهما اى يديهما * ومنها اطلاق الماضي على المستقبل لتحقيق وقوعه نحو اتى امر الله اى الساعة بدليل فلا تستعجلوه ونحو نادى اصحاب الجنة * وعكسه لفادة الدوام والاستمرار فكانه وقع واستمر نحو ولقد نعلم اى علمنا * ومن لواحق ذلك التعبير عن المستقبل باسم الفاعل او المفعول لانه حقيقة فى الحال لافى الاستقبال نحو ان الدين لواقع ونحو ذلك يوم مجموع له الناس * ومنها اطلاق الخبر على الطلب امرا او نهيا او دعاء مبالغة فى الحث عليه حتى كانه وقع واخبر عنه نحو و ما تنفقون الا ابتغاء وجه الله اى لا تنفقوا ونحو لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم اى اللهم اغفر لهم ونحو والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين * وعكسه نحو فليمدده له الرحمن مدا اى يمد * ومنها وضع النداء موضع التعجب نحو يا حسرة على العباد ونحو يا للماء و يا للدواهي * ومنها وضع جملة موضع الكثرة نحو وهم فى الغرفات آمنون وغرف الجنة لا يحصى * وعكسه نحو يتربص بانفس ثلاثة قروء * ومنها تذكير المومنين على تاويله بمذكر نحو فاحيينا به بلدة ميتا على تاويل البلدة بالمكان * ومنها تانيث المذكر نحو الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون انث الفردوس وهو مذكر حملا على معنى الجنة * ومنها التغليب وهو اعطاء الشئى حكم غيره ويجيى في محله * ومنها التضمين ويجيى ايضا في محله * فائدة * لهم مجاز المجاز وهو ان يجعل الماخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة الى مجاز آخر فيتجاوز بالمجاز الاول عن الثانى لعلاقة بينهما كقوله تعالى لا تواعدوهن سرا فانه مجاز عن مجاز فان الوطى تجوز عنه بالسرا لكونه لا يقع غالبا الا فى السرا وتجوز به عن العقد لانه مسبب عنه فالمصحح للمجاز الاول الملازمة والثاني السببية والمعنى لا تواعدوهن عقدة نكاح كذا فى الاتقان * فائدة * قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا لكن من جهتين فان الاعتبار

بهذين النوعين شيئان أحدهما وصف البعض بصفة الكل نحو ناصية كاذبة خاطئة فالخطاء صفة الكل وصف به الناصية و عكسه نحو انا منكم وجلون والوجل صفة القلب والثاني اطلاق لفظ بعض مرادا به الكل نحو نحو لا بين لكم بعض الذي تختلفون فيه اي كله ونحو وان يك صادقا يصيبكم بعض الذي يعدكم اي كل الذي يعدكم * الخامس اطلاق اسم الخاص على العام نحو انا رسول رب العالمين اي رسوله * السادس عكسه نحو ويستغفرون لمن في الارض اي المومنين بدليل قوله ويستغفرون للذين آمنوا * السابع اطلاق اسم الملزوم على اللازم نحو ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون سميت الدالة كلاما لانها من لوازمه * الثامن عكسه نحو هل يستطيع ربك اي هل يفعل اطلق الاستطاعة على الفعل لانها لازمة له * التاسع اطلاق المسبب على السبب نحو ينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا * العاشر عكسه نحو وما كانوا يستطيعون السمع اي القبول والعمل به لانه يتسبب عن السمع * ومن ذلك نسبة الفعل الى سبب السبب نحو كما اخرج ابويكم من الجنة فان المخرج حقيقة هو الله وسبب ذلك اكل الشجرة وسبب الاكل وسوسة الشيطان * الحادي عشر تسمية الشيء باسم ما كان عليه نحو واتوا ليتامى اموالهم اي الذين كانوا يتامى اذ لا يتم بعد البلوغ * الثاني عشر تسميته باسم ما يؤل اليه نحو اني اراني اعصر خمرا اي عنبا توفد الى الخمرية ولا يلدوا الافاجرا كفارا اي صائرا الى الكفر والفجور * الثالث عشر اطلاق اسم الحال على المحل نحو فني رحمة الله اي في الجنة لانها محل الرحمة * الرابع عشر عكسه نحو فليدع نادية اي اهل نادية اي مجلسه * الخامس عشر تسمية الشيء باسم آله نحو واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ثناء حسنا لان اللسان آله * السادس عشر تسمية الشيء باسم ضده نحو فبشرهم بعذاب اليم اي انذرهم * ومنه تسمية الداعي الى الشيء باسم الصارف عنه ذكره السكاكي نحو وما منعك ان لاتسجد اي ما دعاك الى ان لاتسجد وسلم من ذلك من دعوى زيادة لا * السابع عشر اضافة الفعل الى ما لم يصلح له تشبيها نحو جدار يريد ان ينقض فاقامة وصفه بالارادة وهي من صفات الحي تشبيها بالمسئلة للوقوع بارادته * الثامن عشر اطلاق الفعل والمراد مشارفته ومقاربتة و ارادته نحو فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون اي فاذا قرب مجيئه * وبه اندفع السؤال المشهور ان عند مجيئ الاجل لا يتصور تقديم ولا تاخير * وقيل في دفع السؤال ان جملة لا يستقدمون عطف على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزء وحده ونحو اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اي اردتم القيام * التاسع عشر القلب ويجيئ في محله نحو عرضت الناقة على الكوض * العشرون اقامة صيغة مقام اخرى * منها اطلاق المصدر على الفاعل نحو فانهم عدولي ولهذا افردته وعلى المفعول نحو ولا يحيطون بشيئ من علمه اي من معلومه وصنع الله اي مصنوعه * ومنها اطلاق الفاعل والمفعول على المصدر نحو ليس لوقعتها كاذبة اي تكذيب و بايكم المفتون اي الفتنة على ان الباء غير زائدة * ومنها اطلاق الفاعل على المفعول نحو ماء دافق اي مدفوق ولا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم اي لا معصوم

اعراب في التركيب وضعت لمعنى لم يوضع له مع اعراب آخر فاذا استعملت مع اعراب في معنى وضع له اعراب آخر فقد اخرجت عن معنى الموضوع له التركيبي الى غيره مثلا القرية مع النصب في اسأل القرية موضوعة لمعنى تعلق به السؤال وقد استعملت في معنى تعلق بما اضيف اليه السؤال وحينئذ يمكن ان يجعل تحت تعريفاتهم المجاز ويجعل مقصودا لصاحب البيان لتعلق اغراض بيانه * أعلم ان مختار عضد الملة والدين ان لفظ المجاز مشترك معنى بين المجاز اللغوي والعقلي والمجاز بالنقصان والمجاز بالزيادة على ما يفهم من كلامه في الفوائد الغيائية حيث قال هناك الحقيقة لفظ افيد به في اصطلاح التخاطب والمجاز لفظ افيد به في اصطلاح التخاطب لا مجرد وضع اول * ولا بد في المجاز من تصرف في لفظ او معنى وكل بزيادة او نقصان او نقل والنقل لمفرد او تركيب فهذه ثمانية اقسام اربعة في اللفظ واربعة في المعنى * فوجوه التصرف في اللفظ الاول بالنقصان نحو اسأل القرية الثاني بالزيادة نحو ليس كمثله شيء على ان الله جعل الاشياء لنفي من يشبه ان يكون مثالا له فضلا عن المثل وقد جعلهما القدماء مجازا في حكم الكلمة اي اعرابها وقد جعل من الملحق بالمجاز لامنه * وانت تعلم حقيقة الحال اذا قلت عليك بسؤال القرية او قلت ما شيء كمثله ثم النقل فيهما بين من سؤال القرية الى سؤال اهلها ومن نفي مثل المثل الى نفي المثل الثالث بالنقل لمفرد وهو اطلاق الشيء لمتعلقه بوجه كاليد للقدرة الرابع بالنقل لتركيب نحو انبت الربيع البقل اذا صدره من لا يعتقد ولا يدعيه مبالغة في التشبيه وهذا يسمى مجازا في التركيب ومجازا حكما * وتحقيقه ان دلالة هيئة التركيبات بالوضع لاختلافها باللغات وهذه وضعت لملازمة الفاعل فاذا افيد بها ملازمة غيرها كان مجازا لغة كما قاله الامام عبد القاهر * وقيل ان المجاز في انبت * وقيل انه استعارة بالكناية كانه ادعى الربيع فاعلا حقيقيا * وقيل انه مجاز عقلي ان اثبت حكما غير ما عنده ليفهم منه ما عنده ويتميز عن الكذب بالقرينة واما وجوه التصرف في المعنى * فالاول بالنقصان كالمشفر للشفة والمرسن للأنف وهو اطلاق اسم الخاص للعام وسموه مجازا لغويا غير مقيد * والثاني بالزيادة نحو واثبت من كل شيء اي مما يوتى مثلها وهو عكس ما قبله اي اطلاق اسم العام للخاص ومنه باب التخصيص باسره * والثالث بالنقل لمفرد نحو في الحمام اسد * والرابع بالنقل لتركيب نحو انبت الربيع البقل ممن يدعيه مبالغة في التشبيه وهذا لم يذكر وهو بصدق الخلاف المتقدم واما من يعتقد انه حقيقة كاذبة انتهى كلامه * قال صاحب الاتقان المجاز قسمان الاول في التركيب ويسمى مجاز الاسناد والمجاز العقلي وعلاقته الملازمة وذلك ان يسند الفعل او شبهه الى غير ما هو له اصالة لملازمة له * والثاني المجاز في المفرد ويسمى المجاز اللغوي وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له اولا وانواع كثيرة الاول الحذف كما يجيء * الثاني الزيادة * الثالث اطلاق اسم الكل على الجزء نحو يجعلون اصابعهم في آذانهم اي اناملهم * الرابع عكسه نحو يبقى وجه ربك اي ذاته * والحق

وليس ما غير فيه الاعراب الاصلي في الامثلة المذكورة الى غير الاصلي بل الى اصلي آخر * وكذلك يدخل فيه نحو ليس زيد بمنطلق وما زيد بقائم مع ان في المفتاح صرح بانهما ليسا بمجازين قال المحقق التفنيزاني ما حاصله ان الامدي عرف المجاز بالنقصان في الاحكام بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بعلاقة بعد نقصان منه يغير الاعراب و المعنى الى ما يخالفه راسا كنقصان الامر والاهل في قوله تعالى جاء ربك واسأل القرية لا كنقصان منطلق الثاني في قولنا زيد منطلق وعمر ونقصان مثل ذوي من قوله تعالى كصيب لبقاء الاعراب ولا كنقصان في من قولنا سرت يوم الجمعة لبقائه على معناه وعرف المجاز بالزيادة بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بعلاقة بعد زيادة عليه تغير الاعراب و المعنى الى ما يخالفه بالكلية نحو قوله تعالى ليس كمثله شيء * فخرج ما لا يغير شيئا نحو فيما رحمة و ما يغير الاعراب فقط نحو سرت في يوم الجمعة و ما يغير المعنى فقط نحو الرجل بزيادة اللام للعهد و ما يغير المعنى لا الى ما يخالفه بالكلية مثل ان زيدا قائم * وفيه نظر لان المراد بالزيادة ههنا ما وقع عليه عبارة النكاح من زيادة الحروف وهي كونها بحيث لو حذفت لفظا و معنى لم يخل * فقد خرج سرت في يوم الجمعة والرجل و ان زيدا قائم و نحو ذلك من هذا القيد لا من غيره بل الحق انه لاحاجة في اخراج الاشياء المذكورة الى قيد يغير الاعراب و المعنى راسا وبالكلية في كلا التعريفين لخروجها بقيد الاستعمال في غير ما وضع له * وايضا يرد على التعريفين ان استعمال اللفظ في غير ما وضع له في هذا النوع من المجاز ممنوع ان يجعل القرية مثلا مجازا عن الاهل لعلاقة كونها محلا كما وقع في بعض كتب الاصول فهو لا يكون في شيء من هذا النوع من المجاز ان المجاز ههنا بمعنى آخر سواء اريد به الاعراب الذي تغير اليه الكلمة بسبب النقصان او الزيادة كما يقتضيه ظاهر عبارة المفتاح او اريد به الكلمة التي تغير اعرابها بحذف او زيادة كما ذكره الخطيب فكما توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن معناها الاصلي كذلك توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن اعرابها الاصلي الى غيره وان كان المقصود في فن البيان هو المجاز بالمعنى الاول * وقال السيد السند ان في هذا الايراد نظرا لان الاصوليين لما عرفوا المجاز بالمعنى المشهور اوردوا في امثلة المجاز بالزيادة و النقصان ولم يذكروا ان للمجاز عندهم معنى آخر فالمفهوم من كلامهم ان القرية مستعملة في اهلها مجازا ولم يريدوا بقولهم انها مجاز بالنقصان ان الاهل مضمرة هناك مقدر في نظم الكلام حينئذ لان الاضمار يقابل المجاز عندهم بل ارادوا ان اصل الكلام ان يقال اهل القرية فلما حذف الاهل استعمل القرية مجازا فهي مجاز بالمعنى المتعارف سببه النقصان * وكذلك قوله تعالى كمثله مستعمل في معنى المثل مجازا و سبب هذا المجاز هو الزيادة اذ لو قيل ليس مثله شيء لم يكن هناك مجاز انتهى ويؤيده ما قال صاحب الاطول * ثم نقول لا يبعد ان يقال هذا النوع من المجاز ايضا من قبيل نقل الكلمة عما وضعت له الى غير فان للكلمة وضعها افراديا ووضعها تركيبيا فهي مع كل

فهي حقيقة لغوية و ان كان الشارع فشرعية و الاعرفية عامة او خاصة وبالجمله ينسب الى الواضع *
 واما المجاز فلان الوضع الذي به وقع الخطاب وكان اللفظ مستعملا في غير ما وضع له في ذلك الوضع ان
 كان وضع اللغة فالمجاز لغوي و ان كان وضع الشرعي فشرعي و الاعرفي عام او خاص * وفسر الخاص بما يتعين
 ناقله عن المعنى اللغوي كالنحوي والصرفي والكلامي * والشرع و ان كان داخلا فيه لكنه اخرج منه لشرافته *
 والعام بما لا يتعين ناقله * وفيه ان النحوي مثلا يشتمل العرب وغيرها كما ان العرب يشتمل النحوي وغيره
 فجعل احدهما متعينا والآخر غير متعين لا توجيه له ويمكن ان يقال المتعين ما يكون واضعا للفظ للاستعمال
 في تحصيل امر مخصوص والنحوي انما يضع اللفظ ليستعمله في تحصيل النحو * بخلاف اللغوي فان نظره
 في وضع اللفظ ليس على استعماله لتحصيل امر مخصوص هكذا في الاطول * ثم العرف قد غلب عند
 الاطلاق على العرف العام * والعرف الخاص يسمى اصطلاحا فلفظ الاسد اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة
 في السبع المخصوص يكون حقيقة لغوية وفي الرجل الشجاع يكون مجازا لغويا ولفظ الصلوة اذا استعمله
 الشارع في العبادة المخصوصة يكون حقيقة شرعية وفي الدعاء يكون مجازا شرعيا ولفظ الفعل اذا استعمله
 النحوي في مقابل الاسم والحرف يكون حقيقة اصطلاحية وفي الحدث يكون مجازا اصطلاحيا ولفظ
 الدابة اذا استعمل في العرف العام في ذوات الاربع يكون حقيقة عرفية وفي كل ما يدب على الارض
 مجازا عرفيا * تنبيه * المجاز اللغوي يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما اللفظ المستعمل في لازم
 ما وضع له الخ على ما عرفت وثانيهما الاخص منه المقابل للشرعي والعرفي كما عرفت ايضا قبيل هذا *
والمجاز المشهور هو اللفظ المشتهر في معناه المجازي حتى اذا اطلق يتبادر منه هذا المعنى
 الى الفهم ويقابله غير المشهور * واما المجاز بالزيادة والنقصان فقد ذكر الخطيب انه قد يطلق المجاز
 على كلمة تغير حكم اعرابها بحذف لفظ ويسمى مجازا بالنقصان او بزيادة لفظ ويسمى مجازا بالزيادة *
 وقال صاحب الاطول فخرج تغير حكم اعراب غير في جاءني القوم غير زيد فان حكم اعرابه كان
 الرفع على الوصفية فتغير الى النصب على الاستثناء لكن لا بحذف لفظ او زيادة بل لنقل غير عن
 الوصفية الى كونه اداة استثناء * لكنه يخرج عنه ما ينبغي ان يكون مجازا وهو جملة حذف ما اضيف
 اليها و اقيمت مقامه نحو ما رأيت مذ سافر فانه في تقدير مذ زمان سافر الا ان يأول قوله كلمة بما هو
 اعم من الكلمة حقيقة او حكما * ويدخل فيه ما ليس بمجاز نحو انما زيد قائم فانه تغير حكم اعراب زيد
 بزيادة ما الكافة وان زيد قائم فانه تغير اعراب زيد عن النصب الى الرفع بحذف احد نوني ان وتخفيفها
 ونحو ذلك فالصحيح كلمة تغير اعرابها الاصلي الى غير الاصلي فان ربك في جاء ربك تغير حكم
 اعرابه الاصلي اي اعرابه الذي يقتضيه بالاصالة لا بتبعية شيء آخر وهو الجرف في المضاف اليه الى غير
 الاصلي الذي حصل لمبالغة امر آخر كالرفع الذي حصل فيه بفرعية مضافه المحذوف ونيابته له

المركب مجازا بتبعية ذلك التجوز فلوعده اللفظ الذي صار مجازا للتجوز في جزئه قسما على حدة من المجاز لكان جاءني اسد وقوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله و امثالهما مجازات مركبة و لم يقل به احد * بخلاف الاستعارة التمثيلية فانها من حيث انها استعارة لا تجوز في شئ من اجزائها بل هي على ما كانت عليه قبل الاستعارة من كونها حقائق او مجازات او مختلفات بل المجموع نقل الى غير معناه من غير تصرف في شئ من اجزائه * فالمجاز المركب اللفظ المستعمل من حيث المجموع فيما شبه بمعناه الاصلي ولا شئ مما ليست علاقته التشبيهية كذلك * بقي ان قولنا حفظت التوراة لمن حفظها استعمل في لازم معناه من حيث المجموع وليس باستعارة اذ لا تجوز في شئ من اجزائه الا ان يتكلف و يقال حفظت لم يستعمل في لازم معناه بل افيد اللازم على سبيل التعريض فهو من قبيل المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده في حق من يؤذى المسلمين فانه يفاد به ان هذا الشخص ليس بمسلم لكن من عرض الكلام وفيه بحث فتأمل * ثم انه يشكل استعارة المركب المشتمل على النسبة وهي غير مستقلة لانه ينبغي ان لا يجري فيه الاستعارة بالاصالة كما في الحرف فهل هي كالاستعارة التبعية اولا وبعد كونه تبعية اعتبرت الاستعارة في اي شئ اولا هذا كله خلاصة ما في الاطول مع توضيح امثال المجاز المركب كقولنا اني اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى للمتروك في امر ما اي انك متروك في الاقدام عليه والاحجام عنه فقد شبه صورة تردده في امر بصورة تردد من قام ليذهب في امر فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا وتارة لا يريد فيؤخر اخرى فاستعمل الكلام الدال على هذه الصورة في تلك الصورة * ووجه الشبه وهو الاقدام تارة والاحجام اخرى منتزع من عدة امور كما ترى * وقيل قولنا اني اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى مسبب عن التردد فيحتمل ان يكون التجوز باعتباره فتحقق المركب المرسل في المجموع من غير تصرف في الاجزاء فظهر ان الحق عدم انحصار المجاز المركب في الاستعارة التمثيلية * فائدة * قال الخطيب المجاز المركب يسمى بالتمثيل على سبيل الاستعارة * اما كونه تمثيلا فلاستلزامه التمثيل * واما كونه على سبيل الاستعارة فلانه استعارة لان فيه ذكر المشبه به وترك المشبه بالكلية * وقد يسمى بالتمثيل مطلقا اي من غير تقييد بقولنا على سبيل الاستعارة ويمتاز عن التشبيه بان يقال له تشبيه تمثيل او تشبيه تمثيلي ولا يطلق التمثيل مطلقا على التشبيه ويسمى مثلا ايضا ويجيء في محله في فصل اللام من باب الميم * الثاني المجاز اللغوي سواء كان مفردا او مركبا قسما مرسل ان كانت العلاقة فيه غير المشابهة كاليد في النعمة واستعارة ان كانت العلاقة فيه المشابهة ويجيء في محله مستوفى في فصل الراء من باب العين * الثالث المجاز اللغوي و كذا الحقيقة اللغوية اما لغوي او شرعي او عرفي خاص او عام كذا في المطول * وفي الاطول ان المقسم الحقيقة والمجاز المفرد به صرح الخطيب في الايضاح * اما في الحقيقة فلان واضعها ان كان واضع اللغة

وغيرها ويؤيده ما وقع في بعض الرسائل. المجاز المركب هو المركب المستعمل في غير ما وضع له علاقة مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فان كانت علاقة غير المشابهة فلا يسمى استعارة ولا يسمى استعارة تمثيلية انتهى * وقال شارحه ما حمله ان المجاز المركب يختص بالتمثيلية والخبر المستعمل في الانشاء والمستعمل في لازم فائدة الخبر و الانشاء المستعمل في الخبر ولا يشتمل المجاز المركب ما تجوز في احد الفاظ فيه * فالمراد ان المجاز المركب هو اللفظ المركب المستعمل من حيث هو مركب اي بهيئته التركيبية وصورته المجموعية في غير ما وضع له الخ * فلا يرد ان ما تجوز في احد الفاظ فيه يصدق عليه حد المجاز المركب لانه اذا استعمل جزء من اجزاء المركب في غير ما وضع له فقد استعمل مجموعه في غير ما وضع له لان الموضوع له للمجموع مجموع امور وضع له الاجزاء ولا يرد ايضا ان التجوز في الهيئته التركيبية لم يدخل في شئ من الاقسام لان الهيئته ليست لفظا * واما قال فلا يسمى استعارة ولم يقل يسمى مجازا مرسل لعدم تصريح القوم بذلك انتهى * وقال الخطيب في التلخيص المجاز المركب هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه انتهى * فبقيد المركب خرج المجاز المفرد * والمراد بالمعنى الاصلي المطابقي وبهذا تم تعريف المجاز المركب الا انه اراد التنبية على ان التشبيه الذي يبتني عليه المجاز المركب لا يكون الا تمثيلا وتوضيح انه لا يكون تشبيه صورة منتزعة من عدة امور الى مثلها الا في وجه منتزع من عدة امور كما اتفقت عليه كلمتهم وان كان هذا في نفسه غير تام * ولم يكتف بقوله تمثيلا لان التمثيل مشترك بين التمثيل وبين هذه الاستعارة فاحترز عن استعمال اللفظ المشترك في التعريف * ولم يحترز بقوله تشبيه التمثيل عن الاستعارة المفردة كما زعم المحقق التفازاني لانه يغني عن اعتبار التركيب في التعريف * ثم انه قد اشتمل التعريف على العلة الفاعلية وهي المتكلم والصورية وهي الاستعمال لان الاستعارة معه بالفعل والمادية وهي التشبيه لانها معه بالقوة فاراد اتمام الاشتمال على العلل فصرح بالغائية بقوله للمبالغة في التشبيه * واعترض المحقق التفازاني على هذا التعريف بانه غير جامع لخروج مجازات مركبة ليست علاقتها التشبيه كالخبار المستعملة في التحسر والتحزن او الدعاء ونحو ذلك * وتحقيق ذلك ان الواضع كما وضع المفردات لمعانيها بحسب الشخص كذلك وضع المركبات لمعانيها التركيبية بحسب النوع مثلا هيئة التركيب في نحو زيد قائم موضوعة للاخبار باثبات القيام لزيد فاذا استعمل ذلك المركب في غير ما وضع له فلا بد حينئذ من العلاقة بين المعنيين فان كانت المشابهة فاستعارة والا فغير استعارة فحصر المجاز المركب في الاستعارة * وتعريفه بما ذكر عدول عن الصواب ولا يبعد ان يقال ما سوى الاستعارة التمثيلية من المجازات المركبة مجازات بالعروض والمجازات بالاصالة اجزاؤها الداخلة في المجاز المفرد مثلا هيئة المركب الخبري والانشائي موضوعة لنوع من النسبة فتجوز فيها بنقلها الى النوع الآخر فيصير

للدلالة على معنى بالقرينة كما يجيء في محله في فصل العين من باب الواو * ولا يخرج المشترك اذا تعيينه لكل من معانيه للدلالة عليه بنفسه والقرينة انما احتيج اليها لمعرفة المراد * وكذا لا يخرج الحرف فانه اما موضوع لجزئيات مخصوصة باعتبار اذراجها تحت امر كلي كما هو مذهب المتأخرين او موضوع لمفهوم لا يستعمل ابدا الا في جزئي من جزئياته كما هو المستفيض كذا قال صاحب الاطول * ثم نقول كما لا بد للنحوي من ضبط ما يجري في الاصوات المشاركة للكلمات في كثرة الدوران على اللسان في المحاورات حتى نزلوها منزلة الاسماء المبنية وضبطوها فيما بينها كذلك لا بد لصاحب البيان من الالتفات الى دقائق وسرائر تتعلق بها فان البلغاء ايضا يتداولونها تداول المجازات الدقيقة فيقال للمرائي لفعله المعجب به وهو في غاية الدناءة وي تعجباً تهكماً ويخطبون بالنازل عن درجة العقلاء الملحق بالحيوانات باصوات يخطب بها الحيوان تنزيلاً منزلة الحيوان فيجب ان يجعل تعريف الحقيقة والمجاز شاملاً لها حتى اكاد اجترئ على ان اقول المراد بالكلمة اعم من الكلمة حقيقة او حكماً وكذا بما وضع له وغير ما وضع له انتهى * أعلم انهم اختلفوا في كون المركبات موضوعة * فمن قال بانها ليست موضوعة قال ان الحقيقة لا تطلق على المجموع المركب * ومن قال بوضعها قال باطلاقها عليه هكذا يستفاد من بعض حواشي المطول * واختار صاحب الاطول القول الاخير حيث قال ثم نقول كثيراً ما تستعمل الهيئة في غير ما وضعت له فتخصيص الحقيقة والمجاز بالكلمة يفوت البحث عن سرائر تتعلق بالهينئات فينبغي تقسيم الحقيقة الى المفرد والمركب وتعريف المفرد منها بالكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ على طبق تقسيم المجاز وستعرف لذلك زيادة توضيح في بيان المجاز المركب *

والمجاز اللغوي ويسمى مجازاً في المفرد ايضا وهو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له في وضع به التخاطب مع قرينة عدم ارادته اي ما وضع له * واللازم لما وضع له هو الذي يكون بينه وبين ما وضع له علاقة معتبر نوعها عندهم فلا بد من ملاحظة العلاقة المعتبرة فخرج الغلط مطلقاً اي سواء لم تكن هناك علاقة او كانت ولكن لم يلاحظها المستعمل * وقولنا في وضع به التخاطب احتراز عن اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له هو موضوع له في وضع به التخاطب فانه حقيقة مع انه يصدق عليه الكلمة المستعملة في لازم ما وضع له * وكثير مما يتعلق بهذا التعريف يرشدك اليه ما مر في تعريف الحقيقة اللغوية فلا نعيد لها * وقولنا مع قرينة عدم ارادته احتراز عن الكناية وهذا انما يصح على مذهب من يقول بدخول الكناية في الحقيقة او بكونها واسطة بين الحقيقة والمجاز كما ذهب اليه صاحب التلخيص * واما عند من يقول بكونها مجازاً فلا بد من ترك هذا القيد * وههنا تقسيمات ^{ال}الاول المجاز اللغوي قسمان مفرد ومركب فالمجاز المفرد هو الكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ * والمجاز المركب هو المركب المستعمل في لازم ما وضع له الخ هكذا يستفاد من الاطول * وهو يشمل الاستعارة

عبد القاهر في مواضع من دلائل الإعجاز * وقول جابر الله وغيره انه الاسناد وهو ظاهر ولذا اخترناه في تعريف الحقيقة والمجاز ان نسبة الاسناد الى العقل لذاته ونسبة الكلام اليه بواسطته فهو احق بالتسمية بالعقلي * ووجه نسبة الاسناد الى العقل ان كون الاسناد في انبت الله البقل الى ما هو له وفي انبت الربيع البقل الى غير ما هو له مما يدرك بالعقل من دون مدخلية اللغة لان هذا الاسناد مما يتحقق في نفس المتكلم قبل التعبير وهو اسناد الى ما هو له او الى غير ما هو له قبل التعبير ولا يجعله التعبير شيئاً منهما فلا اسناد ثابت في محله او متجاوز اياه بعمل العقل * بخلاف المجاز اللغوي مثلاً فانه تجاوز محله لان الواضع جعل محله غير هذا المعنى ولهذا يصير انبت الربيع البقل من الموحّد مجازاً وعن الدهري حقيقة لتفاوت عمل عقليهما لا لتفاوت الوضع عندهما كذا في الاطول * وان شئت التعريف على مذهب صاحب المفتاح فقل الحقيقة العقلية مركب اسند فيه الفعل او معناه الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر * والمجاز العقلي مركب اسند فيه الفعل او معناه الى غير ما هو له عند المتكلم بتأويل * وبالنظر الى هذا ذكر في التلويح ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملازمة بين الفعل وذلك الغير *

والحقيقة اللغوية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في وضع به الخطاب وهي قسمان مفردة وهي الكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ ومركبة وهي المركب المستعمل فيما وضع له الخ * وقولنا في وضع به الخطاب متعلق بوضع او بالمستعمل بعد تقييده بقولنا فيما وضع * ومعنى الظرفية اعتبار الوضع الذي به الخطاب اي المستعمل فيما وضع له باعتبار وضع به الخطاب ونظراً اليه * والوضع اعم من اللغوي والشرعي والعرفي الخاص والعام * فهذا اولى مما قيل في اصطلاح به الخطاب اذ لا يطلق الاصطلاح في الاصطلاح على الشرع والعرف واللغة بل هو العرف الخاص * فاحترز بقيد المستعمل عن اللفظ قبل الاستعمال فانه لا يسمى حقيقة ولا مجازاً * وبقولنا فيما وضع له على ما قال الخطيب عن شيئين أحدهما ما استعمل في غير ما وضع له غلطاً كقولك خذ هذا الفرس مشيراً به الى كتاب بين يديك فان لفظ الفرس ههنا قد استعمل في غير ما وضع له وليس بحقيقة كما انه ليس بمجاز والثاني المجاز الذي لم يستعمل فيما وضع له لا في وضع به الخطاب ولا في غيره كالاسد في الرجل الشجاع * وقيل معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالة عليه واداته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالاً ان لا اعتداد بالاستعمال من غير شعور فخرج الغلط مطلقاً من قيد المستعمل * وبقولنا في وضع به الخطاب خرج القسم الآخر من المجاز وهو ما استعمل فيما وضع له لا في وضع به الخطاب كلفظ الصلوة يستعمله المخاطب بعرف الشرع في الدعاء مجازاً ان لم يوضع في هذا العرف للدعاء بل في اللغة * ثم المراد بالوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه فخرج المجاز ان فيه تعيين

الدار لا معنى له الا جعله مضروبا ولا يتأتى فيه تفصيل نعم يشكل الامر في نحو ضرب في الدار وضرب للتأديب فانه لا يظهر جعل الدار مضروبة مع وجود في بل يتعين جعلها مضروبا فيها ولا يظهر جعل التأديب الا مضروبا له فلا تجوز فيهما بل هما حقيقتان هذا اذا جعل نحو في الدار ظرفا ونحو للتأديب مفعولا له كما هو مذهب ابن الحاجب * واما لو جعل مفعولا به بواسطة حرف الجر كما هو المشهور بين الجمهور فلا اشكال هذا كله خلاصة ما في الاطول * **التقسيم** * المجاز العقلي اربعة انواع لان طرفيها اما حقيقيان نحو انبت الربيع البقل او مجازيان نحو فما ربحتم تجارتهم اي ما ربحوا فيها واطلاق الربح في التجارة ههنا مجاز او احد طرفيه حقيقي فقط اما الاول او الثاني كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا اي برهاننا وقوله تعالى فامه هاوية فاسم الام لهاوية مجاز اي كما ان الام كافلة لولدها وملجأ له كذلك الدار للكفار كافلة وماوى * وبالجمله فالمجاز العقلي لا يخرج الظرف عما هو عليه من الحقيقة والمجاز ولا خفاء في وقوعه في القرآن كما عرفت وان انكره البعض * ثم هو غير مختص بالخبر بل يجري في الانشاء ايضا نحو يا هاهنا ابن لي صرحا كذا في الاطول والاتقان * وهذا التقسيم يجري في الحقيقة العقلية ايضا كما صرح السيد السند في حاشية المطول * فائدة * لا بد في المجاز العقلي من الصرف عن الظاهر بتأويل اما في المعنى او في اللفظ اما المسند او المسند اليه اوفى البيئته التركيبية الدالة على الاسناد الاول ان لا مجاز في المعنى بحسب الوضع اصلا لا في المفرد ولا في المركب بل بحسب العقل بان اسند الفعل الى غير ما يقتضى العقل اسناده اليه تشبيها له بالفاعل الحقيقي وهذا التشبيه ليس هو التشبيه الذي يفاد بالكاف ونحوها بل هي عبارة عن جهة راعوها في اعطاء الربيع حكم القادر المختار كما قالوا شبه كلمة ما بليس فرفع بها الاسم ونصب الخبر فلا يتوهم ان يكون هناك حينئذ مجاز وضعي علاقته المشابهة بل عقلي وهذا قول الشيخ عبد القاهر والامام الرازي وجميع علماء البيان * الثاني ان المسند مجاز عن المعنى الذي يصح اسناده الى المسند اليه المذكور وهو قول الشيخ ابن الحاجب * الثالث ان المسند اليه استعارة بالكناية عما يصح الاسناد اليه حقيقة واسناد الانبات اليه قرينة لهذه الاستعارة وهو قول السبكي * الرابع انه لا مجاز في شيء من المفردات بل في التركيب فانه شبه التلبس الغير الفاعلي بالتلبس الفاعلي فاستعمل فيه اللفظ الموضوع لفادة التلبس الفاعلي فيكون استعارة تمثيلية كما في اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى وهذا ليس قولا لعبد القاهر ولا لغيره من علماء البيان وليس ببعيد * وقد سهاضد الملة والدين ههنا فجعل المذهب الاول منسوباً الى الامام الرازي والرابع منسوباً الى عبد القاهر * ثم الحق ان الكل تصرفات عقلية ولا حجب فيها فالكمل ممكن والنظر الى قصد المتكلم هكذا حقق المحقق التفتازاني في حاشية العضدي فان شئت الزيادة فارجع اليه * فائدة * اختلف في الحقيقة والمجاز العقليين فقال الخطيب المسمى بهما على ما ذكر صاحب المفتاح هو الكلام وهو الموافق بظاهر كلام

بما هو له بل بمعنى ان يفهم ما هو حقيقة مثلا يفهم من صام نهاري انه وقع الصوم البالغ فيه في النهار او صام صائم في النهار جدا حتى خيل ان النهار صائم * وفي بنى الامير المدينة انه صار الامير سببا بحيث خيل اليك انه بان * ولا ينتقض التعريف بمثل انما هي اقبال لانه ليس داخلا في التعريف عنده بل هو واسطة كما مر * واما الكتاب الحكيم و السلوب الحكيم والضلال البعيد والعذاب الاليم فان اريد بها وصف الشيء بوصف صاحبه فليس بمجاز و لو اريد بها وصف الشيء لكونه ملابس ما هو له في التلبس بالمسند لكونه مكانا للمسند او سببا له فيكون المال الحكيم في كتابه و اسلوبه و الاليم في عذابه و البعيد في ضلاله كان مجازا داخلا في التعريف * ومقتضى تعريفات القوم ان لا يكون مكر الليل و انبات الربيع وجري الانهار و اجريت النهر مجازات و قد شاع اطلاق المجاز العقلي عليها فاما ان يجعل الاطلاق على سبيل التشبيه و اما ان يتكلف في التعريف و صناعة التعريف تاوى الثاني * تنبيه * اعلم ان للفعل و ما في معناه ملابسات بالفتح اي متعلقات و معمولات تلبس الفاعل و المفعول به و المفعول المطلق و الزمان و المكان و المفعول له و المفعول معه و الحال و التمييز و نحوها فاسناد الفعل الى الفاعل الحقيقي اذا كان مبنيا له حقيقة والى غيره مجاز * و الاسناد للملابسة ان تكون الملابس الداعية الى وضع الملابس موضع ما هو له مشاركة مع ما هو له في كونهما ملابسين للفعل * وفائدة قيد للملابسة اخراج الاسناد الى غير ما هو له من غير ذلك الداعي عن ان يكون مجازا فانه غلط و تحريف يخرج به الكلام عن الاستقامة فلا يلتفت اليه فلا بد من اعتبار هذا في تعريف المجاز بان يقال المراد اسناد الفعل او معناه الى ملابس له من حيث هو ملابس له ليكون التعريف مانعا و اعلم ايضا ان اسناد الفعل المعلوم الى المفعول معه و له و الحال و التمييز و المستثنى جائز لكونه اسنادا الى الفاعل * و اسناد الفعل المجهول الى المصدر و الزمان و المكان جائز * ولا يجوز اسناده الى المفعول معه و المفعول له بتقدير اللام و المفعول الثاني من باب علمت و الثالث من باب اعلمت * و لبعض المتأخرين ههنا بحث شريف و هو انه كيف يكون جلس الدار و سير سير شديد و سير الليل مجازا و ليس لنا مجلس و مسير ينزل الدار و السير الشديد و يلحق به * و اما الافعال المتعدية فينبغي ان يفصل و يقال ضرب الدار ان قصد به كونها مضروبة فمجاز و ان قصد كونها مضروبا فيها فحقيقة و كذا في ضرب ضرب شديد و ضرب التاديب هذا و قال صاحب الاطول و نحن نقول كون اسناد الفعل المبني للمفعول الى غير المفعول به مجازا مبني على ان وضع ذلك الفعل لافادة ايقاعه على ما اسند اليه فحينئذ اذا صح جالس الدار يشبه تعلق الظرفية بتعلق المفعول و وضعه مقامه و ابرازه في صورته تنبيه على قوته فان اقوى تعلقات الفعل بعد التعلق بالفاعل تعلقه بالمفعول به * ولا يجب ان يكون هناك مفعول به محقق بل يكفي توهمه و تخيله فضرب

نعم حقه ان يسند الى النهار في مقام قصد النفي عنه اي عن النهار وحيثئذ ذلك الاسناد حقيقة فاحفظه
فانه من الدقائق * ويمكن ان يجعل ضمير هو الى ما وضمير له الى الفعل او معناه وكون الشيء للفعل
او معناه بمعنى ان حق الشيء ان يسند الفعل او معناه اليه لكن جعل الفعل وما في معناه للذات
اعذب من العكس * ولما كان المتبادر ما هو له في الواقع وحيثئذ يخرج عن التعريف قول الجاهل انبت
الربيع البقل قيده بقوله عند المتكلم فيشتمل التعريف ما هو له في الواقع والاعتقاد جميعا كقول المؤمن
انبت الله البقل وما هو له في اعتقاد المتكلم فقط كقول الجاهل انبت الربيع البقل لكنه بعد يتبادر منه
ما هو له في اعتقاد المتكلم في الواقع فيخرج منه قول المعتزلي خلق الله الافعال كلها مخفيا مذهبه
فقيده ثانيا بقوله في الظاهر اي فيما يفهم من ظاهر كلامه ليشمله ايضا * ومن امثلة الحقيقة العقلية
قولك جاء زيد حال كونك عالما بعدم مجيئه * ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بالاسناد الى ما هو له الاسناد
الى ما هو له من حيث انه ما هو له ان قد يكون الشيء ما هو له باعتبار غير ما هو له باعتبار آخر * اما في
النفي فقد عرفت في قولنا ما صام نهاري * واما في الاثبات فكما في قول الخنساء تصف ناقة * ع * فانما هي
اقبال وادبار * اذ معناه على ما قال الشيخ عبد القاهر ان الناقة لكثرة اقبالها وادبارها كانها تجسمت منهما
فالمجاز في اسناد الاقبال لانه وان كان لها من حيث القيام بها لكنه ليس لها من حيث الحمل والاتحاد
فاقبلت الناقة حقيقة وهي اقبال مجاز * ولو قيل الاقبال بمعنى مقبل حتى يكون المجاز في الكلمة
او جعل التقدير ذات اقبال حتى يكون مجاز الحذف لكن مغسلا من الفصاحة هذا لكن هذا المثال
عند المصنف اعنى الخطيب من قبيل الوسطة بين الحقيقة والمجاز لان المراد بما في قوله ما هو
الملايس على ما صرح به وهذا اسناد الى المبتدئ والمبتدئ ليس بملايس *

والمجاز العقلي ويسمى ايضا مجازا حكيميا ومجازا في الاسناد واسنادا مجازيا ومجاز الاسناد
ومجازا في الاثبات والمجاز في التركيب والمجاز في الجملة على ما قال الخطيب هو اسناد الفعل
او معناه الى ملايس له غير ما هو له بتناول اي غير الملايس الذي ذلك الفعل او معناه يعني
غير الفاعل فيما بني للفاعل وغير المفعول به فيما بني للمفعول * ولا يخفى ان غير ما هو له يتبادر
منه غير ما هو له في نفس الامر * وبقوله بتناول يصير اعم من غير ما هو له في نفس الامر ومن غير
ما هو له في اعتقاد المتكلم في الواقع او في الظاهر ويتقيد باعتقاد المتكلم في الظاهر فهو بمنزلة ان
يقال غير ما هو له في اعتقاد المتكلم في الظاهر * فخرج بقيد تناول ما يطابق الاعتقاد فقط كقول الجاهل
انبت الربيع البقل * وخرج الكواذب مطلقا * وخرج قول المعتزلي المخفي مذهبه خلق الله الافعال كلها *
والتناول طلب ما يؤل اليه الشيء والمراد به ههنا نصب القرينة الصارفة للاسناد عن ان يكون الى ما
جعل له الى ما هو حقيقة الامر لا بمعنى ان يفهم لاجلها الاسناد الى ما هو له بعينه فانه قلما يحضر السامع

به الجملة * وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين كذا في التلويح *
والاكثر ترك التقييد باللغويين لدلائقهم انه مقابل للشرعي والعرفي فان اللغوي ايضا يطلق
على مقابل الشرعي والعرفي كما سيجيء * فالمقيد بالعقلي في كل واحد منهما ينصرف الى ما في
الاسناد * والمطلق الى غيره * والمجاز اللغوي يطلق بالاشتراك على مجاز مفرد ومجاز مركب كذا في المطول *
وقال صاحب الاطول الظاهر ان اطلاق المجاز اللغوي على المجاز المفرد والمجاز المركب على سبيل
الاشتراك المعنوي لا اللفظي كما زعم صاحب المطول وان هذا ليس مختصا بالمجاز بل الحقيقة ايضا
تكون مفردة ومركبة فينبغي ان يقسم الحقيقة ايضا الى المفردة والمركبة * وقد يطلق لفظ المجاز على
المجاز بالزيادة والمجاز بالنقصان * وكلام السكاكي مشعر بان هذا الاطلاق على سبيل التشابه حيث قال
ورائي في هذا النوع ان يعد ملحقا بالمجاز ومشبهها به * فالعهدة في ذلك اي في جعل اللفظ مشتركا
بينهما اشتراكا معنويا او لفظيا على السلف فان كلام السلف يحتمل الاشتراك المعنوي واللفظي كما
يستدعيه تقسيمهم المجاز الى هذا النوع وغيره انتهى ما قال صاحب الاطول وقد يقسم المجاز الى المشهور
وغير المشهور * وما يتميز به الاشتراك اللفظي عن المعنوي هو ان ينظر الى المعنيين فان لم يمكن جمعهما
في تعريف واحد فلا اشتراك لفظي والا فمعنوي اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف المجاز لا يتضمن
حق الاتصاح بدون ذكر تعريف الحقيقة لتقابلهما حتى قيل انما تعرف الاشياء باضدادها و ايضا لا يكون
اللفظ مجازا بدون ان يكون له معنى حقيقي فلنشر الى تعريف الحقيقة ثم الى تعريف المجاز فنقول
الحقيقة العقلية اسناد الفعل او معناه الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر كذا قال الخطيب
في التلخيص * فالمراد بالاسناد النسبة سواء كانت تامة او كما يدل عليه قوله او معناه فان المراد بمعنى
الفعل اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة والمصدر واسم التفضيل والظرف والاشك ان اسناد
بعضها لا يلزم ان يكون تامة * والاولى ان يقال او ماني معناه لان معنى الفعل في الاصطلاح يقابل شبه الفعل
وهو ما يفيد معنى الفعل ولا يشاركه في التركيب * ولا يبعد ان يجعل المنسوب نحو اتميمي ابوه داخلا
في معنى الفعل * واحترز به عما ليس المسند فيه فعلا او معناه نحو الحيوان جسم فانه ليس بحقيقة ولا
مجاز * وقوله الى ما هو له اي الى شئ هو اي الفعل او معناه له اي لذلك الشئ * وافراد ضمير هو
باعتبار احد الامرين وذلك الشئ اعم من ان يكون الفعل او معناه صادرا عنه كما في ضرب زيد عمروا
اولا كما في انقطع الحبل وسلك الجبل على صيغة المجهول ولذا لم يقل ما هو عنه * ومعنى كونه له
ان حقه ان يسند اليه في مقام الاسناد سواء كانت الذممة للنفي او للاثبات لان يكون قائما به كما قال
المحقق التفتازاني حتى لا يشكل بقولنا ما قام زيد لان القيام حقه ان يسند الى زيد في مقام نفيه عنه
بخلاف ما صام نهاري فان الصوم حقه ان يسند الى المتكلم في مقام نفيه عنه لا الى نهارة فهو مجاز عقلي

او عقلا * وبالجمله فالمشكوك فيه يطلق على معنيين وكذلك الجائز اعني كما انه يقال المشكوك فيه لما يستوي طرفاه في نفس القائل ويقال لما لا يمتنع اي لا يجزم بعدمه عنده كما يقال في النقليات التي يغلب الظن على احد الطرفين فيها فيه شك اي احتمال ولايراد تساوي الطرفين فكذلك يقال هل هو جائز والمراد احدهما اي انه متساوي الطرفين او لا يمتنع اي لا يجزم بعدمه * وقيل المراد من ان الجائز يطلق على المشكوك فيه انه يطلق على ما يشك في انه لا يمتنع شرعا او يشك في انه لا يمتنع عقلا او يشك في انه يستوي فيه الامران شرعا او يشك في انه يستوي فيه الامران عقلا * وانت خبير بان مثل هذا الفعل لا يكون جائزا بل مجهول الحال فالمحتمل على هذا ما شككت وترددت في انه متساوي الطرفين او ليس بممتنع الوجود في نفس الامر او في حكم الشرع انتهى ما حاصلهما * ولاخفاء في ان مرجع بعض هذه المعاني الخمسة الى الامكان الخاص وبعضها الى الامكان العام •

الاجازة هي مصدر اجاز وهي لغة بمعنى بریدن مسافت و پس افگندن جاي بگذشتن ازوي و گذرانیدن و اجازت دادن بر نام کسی و در شعر مصراع دیگری را تمام کردن و یکی روی طا آوردن و یکی دال كما في الصراح * و حقيقتها عند المحدثين الاذن في الرواية لفظا او كتابة * و اركانها المجيز و المجازله و لفظ الاجازة * ولايشترط القبول فيها * فقول هي مصدر اجاز * و قيل هي ما خوذت من جواز الماء يقال استجزته فاجاز لي اذا سقاك ماء * وهي عندهم خمسة اقسام احدها اجازة معين لمعين سواء كان واحدا كاجزتك كتاب البخاري او اكثر كاجزت فلانا جميع ما اشتمل عليه فهرستي و ثانيها اجازة معين في غير معين كاجزتك مسموعاتي و الصحيح جواز الرواية بهذين النوعين و وجوب العمل بهما و ثالثها اجازة العموم كاجزت للمسلمين و جوزها الخطيب مطلقا و خصصها القاضي ابو الطيب بالموجودين عند الاجازة و رابعها اجازة المعدوم كاجزت لمن يولد و الصحيح بطلانها و لوعطفه على الموجود كاجزت لفلان و لمن يولد له فجائز على الاصح و خامسها اجازة المجاز كاجزت لك جميع مجازاتي وهي صحيحة * و من محسنات الاجازة ان يكون المجيز عالما بما يجيزه و المجازله من اهل العلم و ينبغي للمجيز بالكتابة ان يتلفظ بها فان اقتصر على الكتابة مع صدق الاجازة صحت كذا في خلاصة الخلاصة و غيره •

المجاوز هو المتعدي كما يجيء في فصل الواو من باب العين •

المجاز بفتح الميم هو عند اهل الفرس يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيء في فصل الراء المهمة من باب العين * و عند اهل العربية خلاف الحقيقة * وهما اي الحقيقة و المجاز يطلقان على اللفظ حقيقة و على المعنى مجازا هذا * وقالوا لفظ الحقيقة و المجاز مقول بالاشتراك على نوعين لان كلا منهما اما في المفرد او في الجملة و اليه مال السيد السند حيث قال في حاشية شرح مختصر الاصول حد كل واحد من وصفي الحقيقة و المجاز اذا كان الموصوف به المفرد غير حده اذا كان الموصوف

لا صورة ولا هيولى ولا المركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة كذا في شرح المواقف *
 الجواهر الفرد هو الجزء الذي لا يتجزى وعند الشعراء يراد به المعشوق وشفته كذا في كشف اللغات *
 الجواهر العلوية هي الافلاك والكواكب والارواح كذا في كشف اللغات *
 الجار بتخفيف الراء فى اللغة بمعنى همسايه * وقال ابوحنيفة رحمه الله جار الشخص من لصق داره
 بداره بحيث يستحق بها الشفعة لو كان مالكان الجار من المجاورة وهى الملاصقة حقيقة فالجار عند الاطلاق انما
 يتناول الجار الملاصق والملازق * وقال محمد و ابوبوسف رحمهما الله الملاصق وغيره ممن يسكن محله
 ويجمعهم مسجد المحلة جار ان يسمى كل هؤلاء جيرانا عرفا * وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا اوصى احد
 بشي من ماله لجاره هكذا فى البرجندى وغيره في كتاب الوصية *

فصل الزاء المعجمة * الجلاوز بالكسر عمل دار و چرخ گير و شكنه و سرهنگ كما في كشف اللغات *
 و در مدار الافاضل گوید جلاوز معرب جلوبز بفتح باء فارسي بمعنى سرهنگ و ظالم و پياده قاضي و بيبي
 تازي نیز آمده انتهى * وفى المغرب الجلاوز عند الفقهاء امين القاضي او الذي يسمى صاحب المجلس *
 وفى اللغة الشرطي و الجمع جلاوز و جلاوزة *

الجلاوز بالفتح هو قد يطلق على الامكان الخاص و قد يطلق على الامكان العام يقال يجوز اى
 لا يمتنع هكذا حقق المولى عبد الغفور في حاشية شرح الفوائد الضيائية * وفى العضدي وحاشيته للمحقق
 التفنازي ما حاصله ان الجائز يطلق على معان * الاول المباح * و الثاني ما لا يمتنع شرعا مباحا كان
 او واجبا او مندوبا او مكروها * و الثالث ما لا يمتنع عقلا واجبا كان او راجحا او مساوي الطرفين
 او مرجوحا * و الرابع ما استوى الامران فيه سواء استويا شرعا كالمباح او عقلا كفعل الصبي فان الصبي
 لا يتعلق به خطاب الشارع فلا معنى لاستواء الامرين فيه شرعا فلا يكون فعل الصبي داخلا فى المباح الذي
 هو ما اذن الشارع في فعله وتركه فكان فعله مما استوى فيه الامران عقلا * فهذا المعنى اعم من المباح
 وليس معنيين كما توهم البعض وقال الرابع ما استوى فيه الامران شرعا والخامس ما استوى فيه الامران
 عقلا وجعل ما استوى فيه الامران شرعا اعم من المباح لشموله فعل الصبي بخلاف المباح فانه
 لا يشمل ما لا يمتنع فيه عن الفعل و الترك شرعا كفعل الصبي و هو غير المباح اعني ما اذن الشارع
 في فعله وتركه * و الخامس المشكوك فيه و يسمى بالمحتمل ايضا وهو ما حصل في عقلك انه يتساوى
 الطرفين او غير ممتنع الوجود في نفس الامر او في حكم الشرع فاستواء الطرفين او عدم الامتناع كان فيما
 سبق باعتبار حكم الشرع او نفس الامر وههنا باعتبار نفس القائل و موجب ادراكه * فالجائز على هذا يطلق
 على ما استوى طرفاه شرعا او عقلا عند المخبر بجوازه وبالنظر الى عقله وان كان احد طرفيه في نفس الامر
 واجبا او راجحا وعلى ما لا يمتنع عنده في حكم الشرع او العقل وان كان في نفس الامر ممتنعا شرعا

وجد في الخارج أولا فالتعريف شامل لهما * ثم انها اعراض ايضا لكونها موجودة بالفعل في موضوع
 ولا منافاة بين كون الشيء جوهرًا و عرضًا بناء على ان العرض هو الموجود في موضوع لا ما يكون في موضوع
 اذا وجدت فلا يشترط الوجود بالفعل في الجوهر ويشترط في العرض * فالمركب الخيالي كجبل من ياقوت
 وبحر من زبيب لا شك في جوهريته انما الشك في وجوده * وفيه بحث لان هذا مخالف لتصريحهم
 بان الجوهر والعرض قسما الممكن الموجود وان الممكن الموجود منحصر فيهما فاذا اشترط في العرض الوجود
 بالفعل ولم يشترط في الجوهر يبطل الحصر ان تصير القسمة هكذا الموجود الممكن اما ان يكون بحيث اذا
 وجد في الخارج كان لا في موضوع او يكون موجودا في الخارج في موضوع فيخرج ما لا يكون بالفعل
 في موضوع ويكون فيه اذا وجد كالسواد المعدوم * والحق ان الوجود بالفعل معتبر في الجوهر ايضا
 كما هو المتبادر من قولهم الموجود لا في موضوع * وتفسيره بماهية اذا وجدت الخ ليس لا جل ان الوجود
 بالفعل ليس بمعتبر فيه بل الاشارة الى ان الوجود الذي به موجوديته في الخارج زائد على ماهية الجوهر
 والعرض كما هو المتبادر الى الفهم ولذا لم يصدق حد الجوهر على ذات الداري تعالى لان موجوديته
 تعالى بوجود هو نفس ماهيته وان كان الوجود المطلق زائدا عليها والى ان المعتبر في الجوهرية كونه
 بهذه الصفة في الوجود الخارجي لا في العقل اي انه ماهية اذا قيدت الى وجودها الخارجي
 ولوحظت بالنسبة اليه كانت لا في موضوع ولا شك ان تلك الجواهر حال قيامها بالذهن يصدق عليها
 انها موجودة في الخارج لا في موضوع وان كانت باعتبار قيامها بالذهن في موضوع فهي جواهر
 واعراض باعتبار القيام بالذهن وعدمه وكذا الحال في العرض * وبالجمله فالمتنع ان يكون ماهية شيء
 توجد في الاعيان مرة عرضا و مرة جوهرًا حتى تكون في الاعيان تحتاج الى موضوع ما وفيها لا تحتاج
 الى موضوع ولا يمتنع ان يكون معقول تلك الماهية عرضا * وظهر بما ذكرنا ان معنى الموجود لا في
 موضوع و ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع واحد كما ان معنى الموجود في موضوع و ماهية اذا وجدت
 كانت في موضوع واحد لا فرق بينهما الا بالاجمال و التفصيل و هذا على مذهب من يقول
 ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء * و اما عند من يقول ان الحاصل في الذهن هو صور الاشياء
 واشباهها المخالفة لها في الماهية فلا تكون صور الجواهر عنده الاعراض موجودة بوجود خارجي قائمة بالنفس
 كسائر الاعراض القائمة بها هكذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف * التقسيم * قال الحكماء
 الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فصورة اما جسمية او نوعية و ان كان محلا لجوهر آخر فيقولون
 و ان كان مركبا منهما فجسم و ان لم يكن كذلك اي لا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم
 تعلق التدبير والتصرف والتحريك فنفس والافعل * وانما قيد التعلق بالتدبير والتصرف والتحريك لان
 للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير وهذا كله بناء على نفي الجوهر الفرد ان على تقدير ثبوته

و هو الحادث * والحادث إما متحيز بالذات وهو الجوهر أو حال في التحيز بالذات وهو العرض أو لا يكون متحيزاً ولا حالاً فيه وهو المجرد انتهى * وهذا التقسيم أيضاً ليس حاصراً بالنسبة إلى من ثبت عنده وجود المجرد فان صفات المجرد خارجة عن التقسيم * ثم الظاهر ان القائل بوجود المجرد يعرف العرض بما كان صفة لغيره فان الغير اعم من التحيز و غيره ويقسم الحادث إلى ما كان قائماً بنفسه وهو الجوهر فان لم يكن متحيزاً فهو المجرد والمتحيز إما جسم أو جوهر فرد وإلى ما لا يكون قائماً بنفسه بل يكون صفة لغيره وهو العرض ويؤيده ما في الجليلي حاشية شرح المواقف من ان الراغب والغزالي قالا النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة انتهى فانهما وصفا الجوهر بالمجرد فالمجرد يكون قسماً من الجوهر بلا واسطة لا من الحادث والله اعلم بحقيقة الحال * فائدة * الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين لان الشكل هيئة احاطها حد أو حدود والحد أي النهاية لا يعقل إلا بالنسبة إلى ذي النهاية فيكون هناك لا محالة جزءان * ثم قال القاضي ولا يشبه الجوهر الفرد شيئاً من الاشكال لان المشكلة الاتحاد في الشكل فما للشكل له كيف يشاكل غيره * واما غير القاضي فلم فيه اختلاف فقليل يشبه الكرة في عدم اختلاف الجوانب ولو كان مشابهاً للمضلع لختلف جوانبه فكان منقسماً * وقيل يشبه المربع ان يتركب الجسم بلا انفراج ان الشكل الكروي و سائر المضلعات و ما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك الانفراج * وقيل يشبه المثلث لانه أبسط الاشكال * فائدة * الجواهر يمتنع عليها التداخل والا يكون هذا الجسم المعين اجساماً كثيرة وهذا خلف * وقال الزطام بجوازه والظاهر انه لزمه ذلك فيما قال من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد ان لابد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها واما انه التزمه و قال به صريحاً فلم يعلم كيف وهو جحد للضرورة وان شئت الزيادة على هذا فارجع إلى شرح المواقف في موقف الجوهر * وتعريف الجوهر عند الحكماء الممكن الموجود لا في موضوع ويقابله العرض بمعنى الممكن الموجود في موضوع أي محل مقوم لماحل فيه * ومعنى وجود العرض في الموضوع ان وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية كما في تفسير الحلول وقال المحقق التفتازاني ان معناه ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولذا يمتنع الانتقال عنه فوجود السواد مثلاً هو وجوده في الجسم و قيامه به بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر و وجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه * ورد بانه يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم فالقيام متأخر بالذات من وجوده في نفسه * واجيب باننا لانسلم صحة هذا القول كيف وقد قالوا ان الموضوع شرط لوجود العرض ولو سلم فيكفي للترتيب بالفاء التغير الاعتباري كما في قولهم رماء فقتله * ان قيل على هذا يلزم ان لا تكون الجواهر الحاصلة في الذهن جواهر لكونها موجودة في موضوع مع ان الجوهر جوهر سواء نسب إلى الادراك العقلي أو إلى الوجود الخارجي * قلت المراد بقولهم الموجود لا في موضوع ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فلا نعني به الشيء المحصل في الخارج الذي ليس في موضوع بل لو وجد لم يكن في موضوع سواء

لان الحوادث من اقسام الموجود وخرج ايضا ذات الرب وصفاته لعدم كونها حادثه ولا قائمة بالمتحيز بالذات فان الرب تعالى ليس بمتحيز اصلا * وبالجمله ذات الرب تعالى وصفاته ليست باعراض ولا جواهر * وقال بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره و يندبغى ان يراد بما الحوادث بناء على ان العرض من اقسام الحوادث والا ينتقض بالصفات السلبية وبصفات الله تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات كما هو مذهب بعض المتكلمين و ان لم يكن بالتغاير بينهما فصفات الله تعالى تخرج بقيد الغيرية وقال المعتزلة العرض هو ما لو وجد لقام بالمتحيز * و انما اختاروا هذا لان العرض ثابت عندهم فى عدم منفكا عن الوجود الذي هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال عدم بل اذا وجد العرض قام به * وهذا بناء على قولهم بان الثابت فى عدم ذوات المعدومات من غير قيام بعضها ببعض فان القيام من خواص الوجود الا عند بعضهم فانهم قالوا باتصاف المعدومات بالصفات المعدومة الثابتة * ويرد عليهم فناء الجواهر فانه عرض عندهم وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر عندهم لكونه منافيا للجواهر ولا ينعكس ايضا على من اثبت منهم عرضا لافى محل كابي هذيل العلاف فانه قال ان بعض انواع كلام الله لافى محل و كبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لافى محل * واما ما قيل من ان خروجها لا يضر لانه لا يطلق العرض على كلام و ارادة حادثين فمما لا يلتفت اليه ان عدم الاطلاق تأدبا لا يوجب عدم دخولها فيه * ومعنى القيام بالمتحيز اما الطبيعة فى المتحيز او اختصاص الناعت كما يجيى فى لفظ الوصف فى فصل الفاء من باب الواو و يجيى ايضا فى لفظ القيام و لفظ الحلول * و أعلم انه ذكر صاحب العقائد النسفية ان العالم اما عين او عرض لانه ان قام بذاته فعين والافعرض والعين اما جوهر او جسم لانه ما متركب من جزئين فصاعدا وهو الجسم او غير متركب وهو الجوهر ويسمى الجزء الذي لا يتجزى ايضا * قال احمد جند فى حاشيته هذا مبني على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب منه غيره ومعنى الجسم ما يتركب من غيره انتهى * فالجواهر على هذا مرادف للجزء الذي لا يتجزى وقسم من العين وقسم للجسم * وقيل هذا على اصطلاح القدماء * والمتأخرون يجعلون الجوهر مرادفا للعين ويسمون الجزء الذي لا يتجزى بالجواهر الفرد و يريده ما وقع فى شرح المواقف من انه قال المتكلمون لاجوهر الا المتحيز بالذات فهو ما يقبل القسمة فى جهة واحدة او اكثر وهو الجسم عند الاشاعرة او لا يقبلها اصلا وهو الجوهر الفرد و قد سبق تحقيق تعريف الجوهر الفرد فى لفظ الجزء فى فصل الالف * ثم لا يخفى ان هذا التقسيم انما يصح حاصرا عند من قال بامتناع وجود المجرد او بعدم ثبوت وجوده وعدمه * واما عند من ثبت وجود المجرد عنده كالامام الغزالي و الراغب القائلين بان الانسان موجود ليس بجسم ولا جسماني كما عرفت فلا يكون حاصرا * و اعم من هذا ما وقع فى المواقف من انه قال المتكلمون الموجود فى الخارج اما ان لا يكون له اول وهو القديم او يكون له اول

كتابان لعلي كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما* وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنه الى مامون بعد ان وعد المامون له بالخلافة انك قد عرفت من حقوقها ما لم يعرفه آبؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم* ولمشايع المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت* ورايت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين انتهى *

الجمرة بالفتح وسكون الميم في اللغة آتشك وهي حبات تظهر اما متفرقة او مجمعة معه الم شديد يأخذ كل حبة منها قطعة كبيرة من البدن ويعمق في اللحم كذا في بحر الجواهر* وفي الموجز الجمرة والثار الفارسية يقال لكل بثر اكل منقط محرق محدث للخشخشة* وربما خصت النار الفارسية بما كان بثر من جنس النملة فيه سعي وتنفط من مادة صفراوية قليلة التعفن والسوداء* والجمرة ما يسود الجلد من غير رطوبة وتكون كثيرة السوداء غليظة غامضة قليلة البثر*.

الجمار الثلاث عند الصوفية عبارة عن النفس والطبع والعادة ويجيء في لفظ الحج في فصل الحج من باب الحاء *

الجمهوري هو نبيذ العنب وقيل هو الشراب المتخذ من المثلث يجعل عليه الماء الذي ذهب عنه ثم يطبخ بعض الطبخ ويودع في الاوعية ويخمر* وقيل ما بقي نصفه من عصير العنب بعد طبخه* وفي النهاية منه حديث النخعي انه اهدي له بختج هو الجمهوري* والبختج العصير المطبوخ وقيل له الجمهوري لان جمهور الناس يستعملونه اي اكثرهم* وفي الجامع الجمهوري ما بقي نصفه من عصير العنب بعد طبخه* والمثلث ما بقي ثلثه والبختج ما بقي ربه كذا في بحر الجواهر* وفي البرجندي الجمهوري هو الذي من ماء العنب يصب عليه الماء يطبخ ادنى طبخة ويجيء في لفظ الطلاء *

الجواهر يطلق على معان منها الموجود القائم بنفسه حادثا كان ارقديما ويقابله العرض بمعنى ما ليس كذلك ومنها الحقيقة والذات وبهذا المعنى يقال اي شيء هو في جوهره اي ذاته وحقيقته ويقابله العرض بمعنى الخارج من الحقيقة* والجواهر بهذين المعنيين لا شك في جواز في حق الله تعالى وان لم يرد الاذن بالاطلاق ومنها ما هو من اقسام الموجود الممكن فهو عند المتكلمين لا يكون الاحادثا ان كل ممكن حادث عندهم* واما عند الحكماء فقد يكون قديما كالجواهر المجرد وقد يكون حادثا كالجواهر المادي* وعند كلا الفريقين لا يجوز اطلاقه بهذا المعنى على الله تعالى بناء على انه قسم من الممكن* فتعريفه عند المتكلمين الحادث المتميز بالذات والمتميز بالذات هو القابل للاشارة الحسية بالذات بانه هذا او هناك ويقابله العرض فقال الاشاعرة العرض هو الحادث القائم بالتميز بالذات فخرج الاعداد والسلوب لعدم حدوثها

بكسر جيم نیز آمده * و در اصطلاح محاسبین عددی را گویند که در نفس وی ضرب کنند کذا فی المنتخب *
 وفي خلاصة الحساب و شرحه العدد المضروب في نفسه يسمى جذرا في المحاسبات و ضلعا في المساحة
 و شيئا في الجبر و المقابلة * و الحاصل يسمى مجذورا و مربعا و مالا * و التجذير هو تحصيل الجذر * ثم الجذر
 قسمان منطق وهو ماله جذر صحيح كالتسعة فان له جذرا صحيحا وهو الثلاثة و اسم وهو ما ليس له جذر
 صحيح كالعشرة فان جذرها هو ثلاثة و سبع تقريبا ليس صحيحا * ان قيل الكسر ايضا يكون منطقا و اسم مع
 ان جذر الكسر لا يكون صحيحا قط * قلت المراد بكون الكسر منطقا ان يكون عدد الكسر بعد تجنيسه او قبل
 تجنيسه على انه يعتبر كانه عدد صحيح منطقا * و قد يطلق الجذر على معنى يعم المساحة و الجبر و المقابلة
 كذا في شرح خلاصة الحساب للخلخالي *

الجبر بالفتح و التشديد في اللغة زيروادان آخر كلمه را و حرکت زیر کما فی المنتخب * و عند النحاة
 يطلق على نوع من الاعراب حركة كان اوحرفا و يسمى علامة ايضا كما يستفاد من الموشح شرح الكافية
 و يجيء في لفظ الاعراب * والذي يحصل منه الجبر يسمى جارا و عامل الجبر و اللفظ الذي في آخره
 الجبر يسمى مجرورا * و جـ الجوار عندهم هو ان تصير الكلمة مجرورة بسبب اتصالها بكلمة مجرورة سابقة
 عليها لا بسبب غير الاتصال فيكون جر الاولى بسبب العامل و جر الثانية لا بعامل ولا بسبب التبعية كجر
 التوابع بل انما يكون بسبب الاتصال و المجاورة كجر ارجلكم في قوله تعالى و امسكوا برؤوسكم و ارجلكم عند
 من قرء بجـ ارجلكم فانه انما هو بسبب مجاورته بقوله برؤوسكم *

الجوزهر بفتح الجيم بعدها و او ثم زاء معجمة بعدها هاء ثم راء عند اهل الهيئة هو العقدة اي عقدة
 الراس و الذنب على ما في بحر الفضائل * و يطلق ايضا على ممثل القمر سمي به اذ على محيطه
 نقطة مسماة بالجوزهر * و قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجعمني في باب حركات الافلاك الجوزهر
 بغير الاضافة يطلق على ممثل القمر و بالاضافة يطلق على العقدة و يجيء ايضا في لفظ الذنب في فصل الباء
 من باب الدال المعجمة *

الجعفرية فرقة من المعتزلة اصحاب الجعفر [بن جعفر] بن مبشر و ابن حرب و افقوا الاسكافية و زادوا
 عليهم ان في فساق الامة من هواشر من الزنادقة و المجوس * و اجماع الامة على حد الشرب خطأ لان
 المعتبر في الحد هو النص * و سارق الحبة فاسق منخلع من الايمان كذا في شرح المواقف *

الجفر بالفتح و سكون الفاء هو علم يبحث فيه عن الحروف من حيث هي بناء مستقل بالدلالة
 و يسمى بعلم الحروف و بعلم التفسير ايضا * و فائدته الاطلاع على فهم الخطاب المحمدي الذي
 لا يكون الا بمعرفة علم اللسان العربي هكذا يستفاد من بعض الرسائل * و يعرف من هذا العلم حوادث العالم
 الى انقراضه قال السيد السند في شرح المواقف في المقصد الثاني من نوع العلم الجفر و الجامعة

را مقام نیست که خارج از شش حدود است و لفظ مقام که اضافه بآن میکنند و گویند مقام لاهوت باسناد مجاز است اما مقام ندارد * واسفل این مقام جبروتست یعنی مقام جبر و کسر خلایق و این مقام قطب عالم است که متصرفست از عرش تا ثری و جبر و کسر هم در شش جهت کنج و قطب عالم را فیض از عرش مجید است که تعلق بعزالت و نصب دارد * و این مقام را جبر و کسر از آن گویند که کرامات اولیا و معجزات انبیا هم ازین عالم است و چون از مقام جبر و کسر ترقی کنند بمقام فردانیت که لاهوت است رسند و در عالم فردانیت عالم جبروت یعنی جبر و کسر کفر است * اما افراد قادر اند بر عالم جبروت اگر به جبر و کسر مشغول شوند از فردانیت یعنی از تجلی ذات بیفتند و بدین سبب افراد مستور میمانند انتهی * و قریب بدینست آنچه در مجمع السلوک در جائی واقع شده که منازل خلایق چهاراند * شعر * یکی منزل که آن ناسوت نام است * بران اوصاف حیوانی تمام است * ز راه تربیت پیران بشارت * بداده چار منزل با عبارت * از آن منزل اگر خود بگذرد کس * رسد در دویمی منزل ملک پس * در آن عالم چو او معروف گردد * ملائک آسمان مکشوف گردد * چو برگردد قدم را اوز ملکوت * رسد در سیومی منزل بجبروت * مقام روح بر من حیرت آمد * نشان از وی بگفتن غیرت آمد * در آن منزل بود کشف و کرامات * ولی باید گذشتن زان مقامات * اگر دنیا و عقبی پیش آید * نظر کردن برو هرگز نشاید * بنور ذکر باید در گذشتن * بآب توبه باید دل بشستن * در آن حالت مقام نور باشد * ز جای اب و گل او دور باشد * چو گردد جان و دل از غیر او پاک * رسد در عالم لاهوت بی باک * در آن منزل چهارم جست و جوئی * نباشد با خدا جز گفت و گوئی * مقام قرب منزل بی نشانست * جز آن کون و مکان دیگر جهانست * بعون حق رسد آنجا چو سالک * شود بر جملة اشیاء مالک *

الجذري بالضم والفتح و سکون الدال و الراء المهملتین لغة آبله و هو بثور صغار بعضها و کبار بعضها يظهر على البدن لدفع من الطبيعية المدبرة لبدن الانسان فضلات طمئية منبثة فی البدن لاغذائه بها و لذلك قيل ان هذا المرض لابد ان يعرض لكل شخص الا ان تلك الفضلات تبقى فی البدن الى حين يحصل لها محرك يحرك القوة الدافعة لدفعها * و من الناس من يجدر مرتين و ذلك عند عدم قوة الطبيعة على دفع المادة فی البدن من الصبي بل يبقى شيء منها ثم يتفق اسباب مسخنة رطبة فتحرك المادة وتحرك الطبيعة لدفعها مرة ثانية كذا في بحر الجواهر * و فی الاقسرائي الجذري بثور حمر مائلة الى البياض تتفرش في جميع البدن او في اكثره و تتقيح سريعا * و سببه غليان الدم و تعفنه بما يخالطه من الفضول الرقيقة المتولدة في سن الطفولية و لذا يحدث للصبيان كثيرا * و تفسير المضاعف و المختلط من الجذري يجيء في لفظ الحصبة في فصل الموحدة من باب الحاء *

الجذر بالفتح و سکون الدال المعجمة بمعني بریدن و از بیض برکندن و اصل هر چیزی و بدین معني

الجبرية بفتحين خلاف القدرية على ما في الصراح * وفي المنتخب وفتح الباء كما اشتهر اما غلط واما لجهة مناسبتها بالقدرية وهي فرقة من كبار الفرق الاسلامية كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذي قالوا لاقدرة للعبد اصلا لاموثة و لا كسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها * والله لا يعلم الشيء وعلمه حادث لا في محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره كالعلم والحيوة اذ يلزم منه التشبه * والجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلها فيها حتى لايبقى موجود سوى الله تعالى ووافقوا المعتزلة في نفي الزوية وخلق الكلام ويجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع فهؤلاء جبرية خالصة * واما اهل السنة والجماعة وكذا النجارية والضرارية مجبرية متوسطة اي غير خالصة بل متوسطة بين الجبر والتفويض لانهم يثبتون للعبد كسبا بلا تأثير فيه كذا في شرح المواقف *

الجبروت عند الصوفية عبارة عن الذات القديمة وهي صيغة المبالغة بمعنى الجبر * والجبر اما بمعنى الاجبار من قولهم جبرته على الامر جبرا او اجبرته اكرهته عليه او بمعنى الاستعلاء من قولهم نخلة جبارة اذا فاتتها الايدي * والجبار الملك تعالى كبريأه متفرد بالجبروت لانه يجرى الامور مجاري احكامه ويجبر الخلق على مقتضيات الزامه او لانه يستعلي عن درك العقول كذا في شرح القصيدة الفارضية * والصفات القديمة تسمى بالملكوت كما وقع في هذا الشرح ايضا ويجيء في محله * وفي مجمع السلوك الملكوت عند هم عبارة من فوق العرش الى تحت الثرى وما بين ذلك من الاجسام والمعاني والاعراض * والجبروت ماعدا الملكوت كذا قال الديلمي * وقال بعض الكبار واما عالم الملكوت فالعبد له فيه اختيار مادام في هذا العالم فاذا دخل في عالم الملكوت صار مجبورا على ان يختار ما يختار الحق وان يريد ما يريد لايمكنه مخالفته اصلا انتهى * وفي بعض حواشي شرح العقائد النسفية في الخطبة في اصطلاح المشايخ عالم الجبروت عالم الكروبيين وهو عالم المقربين من الملائكة وتحت عالم الاجساد وهو عالم الملك * والمراد من الجبروت الجبرية وهي عبارة من قهر الغير على وفق ارادته والجبروت والعظمة بمعنى واحد لغة غير ان فيه معنى المبالغة لزيادة اللفظ * وفي اصطلاح اهل الكلام عبارة عن الصفات كما ان اللاهوت عبارة عن الذات فلاضافة في نعوت الجبروت على هذا الاصطلاح اضافة المسمى الى اسمه انتهى كلامه * ودر كشف اللغات ميگوید که جبروت در اصطلاح سالکن مرتبة وحدت را گویند که حقیقت محمدیست و تعلق بمرتبة صفات دارد انتهى * و در موضع دیگر گوید و نیز مرتبة صفات را جبروت خوانند و مرتبة اسماء را ملکوت * و در مرآة الاسرار میگوید بدانکه اهل فردانیت را دوام مقام لاهوت است یعنی تجلی ذات و لاهوت در اصل لاهو الا هو است حرف تا زیاده از قانون عرب است و عادت این قوم است که چون کلامی مخالط گویند چیزی زیاده کنند و چیزی حذف تا نا محرمان از حقیقت محروم مانند پس لا نفی است یعنی نیست تجلی صفات مرتائفه افراد را و هو اسم ذات است یعنی الا هو مکر تجلی ذات و لاهوت خود یعنی فردانیت

بجميع المأخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز عدم العلم بالبعض لتعارض وللعجز في الحال عن المبالغة
 اما لمانع يشوش الفكر واستدعائه زمانا * أعلم ان المجتهد في المذهب عندهم هو الذي له ملكة الاقتدار على
 استنباط الفروع من الوصول التي مهدها امامه كالغزالي ونحوه من اصحاب الشافعي و ابي يوسف و محمد
 من اصحاب ابي حنيفة وهو في مذهب الامام بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع حيث يستنبط الاحكام
 من اصول ذلك الامام * فائدة * للمجتهد شرطان الأول معرفة الباري تعالى وصفاته وتصديق النبي صلى
 الله عليه وآله وسلم بمعجزاته و سائر ما يتوقف عليه علم الايمان كل ذلك بادلة اجمالية وان لم يقدر على التحقيق
 والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام والثاني ان يكون عالما بمدارك الاحكام واقسامها وطرق
 اثباتها وجوه دلائلها وتفصيل شرائطها ومراتبها وجهات ترجيحها عند تعارضها والتفصي عن الاعتراضات الواردة
 عليها فيحتاج الى معرفة حال الرواة وطرق الجرح والتعديل واقسام النصوص المتعلقة بالاحكام وانواع العلوم
 الادبية من اللغة والصرف والنحو وغير ذلك هذا في حق المجتهد المطلق الذي يجتهد في الشرع * واما المجتهد
 في مسألة فيكفيه علم ما يتعلق بها ولا يضره الجهل بما يتعلق بها هذا كله خلاصة ما في العضدي وحواشيه وغيرها *
فصل الرأء المهمة * الجبر بالفتح و سكون الموحدة في اللغة بمعنى شكسة را بستن و نيكو
کردن حال كسي على ما في الصراح * وبدي و نيكي كار از حق دانستن * و بزور بر كاري داشتن كسي را *
 و بادشاه و بنده شجاع و فقير على ما في المنتخب * وعند الصوفية هو الجبروت * وعند المحاسبين حذف
 المستثنى من احد المتعادلين اي المتساويين وزيادة مثله اي مثل ذلك المستثنى على المتعادل الآخر مثاله
 مال الخمسة اشياء يعدل ستة فحذف خمسة اشياء من المتعادل الاول و هو مال الخمسة اشياء وزيادته
 على المتعادل الآخر يسمى جبرا والحاصل بعد الجبر مال يعدل ستة وخمسة اشياء * وقيل حذف المستثنى
 من احد المتعادلين جبر و زيادة مثله على الآخر تعديل كذا في بعض الرسائل * وقد يطلق الجبر عند هم
 ويراد به علم الجبر والمقابلة وهو علم يعرف به المجهولات العددية من معلوماتها المخصوصة حال كون
 تلك المجهولات على وجه مخصوص من فرض المجهول شيئا وحذف المستثنى من احد المتعادلين
 وزيادته على الآخر واسقاط المشترك بين المتعادلين على ما بين في كتب الحساب كذا في شرح
 خلاصة الحساب * ثم الجبر عند اهل الكلام يستعمل كثيرا بمعنى اسناد فعل العبد الى الله سبحانه وهو
 خلاف القدر وهو اسناد فعل العبد اليه لا الى الله تعالى * فالجبر افراط في تفويض الامر الى الله تعالى
 بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا ارادة له ولا اختيار * والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد
 خالقا لا فعالة بالاستقلال وكلاهما باطلان عند اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة والحق الوسط بين الافراط
 والتفريط المسمى بالكسب هكذا في شرح المواقف والتلويح * وفي الصراح الجبر بمعنى خلاف القدر
 على ما قال ابو عبيدة كلام مولد *

كما في البرجذدي • وعند الصوفية هو الجهاد الاصغر • والجهاد الاكبر عندهم هو المجاهدة مع النفس الامارة
كذا في كشف اللغات •

المجاهدة في الصراح الجهاد والمجاهدة بمعنى الاجتهاد • ومجاهدة نزل صوفيه عبارتست از
كارزار کردن بانفس و شيطان كما في مجمع السلوك • وفي خلاصة السلوك المجاهدة صدق الافتقار
الى الله تعالى بالانقطاع عن كل ما سواه كذا قال ابو عطاء • وقال جعفر الصادق المجاهدة بذل النفس
في رضاء الحق • وقال ابو عثمان فطام النفس عن الشهوات و نزع القلب عن الاماني و الشبهات •

الاجتهاد في اللغة استفراغ الوسع في تحصيل امر من الامور مستلزم للكلفة و المشقة و لهذا يقال
اجتهد في حمل الحجر ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة • وفي اصطلاح الاصوليين استفراغ الفقيه
الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي • والمستفراغ وسعه في ذلك التحصيل يسمى مجتهدا بكسر الهاء
و الحكم الظني الشرعي الذي عليه دليل يسمى مجتهدا فيه بفتح الهاء • فقولهم استفراغ الوسع معناه
بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه و هو كالجنس فتبين بهذا ان تفسير
الآمدي ليس اعم من هذا التفسير كما زعمه البعض • و ذلك لان الآمدي عرف الاجتهاد باستفراغ الوسع
في طلب الظن بشي من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه • و بهذا
القيد الاخير خرج اجتهاد المقصود هو الذي يقف عن الطلب مع تمكنه من الزيادة على فعل من السعي
فانه لا يعد هذا الاجتهاد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا • فزعم هذا البعض ان من ترك هذا القيد جعل
الاجتهاد اعم • وقيد الفقيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه كاستفراغ النحوي وسعه في معرفة وجوه
الاعراب واستفراغ المتكلم وسعه في التوحيد والصفات واستفراغ الاصولي وسعه في كون الادلة حججا •
قيل و الظاهر انه لاحاجة لهذا الاحتراز و لذا لم يذكر هذا القيد الغزالي و الآمدي و غيرهما فانه لا يصير
فقيها الا بعد الاجتهاد اللهم الا ان يراى بالفقه التبيؤ بمعرفة الاحكام • وقيد الظن احتراز من القطع اذ لا اجتهاد
في القطعيات • وقيد شرعي احتراز عن الاحكام العقلية و الحسية • وفي قيد بحكم اشارة الى انه ليس
من شرط المجتهد ان يكون محيطا بجميع الاحكام و مدارها بالفعل فان ذلك ليس بداخل تحت
الوسع لثبوت لا ادري في بعض الاحكام كما نقل عن مالك انه سئل عن اربعين مسألة فقال في ستة
و ثلثين منها لا ادري • وكذا عن ابي حنيفة رح قال في ثمان مسائل لا ادري و اشارة الى تجزى الاجتهاد
لجريانه في بعض دون بعض • و تصويره ان المجتهد حل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد
من الادلة دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها اولا بل لابد ان يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه
في جميع المسائل من الادلة فقل له ذلك اذ لو لم يتجز الاجتهاد لزم علم المجتهد الآخذ بجميع المآخذ ويلزمه
العلم بجميع الاحكام و اللازم منتف لثبوت لا ادري كما عرفت و قيل ليس له ذلك ولا يتجزى الاجتهاد و العلم

برصا انتهى • وصاحب الاتقان جعل الترتيل مرادفا للتحقيق حيث قال كيفيات القراءة ثلث أحدها التحقيق وهو إعطاء كل حرف حقه من اشباع المد وتحقيق الهمزة وإتمام الحركات واعتماد الاظهار والتشديدات وبيان الحروف وتفكيكها وإخراج بعضها من بعض بالسكت والترتيل والتؤدة وملاحظة الجائزات من الوقوف بلاقصروالاختلاس ولا اسكان محرك ولا ادغامه وهو يكون لرياضة اللسان وتقويم الالفاظ • ويستحب الأخذ به على المتعلمين من غير ان يتجاوز فيه الى حد الافراط بتوليد الحروف من الحركات وتكرير الروايات وتحريك السواكن وتطنين النونات بالمبالغة في الغنات ونحو ذلك وهذا النوع من القراءة مذهب حمزة ورش الثانية الحدر بفتح الحاء وسكون الدال المهملتين وهو ادراج القراءة بسرعتها وتخفيفها بالقصر والتسكين والاختلاس والبدل والادغام الكبير وتخفيف الهمزة ونحو ذلك مما صححت به الرواية مع مراعاة اقامة الاعراب وتقويم اللفظ وتمكن الحروف بدون بتر حروف المد واختلاس اكثر الحركات وذهاب صوت الغنة والتفريط الى غاية لاتصح به القراءة وهذا النوع مذهب ابن كثير وابي جعفر ومن قصر المنفصل كابي عمرو يعقوب الثالثة التدوير وهو التوسط بين المقامين من التحقيق والحدر وهو الذي ورد عن اكثر الائمة ممن مد المنفصل ولم يبلغ فيه الاشباع وهو مذهب سائر القراء وهو المختار عند اكثر اهل الاداء • ثم قال والفرق بين الترتيل وبين التحقيق فيما ذكره بعضهم ان التحقيق يكون للرياضة والتعليم والتمرين والترتيل يكون للتدبر والتفكير والاستنباط فكل تحقيق ترتيل وليس كل ترتيل تحقيقا • فائدة • في شرح المذهب اتفقوا على كراهة الافراط في الاسراع قالوا وقراءة جزء بترتيل افضل من قراءة جزئين في قدر ذلك الزمان بلا ترتيل وقالوا واستحباب الترتيل للتدبر ولانه اقرب الى الاجلال والتوقير واشد تأثيرا في القلب ولهذا يستحب للاعجمي الذي لا يفهم معناه • وفي النشر اختلف هل الافضل الترتيل وقلة القراءة او السرعة مع كثرتها • واحسن بعض ائمتنا فقال ان ثواب قراءة الترتيل اجل قدرا وثواب الكثرة اكثر عددا لان بكل حرف عشرة حسنات • وفي البرهان للزركشي كمال الترتيل تفخيم الفاظه والابانة عن حروفه وان لا يدغم حرفا في حرف • وقيل هذا اقله • واكمله ان يقرأه على منزله فان قرأ تهديدا لفظ به لفظ المتهدد او تعظيما لفظ به على التعظيم انتهى ما في الاتقان •

جودة الفهم صحة الانتقال من الملزومات الى اللوازم كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •
الجهاد بالكسر في اللغة بذل ما في الوسع من القول والفعل كما قال ابن الاثير • وفي الشريعة قتال الكفار ونحوه من ضربهم ونهب اموالهم وهدم معابدهم وكسر اصنامهم وغيرها كذا في جامع الرموز • ومثله في فتح القدير حيث قال الجهاد غلب في عرف الشرع على جهاد الكفار وهو دعوتهم الى الدين الحق وقتالهم ان لم يقبلوا وهو في اللغة اعم من هذا انتهى • والسير اشمل من الجهاد

والخارصيني كذا في شرح المواقف في فصل ما لانفس له من المركبات •

المجاسدة عند المنجمين هي مقارنة الكوكب بعقدة القمر و يجيى في لفظ النظر • وقد تطلق على المقارنة مطلقا •

الجلد هو ضرب الجلد وهو حكم يختص بمن ليس بمحصن لما علم من ان حد المحصن هو الرجم كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

الجمود بضم الجيم و الميم عند الاطباء علة اذا عرضت للانسان بقي على الحالة التي ادركته عليها اما جالسا او قائما كذا في بحر الجواهر •

الجامد في اللغة نقيض الدائب و الجوامد الجمع • وعند الصرفيين و النحاة هو الاسم الغير المشتق سواء كان مصدرا او غير مصدر • وفي العباب و من حق الحال الاشتقاق وقد تقع جامدة و من الحال الجامدة المصدر الماول بالمشتق نحو اتيتك ركضا اي راكضا • وقد تقع الحال الجامدة اسما غير مصدر على ضرب من التاويل انتهى • لكن في الاصول الاكبري ان الجامد هو الاسم الذي ليس مصدرا ولا مشتقا • ويطلق الجامد ايضا عندهم على غير المتصرف من الافعال قال في المغني في بيان نون الوقاية و هي تلحق قبل ياء المتكلم المتقية بواحد من ثلثة الفعل متصرفا كان نحو اكرمني او جامدا نحو عساني وقاموا ما خلاني وما عداني وحاشاني ان قدرت فعلا الخ • وعند الاطباء هو الدواء الذي من شأنه ان يسيل عند فعل الحرارة الغريزية فيه و هو مجتمع في الحال كالشمع • والجوامد الجمع وقد تطلق الجوامد على الاشياء الصلبة المنعقدة في البدن كالعظام والغضاريف كذا في بحر الجواهر •

الجود بالضم و سكون الواو افادة ما ينبغي لا لعوض و يجيى في لفظ الرحمة في فصل الميم من باب الرأ •

التجويد في اللغة التحسين و في اصطلاح القراء تلاوة القرآن باعطاء كل حرف حقه من مخرجه و صفته اللازمة له من همس و جهر و شدة و رخاوة و نحوها و اعطاء كل حرف مستحقه مما يشاء من الصفات المذكورة كترقيق المستقل و تفخيم المستعلي و نحوهما ورد كل حرف الى اصله من غير تكلف • وطريقه الاخذ من افواه المشايخ العارفين بطريق اداء القرآن بعد معرفة ما يحتاج اليه القاري من مخارج الحروف و صفاتها و الوقف و الابتداء و الرسم • و مراتب التجويد ثلثة ترتيل و تدوير و حدر و الاول اتم ثم الثاني فالترتيل التؤدة و هو مذهب ورش و عاصم و حمزة • و الحدر الاسراع و هو مذهب ابن كثير و ابي عمر و القالون و التدوير التوسط بينهما و هو مذهب ابن عامر و الكهائي و هذا هو الغالب على قراءتهم و الا فكل منهم يجيز الثلثة • ولا بد في الترتيل من الاحتراز عن التمطيط • وفي الحدر عن الاندماج اذ القراءة كالبياض ان قل صار سمرة و ان زاد صار

واقع بان يجرد المتكلم نفسه من ذاته و يخاطبه لنكتة كالتوضيح في * ع * تطاول ليلىك بالاثمد * ورده السيد السند بان المشهور عند الجمهور ان المقصود من الالتفات ارادة معنى واحد في صور متفاوتة و المقصود من التجريد المبالغة في كون الشيء موصوفا بصفة و بلوغه النهاية فيها بان ينتزع منه شئ آخر موصوف بتلك الصفة فمبنى الالتفات على ملاحظة اتحاد المعنى و مبنى التجريد على اعتبار التباين ادعاء فكيف يتصور اجتماعهما نعم ربما امكن حمل الكلام على كل منهما بدلا عن الآخر * و اما انهما مقصودان معا فلا مثلا اذا عبر المتكلم عن نفسه بطريق الخطاب او الغيبة فان لم يكن هناك وصف يقصد المبالغة في اتصافها به لم يكن ذلك تجريدا اصلا و ان كان هناك وصف يحتمل المقام المبالغة فيه فان انتزع من نفسه شخصا آخر موصوفا به فهو تجريد ليس من الالتفات في شئ و ان لم ينتزع بل قصد مجرد الاقتنان في التعبير عن نفسه كان التفاتا هذا كله خلاصة ما في المطول و حواشيه *

التجرد في اللغة الخلو و عند الحكماء عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة و لامقارنا للمادة مقارنة الصورة و الاعراض كذا في شرح التجريد *

المجرد اسم مفعول من التجريد و هو عند الحكماء و المتكلمين الممكن الذي لا يكون متحيزا و لاحالا في المتحيز و يسمى مفارقا ايضا قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مقدمة الامور العامة و الجليلي ما حاصله ان الممكن الذي لا يكون متحيزا و لاحالا فيه يسمى مجردا باتفاق الحكماء و المتكلمين * و اما كونه حادثا او قديما موجودا او معدوما او محتملا لهما فخارج عن مفهومه و لذا يستدل الحكماء على وجوده و قدمه * و جعل بعض المتكلمين قسما للحادث بناء على ان كل ممكن حادث عندهم و بعضهم جزم بامتناعه * و الجمهور منهم على انه لم يثبت وجوده فجاز ان يكون موجودا و جاز ان يكون معدوما سواء كان ممكنا او ممتنعا و تقسيمه يجيء في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء * و عند الصرفيين كلمة فيها حروف اصلية فقط اي لا يكون فيها حرف زائد مثل ضرب و يقابله المزيد * و بعض معاني المجرد قد عرفت في لفظ التجريد قبيل هذا *

الجارودية فرقة من الزيدية اصحاب جارود و يجيء هناك في فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة *

الجسد بفتح الجيم و السين المهملة في اللغة الجسم الاجساد الجمع * و في البيضاوي الجسم جسم ذو لون و لذلك لا يطلق على الماء و الهواء * و منه الجساد للزعفران * و قيل جسم ذو تركيب لان اصله جمع الشئ و اشتداده انتهى كلامه * و الجسد عند الصوفية يطلق غالبا على الصورة المثالية على ما في شرح الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الاسحاقي *

الاجساد السبعة عند الحكماء هي الذهب و الفضة و الرصاص و الاسرب و الحديد و النحاس

لأنهم لا يفعلون ذلك إلا للمبالغة انتهى * ويجرى التجريد بهذا المعنى في الفارسي أيضا ومثاله على ما في جامع الصنائع * شعر * حسن جانت از نصارت هشت بستاني وليک * بوستاني کاندرو هرسو نماید مدارم * ثم التجريد اقسام منها ان يكون بمن التجريدية نحو قولهم لي من فلان صديق حميم اي بلغ فلان من الصداقة حدا صح معه اي مع ذلك الحد ان يستخلص منه صديق حميم آخر مثله في الصداقة ومنها ان يكون بالباء التجريدية الداخلة على المنتزع منه نحو قولهم لئن سألت فلانا لتسألن به البحر اي بالغ في اتصافه بالسماحة حتى انتزع منه بحرا في السماحة * وزعم بعضهم ان من التجريدية و الباء التجريدية على حذف مضاف فمعنى قولهم لقيت من زيد اسدا لقيت من لقائه اسدا والغرض تشبيهه بالاسد وكذا معنى لقيت به اسدا لقيت بلقائه اسدا ولا يخفى ضعف هذا التقدير في مثل قولنا لي من فلان صديق حميم لفوات المبالغة في تقدير حصل لي من حصوله صديق فليتنامل ومنها ما يكون بباء المعية والمصاحبة في المنتزع كقول الشاعر * شعر * وشوها تعدوبي الى صارخ الوغى * بمستلثم مثل الفتيق المرحل * المراد بالشوها فرس قبيح الوجه لما اصابها من شدائد الحرب و تعدو اي تسرع صارخ الوغى اي مستغيث الحرب والمستلثم لا بس الدرع و الباء للملابسة و الفتيق الفحل المكرم عند اهله و المرحل من رحل البعير اشخصه من مكانه و ارسله و المعنى تعد و بي و معي من نفسي لابس درع لكمال استعدادي للحرب بالغ في اتصافه بالاستعداد للحرب حتى انتزع منه مستعدا آخر لابس درع ومنها ما يكون بدخول في في المنتزع منه نحو قوله تعالى فيها دار الخلد اي في جهنم وهي دار الخلد لكنه انتزع منها دارا اخرى وجعلها معدة في جهنم لاجل الكفار تهويلا لامرها ومبالغة في اتصافها بالشدة ومنها ما يكون بدون توسط حرف كقول قتادة * شعر * فلئن بقيت لارحلن لغزوة * نحو الغنائم او يموت كريم * اي الا ان يموت كريم يعني بالكريم نفسه فكانه انتزع من نفسه كريما مبالغة في كرمه ولذا لم يقل او اموت * وقيل تقديرة او يموت مني كريم كما قال ابن جني في قوله تعالى ويرثني وارث من آل يعقوب عند من قرأ بذلك انه اريد يرثني منه وارث من آل يعقوب وهو الوارث نفسه فكانه جرد منه وارثا وفيه نظر اذ لا حاجة الى التقدير لحصول التجريد بدونه كما عرفت ومنها ما يكون بطريق الكناية نحو شعر * ياخير من يركب المطي ولا * يشرب كاسا بكف من بخلا * اي يشرب الكاس بكف جواد فقد انتزع من الممدوح جوادا يشرب هو الكاس بكفه على طريق الكناية لانه اذا نفى عنه الشرب بكف البخيل فقد اثبت له الشرب بكف الكريم ومعلوم انه يشرب بكفه فهو ذلك الكريم ومنها مخاطبة الانسان نفسه فانه ينتزع فيها من نفسه شخصا آخر مثله في الصفة التي سبق لها الكلام ثم يخاطبه نحو شعر * لاخيل عندك تهديها ولا مال * فليسعد النطق ان لم تسعد الحال * المراد بالخال الغنى فكانه انتزع من نفسه شخصا آخر مثله في فقد الحال والمال والخيل * فائدة * قيل ان التجريد لا يذ في الالتفات بل هو

في نسبته اليه ام كاب الام و اب اب الام و نحوهما * والجدة الصحيحة لشخص هي التي لا يدخل في نسبتها اليه جد فاسد سواء كانت مدلية الى ذلك الشخص بمحض الانوثة كام الام و ام ام الام او بمحض الذكورة كام الاب و ام اب الاب او بخلط منهما كام ام الاب و هي صاحبة الفرض كالجد الصحيح * والجدة الفاسدة لشخص هي التي تدخل في نسبتها اليه جد فاسد و مدلية اليه بخلط الذكور و الاناث كام اب الام و ام اب ام الاب و هي من ذوى الارحام كالجد الفاسد هكذا يستفاد من الشريفي *

الجِد بالكسر و التشديد ضد الهزل كما يجيى في فصل اللام من باب الهاء *

الجديد نَزَد اهل عروض اسم بحريست و اصل ان بحر فاعلاتن فاعلاتن مستفعلن است دوبار و مخبون مستعمل ميگرد و مخبون وي فاعلاتن فاعلاتن مفاعيلن است دوبار و اين بحر از مخترعات فارسيان است و لهذا بجديد موسوم گشته كذا في عروض سيفي *

المجدد على صيغة اسم المفعول من التجديد عند الشعراء هو القصيدة التي لا تشبيب فيها و يجيى في فصل الدال المهملة من باب القاف *

التجريد في اللغة برهنة كردن و شمشير از نيام بدر كشیدن و بریدن شاخهاي درخت كما في كنز اللغات * و در اصطلاح صوفيه تجريد از خلأئق و علائق و عوائق و تفريد از خودي كما في كشف اللغات * و در لطائف اللغات ميگويد تجريد بمعنى قطع تعلقات ظاهريست و تفريد قطع تعلقات باطني * و عند اهل الفرس من البلغاء يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيى في فصل الراء من باب العين * و عند اهل العربية يطلق على معان منها تجريد اللفظ الدال على المعنى عن بعض معناه كما جرد الاسراء عن معنى الليل و اريد به مطلق الازهار لا الازهار بالليل في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعيدة ليلا و منها عطف الخاص على العام سمي به لانه كانه جرد الخاص من العام و افرد بالذكر تفضيلا نحو قوله تعالى حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى على ما في الاتقان و يجيى في لفظ العطف ايضا و منها خلو البيت من الردف و التأسيس * و القافية المشتملة على التجريد تسمى مجردة و هذا المعنى يستعمل في علم القوافي و منها ذكر مايلام المستعار له و يجيى في بيان الاستعارة المجردة في فصل الراء من باب العين و في لفظ الترشيح في فصل الحاء من باب الراء و منها ما هو مصطلح اهل البديع فانهم قالوا من المحسنات المعنوية التجريد و هو ان ينتزع من امر ذي صفة امر آخر مثله في تلك الصفة مبالغة في كما لها فيه اي لاجل المبالغة في كمال تلك الصفة في ذلك الامر ذي الصفة حتى كانه بلغ من الاتصاف بتلك الصفة الى حيث يصح ان ينتزع منه موصوف آخر بتلك الصفة قال الجليلي و هذا الانتزاع دائر في العرف يقال في العسكر الف رجل و هم في انفسهم الف و يقال في الكتاب عشرة ابواب و هو في نفسه عشرة ابواب * و المبالغة التي ذكرت ما خوزة من استعمال البلغاء

الا مجزوا سالم العروض والضرب مثاله • شعر • البطن منها خميص • والوجه مثل الهلال • ويجوز فيه الخجن في كل ركن والكف والشكل الا في الضرب والتشعيب في كل فاعلاتن ولا يطوي فيه مستفعلن لان رابعه ساكن وقد مفروق وبين تن وفا وبين تن ومس معاينة •

فصل الحاء المهملة * الجرح لغة من جرحه بلسانه جرحا بفتح الجيم عابه ونقصه ومنه جرحت الشاهد اذ اظهرت فيه ما ترد فيه شهادته كذا في المصباح • وفي اصطلاح الفقهاء اظهار فسق الشاهد فان لم يتضمن ذلك ايجاب حق الله تعالى او للعبد فهو جرح مجرد وان تضمن اثبات حق الله تعالى او للعبد فهو غير مجرد وهذا كله من البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الشهادة في شرح قوله ولا يسمع القاضي الشهادة على جرح •

الجراحة بكسر الجيم وفتح الراء المهملة عند الاطباء هو تفرق اتصال في اللحم من غير قيمح فان تقيمح يسمى قرحة • قال القرشي تفرق الاتصال اللحمي اذا كان حديثا يسمى جراحة فاذا تقادم حتى اجتمع فيه القيمح يسمى قرحة انتهى • فعلى هذا القرحة غير الجراحة • وفي الوافية ان الجراحة اعم منها حيث قال تفرق اتصال اكر بگوشت فرو شود آنرا جراحت گویند و اگر جراحت ریم آرد آنرا قرحه گویند •

الجناح بفتح الجيم والنون دست وبال وجانب وزير بغل • واطباء اطلاق كرده اند بر دو استخوان كه از پهلوها مهرهاي پشت برون آید یکی از راست و یکی از چپ ويرا جناح از بهر آن گویند كه مانند دو بال مرغ است كه باز كرده باشد كذا في بحر الجواهر •

الجناحية فرقة من غلاة الشيعة اصحاب عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين قالوا الارواح تتناسخ فكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم في الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلاثة ثم الى عبد الله و قالوا عبد الله حي مقيم بجبل اصفهان وسيخرج و انكروا القيامة واستحلوا المحرمات كالخمر والميتة والزنا كذا في شرح المواقف •

فصل الدال المهملة * الجحد بسكون الحاء المهملة مع ضم الجيم وفتحها و بفتحيتين ايضا في اللغة انكار شيء مع العلم به كما يستفاد من الصراح • وعند اهل العربية يطلق على الكلام الدال على ذلك • قال في الاتقان النافي ان كان صادقا يسمى كلامه نفيا ومنفيا وان كان كاذبا يسمى جحدا ونفيا ايضا ويجيء في فصل الياء من باب النون • ويطلق ايضا عندهم على الفعل المنفي بلم نحول يضرب على ما يستفاد من اطلاقهم وقد مرح بذلك ايضا في بعض كتب الصرف •

الجحد بالفتح والتشديد في اللغة پدر پدر و پدر مادر عالى ما في كنز اللغات • وجده مادر پدر و مادر مادر على ما في المنتخب • والفقهاء يقولون الجحد اما صحيح او فاسد وكذا الجدة • فالجد الصحيح لشخص هو ما لا يدخل في نسبته الى ذلك الشخص ام كاب الابو ان علا • والجد الفاسد لشخص هو ما يدخل

على نصف الدور وجيب الباقي منها الى تمام الدور بعد نقصان تلك القوس من تمام الدور و احد *
 و اذا نقص مربع جيب قوس من مربع نصف قطر الدائرة فجزر الباقي منه جيب تمام تلك القوس
 الى الربع * اعلم ان نسبة جيب كل قوس الى تمامها كنسبة ظل اول تلك القوس الى نصف القطر
 المقسوم الى ستين جزء * ونسبة جيب تمام كل قوس الى جيب تلك القوس كنسبة الظل الثاني اي
 المستوي الى المقياس اذا قسم الى ستين جزء * واذا عرفت هذا يسهل عليك استعمال الظل الاول و الظل
 الثاني لكل قوس كما لا يخفى * واعلم ايضا ان كل قوس تكون ازيد من الربع و انقص من نصف الدور
 فيؤخذ تمامها الى نصف الدور * وكل قوس تكون ازيد من النصف و انقص من ثلثة ارباع فيؤخذ فضلها
 على نصف الدور * وكل قوس تكون ازيد من ثلثة ارباع الد و رقتنقص تلك القوس من الدور و يؤخذ الباقي
 فما حصل من هذا العمل يسمى قوسا منقحا بضم الميم و فتح النون و تشديد القاف المفتوحة و بالحاء المهملة
 ماخوذا من التنقيح * وهذا الذي ذكر هو الجيب المستوي * و ما وقع من القطرين جيب القوس
 و طرف القوس هو الجيب المعكوس و يسمى بسهم القوس ايضا * و اذا قسمت قوس القطعة بقسمين
 و اخرج عمود من نقطة الانقسام على قاعدة القطعة فذلك العمود هو جيب ترتيب كل قوس * و جيب
 الزاوية هو جيب قوس هي مقدار تلك الزاوية * و الاسطرلاب الذي يوضع فيه درجات الجيب بطريق
 معروف مذكور في كتب ذلك العلم يسمى اسطرلابا مجيبا هذا كله خلاصة ما في شرح بيدست باب في
 علم الاسطرلاب و غيره *

فصل الثاء المثلثة * المجته اسم مفعول من الاجتناث بمعنى استيصال الشيء من امله
 اطلقه اهل العروض من العرب و العجم على بحر مخصوص لجريان الخبن في جمع اركانه و اصل
 هذا البحر مستفعلن فاعلاتن اربع مرات * و در عروض سيفي مي ارد اصل اين بحر مستفعلن فاعلاتن
 است چهار بار و مسدس اين بحر را كه مستفعلن فاعلاتن است دو بار از بحر خفيف گرفته اند چرا كه
 اختلاف درين هر دو بحر بجز تقديم و تاخير اركان چيزي ديگر نيست * و اسم مقتضب و مجته اگرچه
 در معنى بهم نزديك اند اما چون اين بحر را مجته ناميدند بجهت وقوع خبن در جميع اركان وي
 آن بحر را مقتضب نام كردند براي امتياز * و مخبون مثنى اين بحر مفاعلين فاعلاتن است چهار بار *
 و مخبون مثنى مسبغ اين مفاعلين فاعلاتن مفاعلين فعليان است دو بار * و مخبون مثنى مقصورش * مفاعلين
 فاعلاتن مفاعلين فعلات است دو بار * و مخبون محذوفش مفاعلين فاعلاتن مفاعلين فعلى است دو بار * و مخبون
 مقطوعش مفاعلين فاعلاتن مفاعلين فعلى است بسكون عين دو بار * و مخبون مقطوع مسبغ ان مفاعلين فاعلاتن
 مفاعلين فعلى است بسكون عين دو بار انتهى * و في بعض رسائل العروض العربية المجته هو مستفعلن
 فاعلاتن فاعلاتن مرتين مثاله * شعر * لاتسقني خمرعام و اسقنيها * دهرية عتقت من عهد آدم * و لم يستعمل

ان مصداق التجربة الكلية حصول اليقين كما في التواتر لا بلوغ المشاهدة الى حد معين من الكثرة قالوا لا بد في التجريبات من وقوع فعل الانسان لكن لا يشترط ان يفعله الحاكم المجرب بنفسه بل يكفي وقوعه من غيره كما اذا تناول شخص السقمونيا و وقع الاسهال و شاهد شخص آخر ذلك مرارا حصل له العلم التجريبي قطعا • و اعترض عليه بان الاحكام النجومية من التجريبات ولا تتوقف على فعل انسان اصلا كما ان الحدسيات كذلك و لذا قال شارح اشراق الحكمة ان المجربات لا تقال الا في التأثير والتاثير فلا يقال جربت ان السواد هيئة نارة او ان هذه النار اسود بل يقال جربت ان النار محرقة و ان السقمونيا مسهل انتهى فلم يشترط فيها فعل الانسان بل التأثير والتاثير هذا كله خلاصة ما في الصادق الحلواني حاشية الطيبي و ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف •

الجلب نزل منجمان بودن كوكب مذكر است در نيمه روزي فلک و بودن كوكب مونث است در نيمه شب و يجيى في لفظ الحيز في فصل الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة •

الجلاب بالضم و تشديد اللام عند الاطباء هو العسل المطبوخ في ماء الورد حتى يتقوم و قد يتخذ بالسكر • و قد يطلق على المنضج كذا في بحر الجواهر •

الجانب بكسر النون عند المهندسين يطلق في الاكثر على احدى اضلاع المستطيل كذا في شرح خلاصة الحساب و هو في اللغة الطرف و وجه التسمية ظاهر •

الجنايب هم السائرون الى الله في منازل النفوس حاملين لزد التقوى و الطاعة ما لم يصلوا الى مناهل القرب حتى يكون سيرهم في الله كذا في الاصطلاحات الصوفية •

الجيب بالفتح و سكون المثناة التحتانية في اللغة غريبان كما في الصراح • و عند المهندسين و المنجمين هو نصف و ترضعف القوس • و جيب ربع الدائرة يسمى جييا اعظم لكونه مساويا لنصف قطر الدائرة و مقداره ستون درجة اذا اعتبر في مناطق الافلاك فاذا صارت قوس الجيب اعظم من ربع الدائرة انتقص الجيب الى ان صارت قوس الجيب نصف الدائرة فحينئذ ينعدم الجيب فنصف الدائرة و كذا تمام الدائرة لا جيب له • قال عبد العلي البرجندي ولا يخفى ان هذا التعريف مختص بجيب قوس تكون اقل من نصف الدائرة فحينئذ ينعدم الجيب • فالاصوب ان يقال جيب كل قوس عمود داخل في الدائرة يخرج من احد طرفي تلك القوس على قطر يمر ذلك القطر بالطرف الآخر لتلك القوس و القطر هو الخط المنصف للدائرة اي المار بالمركز • و انما قيدنا بقولنا داخل في الدائرة مع انهم لم يذكروه للاحتراز عن عمود خارج من طرف قوس هي نصف الدائرة على القطر فان هذا العمود لا يقع في سطح الدائرة البتة • فكل اربعة اقواس قسمت الدائرة اليها جيب واحد • و كل قوس نقصت من نصف الدور فجيبه و جيب الباقي واحد • و كل قوس تكون ازيد من نصف الدور فجيب فضلها

الجذب بالفتح و سكنون الذال المعجمة كشيدن كما في الصراح • و عند اهل السلوك عبارة عن جذب الله تعالى عبدا الى حضرته و يجيئ في لفظ السلوك مع ذكر اقسام المجذوب في فصل الكاف من باب السين المهمة

جذب القلب عند الاطباء علة يحس صاحبها كأن قلبه يجذب الى اسفل كذا في بحر الجواهر • **المجذوب** من ارتضاء الحق تعالى لنفسه و اصطفاه لحضرة انسه و طهره بماء قدسه فحاز من المنع و المواهب ما فاز به بجميع المقامات و المراتب بلا كلفة المكاسب و المتاعب كذا في الامطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

الجاذب عند الاطباء دواء يحرك الخلط نحو السطح الذي يماسه اما بخاصية او بتسخين • و الجاذبة هي القوة التي تجذب الغذاء • و الجذوبات هي الادوية الجاذبة كذا في بحر الجواهر • **الجرب** بفتح الجيم و كسر الجيم شدة • و في بحر الجواهر هو بثور صغار تبدا حمراء و معها حكة شديدة وربما تقيحت و هي على نوعين رطب و يابس و جرب العين ما يعرض في داخل الجفن و هو انواع اربعة و الجميع يلزمه الدمة و جرب الكلية بثور صغار عرضت لها • و الفرق بين الجرب و الحكة ان الحكة لا يثر معها كما في الاقسرائي •

الجريب مثل الشديد عند المحاسبين و الفقهاء هو مقدار معلوم من الارض و هو ما يحصل من ضرب ستين ذراعا في نفسه اي ما يكون ثلاثة آلاف و ستمائة اذرع سطحية هكذا يستفاد من شرح الوقاية و بعض كتب الحساب •

التجربة لغة آزمودن • و التجريبات و المجربات في اصطلاح العلماء هي القضايا التي يحتاج العقل في جزم الحكم بها الى واسطة تكرار المشاهدة • و في شرح الاشارات التجربة قد تكون كلية و ذلك عند ما يكون بتكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللوقوع و قد تكون اكثرية و ذلك عند ما يكون بترجح طرف الوقوع مع تجويز اللوقوع انتهى • فهذا التفسير لمطلق المجربات كلية كانت او اكثرية و ما هو من اقسام اليقينييات الضرورية هو المجربات الكلية • و حاصل التعريف ان المجربات مطلقا هي القضايا التي يحكم بها العقل لاحساسات كثيرة متكررة من غير علاقة عقلية لكن مع الاقتران بقياس خفي لا يشعر به صاحب الحكم مع حصول ذلك القياس من تكرار المشاهدة • و ذلك القياس هو انه لو كان الوقوع اتفاقيا لما كان دائما او اكثريا لان الامور الاتفاقية لا تقع الا نادرا فلا بد ان يكون هناك سبب و ان لم تعرف ما هية ذلك السبب و اذا علم حصول السبب علم حصول المسبب مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم و بان شرب السقمونيا مسهل للصفراء • فخرجت الاحكام الاستقرائية ان القياس فيها و التحسينات لان القياس المرتب فيها غير حاصل من تكرار المشاهدة و الفطريات لان القياس فيها لازم للطرفين • ثم الظاهر

آثرا قالب خوانند يعني جزء بيت خوانند وعرب قالب را جزء گویند جمع آن اجزاء است و منها ما هو مصطلح الصوفية در كشف اللغات میگوید جزء در اصطلاح متصوفة کثرات و تعینات را گویند *

الاجزاء هو جمع الجزء و معانيها قد سبقت * والاجزاء الاصلية و الزائدة يذكر تفسيرهما في لفظ المنو في الواو من باب النون *

الجزئية بالضم عند الحكماء و المنطقيين يطلق على معان الاول كون المفهوم بحيث يمنع نفس صورة من وقوع الشركة في ذلك المفهوم و يسمى ذلك المفهوم جزئيا حقيقيا * و في علم النحوي يسمى علما شخصا * قيل و فيه بحث فان اسم الاشارة و الضمائر نحو هما من الاسماء التي يكون الرفع فيها عاما والموضوع له خاصا من افراد الجزئي الحقيقي على المذهب المختار و لا يسميها النحاة اعلاما و الثاني كون المفهوم مندرجا تحت كلي و يسمى ذلك المفهوم جزئيا اضافيا و المعنى الاول اخص مطلقا من الثاني * و يقابل الجزئي الحقيقي الكلي الحقيقي و الجزئي الاضافي الكلي الاضافي و يجيء توضيحه في لفظ الكلي في فصل اللام من باب الكاف و الثالث القضية التي يكون الحكم فيها على بعض افراد الموضوع هذا في العمليات * و اما في الشرطيات فيعتبر بالنسبة الى بعض تقادير المقدم و يجيء في لفظ المحصورة في فصل الراء من باب الحاء المهملة و في لفظ الشرطية في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة و الرابع العلوم التي موضوعاتها اخص من موضوع علم آخر كعلم الطب بالنسبة الى العلم الطبيعي فانه جزئي منه و قد سبق في المقدمة في بيان تقسيم العلوم المدونة و الخامس الافلاك التي هي اجزاء من افلاك آخر و يجيء في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الفاء *

تجزئة النسبة قد مر ذكرها في لفظ التاليف في فصل الفاء من باب الالف * و النسبة الحاصلة من التجزئة تسمى بالنسبة المنقسمة * و قد يعبر عن التجزئة بالقاء عن نسبة اخرى على ما في بعض حواشي تحرير اقليدس *

الجسأة بالضم و سكون السين المهملة مثل الجرعة هي الصلابة * و جسأة المعدة صلابتها و كذلك جسأة الطحال * و الجسأة في الاجفان هو ان يعرض للاجفان عسر حركة الى التغميض عن انقباض يقتضيها مع حمرة بلا رطوبة في الاكثر و يقال لها صلابة الاجفان ايضا * و جسأة الملتحمة هي صلابة تعرض في العين كلها بحيث تعسر معها حركة العين و يعرض لها تمدد من شدة الجفاف كذا في بحر الجواهر *

فصل الباء الموحدة * الجب بالفتح بريدن على ما في الصراح * و عند اهل العروض حذف السببين من مفاعيلن فيبقى مفا و لكونه مهملا يوضع موضعه فعل بسكون اللام * و الركن الذي فيه الجب يسمى مجبوبا كذا في عروض سيفي *

درجة ايضا تجوزا و يجيى في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة و منها الدرجة كما يجيى في فصل الجيم من باب الدال المهملة و منها جزء من ثلثمائة وستين جزءا من اجزاء الدائرة التي على وجه حجرة الاسطرلاب و يسمى درجة ايضا و هي بمثابة درجات معدل النهار المسماة بالاجزاء * و المراد بالجزء الواقع في قول المنجمين جزء الاجتماع و جزء الاستقبال هو الدرجة * و ملا عبد العلي برجندي در شرح زيج الخ بيگي ميگويد مراد بجزء اجتماع جزئيست که دران اجتماع باشد و بجزء استقبال موضع قمر است در وقت استقبال اگر استقبال در شب باشد و موضع افتاب اگر در روز باشد و اگر در يکي از طرفين شب باشد آن جزء که بافق مشرق اقرب بود معتبر باشد و منها العدد الاقل الذي يعد الاكثر اي يفنيه كالاثنين من العشرة فانه يعد العشرة اي يفنيه بخلاف الاربعة من العشرة فانها لاتعد العشرة فليست جزءا منها بل هي جزآن منها ولذا يعبر عنهما بالخمسين * و بالجملة فالعدد الاقل ان عد الاكثر فهو جزء له و ان لم يعده فاجزاء له و هذا المعنى يستعمله المحاسبون هكذا يستفاد من الشريفي في بيان النسب ويفهم من هذا ان الجزء هو مرادف الكسر و يويده انهم يعبرون من الكسر الاصم بجزء من كذا * و ايضا يقولون اذا جزي الواحد الصحيح باجزاء معينة سميت تلك الاجزاء مخرجا و بعض منها كسرا و منها ما هو مصطلح اهل العروض وهو ما يتركب من الاصول و يسمى ركنا ايضا * و الاصول هي السبب و التود و الفاصلة و يجمع الكل قولهم لم ار على راس جبل سمكة هكذا في عروض سيفي * و هكذا في بعض رسائل العروض العربية حيث قال و يتركب مما ذكرنا من السبب و التود و الفاصلة اجزاء تسمى الافاعيل و التفاعيل * و الاصول من تلك الاجزاء ثمانية في اللفظ و عشرة في الحكم و تسمى فواصل و اركانا و اجزاء * و في رسالة قطب الدين السرخسي و تسمى باصول الافاعيل ايضا * ثم قال فائنان من تلك الاصول خماسيان مركبان من سبب خفيف و تود مجموع فان تقدم التود فهو فعولن و ان تاخر ففاعلن و ستة سباعية و هي على قسمين الاول ما هو مركب من تود و سببين خفيفين * فان كان توده مجموعا فان تقدم على سببيه فهو مفاعيلن و ان توسط بينهما فهو فاعلاتن في غير المضارع و ان تاخر عنهما فهو مستفعلن في البسيط و الرجز و السريع و المنسرح * و ان كان توده مفروقا فان تقدم على سببيه فهو فاع لاتن في المضارع خاصة و ان توسط بينهما فهو مس تفع لن في الخفيف و المجتث و ان تاخر عنهما فهو مفعولات و الثاني ما هو مركب من تود مجموع و فاصلة صغرى * فان تقدم التود فهو متفاعلتن * و ان تاخر فهو متفاعلن * فان لم يعرض لهذه الاجزاء تغير يخرجها من هذا الوزن فهي سالمة * و ان عرض فمزا حقة انتهى كلامه * و تطلق الاجزاء على هذه الثلاثة ايضا اي السبب و التود و الفاصلة چنانچه در جامع الصنائع گوید و عرب نظائر اجزاء بدین ترتیب آورده اند لم ار على راس جبل سمكتن * و پارسيان اين كلمات متضمن اين حرکات و سکونات را اجزاء نام کرده اند و چون بعضی از اين اجزاء با بعضي مرکب گردد و يا مکرر شود

اربع مرات وهو لا يستعمل في شعر العرب الا مجزوا كذا في عروض سيفي * وفي بعض رسائل العروض العربية المجز وبيت ذهب منه جزآن سداسيا كان او رباعيا انتهى * ومآل العبارتين واحد كما لا يخفى * ويؤيد هذا ما وقع في عنوان الشرف من ان المجز هو البيت الذي حذف عروضه وضربه لكن في رسالة قطب الدين السرخسي الجزء نقص الثلث من اجزاء البيت انتهى * فعلى هذا لا يتصور الجزء الا في البحر المسدس *

الجزء بالضم والسكون في اللغة پاره الاجزاء الجمع كما في الصراح * وفي اصطلاح العلماء يطلق على معان منها ما يتركب منه ومن غيره شئ سواء كان موجودا في الخارج او في العقل كالاجناس والفصول فانهما من الاجزاء العقلية الا ان المتكلم لا يسمى الجزء الا في المقام المساوي المحمول جزء بل وضعها نفسيا على ما في العضدي وحاشيته للتفتازاني في تقسيم العلة الى المتعدية والقاصرة في مبحث القياس * ومن الاجزاء الخارجية ما يسمى جزءا شائعا كالثلث والربع ومنها ما يعبر به عن الكل كالروح والراس والوجه والرقبة من الانسان كما في جامع الرموز في كتاب الكفالة ومنها الجزء الذي لا يتجزى المسمى بالجوهر الفرد وعرف بانه جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة اصلا لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا اثبتته المتكلمون ونفاه بعض الحكماء * فالجوهر بمنزلة الجنس فلا يدخل فيه النقطة لانها عرض * وقولهم ذو وضع اي قابل للاشارة الحسية وقيل اي متحيز بالذات يخرج المجردات عنه من اثبتها لعدم قبولها للاشارة الحسية ولا التحيز * وقولهم لا يقبل القسمة يخرج الجسم * وقولهم اصلا يخرج الخط والسطح الجوهرين لقبولهما القسمة في بعض الجهات * والقسمة الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا * والفرضية ما هو بحسب فرض العقل كليا على ما يجيء في فصل الديم من باب القاف * وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهي * والفرض العقلي لا يقف لتعقله الكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات * فان قلت لا يمكن ان يتصور وجود شئ لا يمكن للعقل فرض قسمته * قلت المراد من عدم قبول القسمة الفرضية ان العقل لا يجوز القسمة فيه لانه لا يقدر على تقدير قسمته اي على ملاحظة قسمته وتصورها فان ذلك ليس بممتنع وللعقل فرض كل شئ وتصوره حتى وجود المستحيلات وعدم نفسه * وبالجمله فالمراد بالفرض الفرض الانتزاعي لا الفرض الاختراعي ولا اعم الشامل لهما وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة * ويجيء ما يتعلق بهذا في لفظ الجوهر ايضا ثم هذا المعنى للجزء اعم من اكثر المعاني الآتية ومنها الكتاب الذي جمع فيه احاديث شخص واحد * وفي شرح شرح النخبة في بيان حد الاعتبار الاجزاء عند المحدثين هي الكتب التي جميع فيها احاديث شخص واحد ومنها علة الماهية ويسمى ركنا ايضا ويجيء في فصل اللام من باب العين المهملة ومنها سدس عشر المقياس ويسمى

مجاز عن السبعة اعني اطلق العشرة على السبعة مجازا والا ثلاثة قرينة والثاني ان المراد بعشرة معناها أي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلاثة معاً ثم اخرج منها ثلاثة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها ثلاثة وهو سبعة فلم يقع الاسناد الا على سبعة والثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلاثة هو موضوع بازاء سبعة حتى كانها وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلاثة * والتفصيل في كتب الوصول اعلم ان الاستثناء ان تضمن ضرباً من المحاسن يصير من المحسنات البديعية كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فان اخبار هذه المدة بهذه الصيغة تمهيد بعذر نوح في دعائه على قومه بدعوة اهلكتهم عن آخرهم اذ لو قيل فلبث فيهم تسعمائة وخمسين عاما لم يكن فيه من التهويل ما في الاول لان لفظ الف في الاول اول ما يطرق السمع فيشتغل بها عن سماع بقية الكلام واذا جاء الاستثناء لم يبق له بعد ما تقدمه وقع يزيل ما حصل عنده من ذكر الف كذا في الاتقان *

الاستثنائي عند المنطقيين قسم من القياس ويجيء ذلك مستوفى مع بيان اقسامه من المتصل

و المنفصل و المقدمة الاستثنائية في فصل السين المهمة من باب القاف *

الثنائية بالضم عند المنطقيين قسم من القضية الحملية ويجيء في فصل اللام من باب الحاء المهمة *

الاثنا عشرية عند الاطباء اسم معاء متصل بقعر المعدة وله فم يلي المعدة يسمى بوابا يندفع الثفل

من المعدة اليه * وهو مقابل للمري لان المري للدخول في المعدة وهو للخروج منها و يسمى بالاثنا عشرية لان طوله في عرض البدن بهذا القدر من اصابع صاحبه اذا كانت منضمة كذا في بحر الجواهر * و اثنا عشرية البروج و الكواكب نزد منجمان اسم قسمي است از دوازده اقسام يك برج و آن چنانست كه هر برجی را بدوازده قسمت کرده اند هر قسمی دو درجه و نیم باشد * پس قسم اول بهر صاحب بيت بود * و قسم دوم بهر صاحب بروج دوم كه بعد ان برج باشد همچنين تابدوازده برج داده شود اين در شجرة گوید و اين را در فارسي دوازده بهره گویند *

* باب الجيم *

فصل الالف * الجبائية بالضم و فتح الموحدة المشددة كما في الصراح فرقة من المعتزلة

اصحاب ابي علي الجبائي قالوا ارادة الرب لاني محل * و الله متكلم بكلام يخلقه الله في جسم * وهو غير مرئي في الآخرة * و العبد خالق بفعله * و مرتكب الكبيرة لا مومن ولا كافر يخلد في النار اذا مات بلا توبة * ولا كرامة للاولياء * و يجب على الله لمن تكلف اكمال عقله و اللطف * و الانبياء معصومون كذا في شرح المواقف *

الجزء بالفتح و سكون الزاء المعجمة في اللغة بريدن * و عند اهل العروض حذف الضرب و العروض

من البيت و ذلك البيت الذي وقع فيه الجزء يسمى مجزوا و اصل البحر المقتضب مستفعلن مفعولات

وبقوله دال عن الصيغ المهملة * وبقوله على ان مدلوله عن الاسماء الموكدة و النعتية نحو جاءني القوم العلماء كلهم * وبحرف الا واخواتها عن مثل قام القوم دون زيد او لا زيد * وفوائد باقي القيود ظاهرة * ومثل ما جاء الزيد في تقدير ما جاء احد الزيد فان مذهب الجمهور ان المفرغ استثناء متصل ليس بفاعل ولا مفعول حقيقة ولذا جاز ما جاء الا هند و امتنع ما جاء هند بدون تانيث الفعل و ذهب بعضهم الى ان الفاعل مضمر والا زيد بدل * تنبيه * قال المحقق التفتازاني في حاشية العصدي الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر اعنى اخراج او المخالفة و بمعنى المستثنى و هو المخرج و المذكور بعد الا من غير اخراج و بمعنى اللفظ الدال على ذلك كالشرط والصفة * فاذا قلنا جاءني القوم الا زيدا فلاستثناء يطلق على اخراج زيد المخرج و على لفظ زيد المذكور بعد الا و على مجموع الزيد و بهذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسير الاستثناء و يجب حمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الاربعة * فمن عرف الاستثناء بمادل على مخالفة المخ فقد اراد به المعنى الاخير * ومن عرفه بانه لفظ متصل بجملته المخ فالظاهر منه انه اراد به المستثنى انتهى كلامه آقول و من عرفه بالمنع من الدخول المخ فقد اراد به المعنى المصدرى * و من عرفه بقول ذو صيغ المخ فقد اراد به مجموع الا زيدا اي المعنى الاخير ايضا * فائدة * قيل لا يكون المنقطع الا بعد الا و غير و بيد مضافا الى ان مشددة * فائدة * لابد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه * و قد يكون بان ينفي من المستثنى الحكم الذي ثبت للمستثنى منه نحو جاءني القوم الاحمارا فقد نفينا المجي من الحمار بعد ما اثبتناه للقوم * و قد يكون بان يكون المستثنى نفسه حكما آخر مخالفا للمستثنى منه بوجه مثل ما زاد الا ما نقص و ما نفع الا ما ضرر فما الاولى نافية والثانية مصدرية والمعنى ما زاد لكن النقصان فعلة او لكن النقصان شانه وامره على ما قدره السيرافي * فالنقصان هو المستثنى حكم مخالف للزيادة و هي المستثنى منه * وكذا الحال في ما نفع الا ما ضرر وليس المعنى ما زاد شيئا غير النقصان على ان يكون فاعل زاد مبهما ومفعوله محذوف على ما قيل لانه حينئذ يكون متصلا مفرغا لامنقطعا ولا يقال ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفرق حق ان لا مخالفة بينهما باحد الوجهين * فائدة * قال اهل العربية الاستثناء من اثبات نفي و من النفي اثبات فلو قال له علي عشرة الا ثمانية وجدت تسعة ان المعنى الا تسعة لا يلزمني الا ثمانية يلزمني فيلزم الثمانية والواحد الباقي من العشرة * والطريق فيه وفي نظائره ان يجمع كلما هو اثبات وكلما هو نفي ويسقط المنفي من المثبت فيكون الباقي هو الواجب * ثم ان كان المذكور اول شفعا فلاشفاع مثبتة او وترا فعكسه كذا في شرح المنهاج و به قال الشافعي رح * و قال الحنفية انه ليس كذلك بل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا وتوضيح ذلك يطلب من العصدي والتوضيح و حواشيها * فائدة * اختلف علماء الاصول في كيفية دلالة الاستثناء على المقصود على ثلاثة اقوال الاول ان العشرة في قولنا عندي عشرة الا ثلاثة

من جنس المستثنى منه فلاستثناء منقطع ويسمى منفصلا ايضا نحو جاءني القوم الاحمارا * و من قال بالاشتراك اللفظي او المجاز عرف الاستثناء المنفصل بمادل على مخالفته بالا غير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج و المتصل بمادل على مخالفته بالا غير الصفة او احدى اخواتها مع اخراج فحينئذ لا يمكن الجمع بينهما بحد واحد لان مفهومه حينئذ حقيقتان مختلفتان * فان قيل ربما تجتمع الحقائق المختلفة في حد كائنات الحيوان * قلنا ذلك عند اتحاد مفهوم مشترك بينهما و التقدير ههنا تعدد المفهوم * ثم المراد بالاخراج المنع عن الدخول مجازا ولا يغير في ذلك فان تعريفات القوم مشكونة بالمجاز و ذلك لانه ان اعتبر الاخراج في حق الحكم فالبعض المستثنى غير داخل فلا اخراج حقيقة و ان اعتبر في حق تناول اللفظ اياه و ان فهمه منه فلان تناول بعد باق * وللتحرز عن المجاز عرف الاستثناء المتصل صاحب التوضيح بانه المنع من دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه اي في حكم صدر الكلام بالا و اخواتها * وقال الغزالي الاستثناء المتصل هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول ثم ذكر ان القول احتراز عن التخصيص لانه قد لا يكون بقول بل بفعل او قرينة او دليل عقلي و اذا كان بقول فلا ينحصر صيغه فلهذا احتراز بصيغ مخصوصة عن مثل رايت المؤمنين و لم ار زيدا اذ المراد من الصيغ ادوات الاستثناء و حينئذ لا يرد ما قيل من انه يرد على طرده الشرط والصفة بمثل الذي و الغاية كما كرم بني تميم ان دخلوا داري او الذين دخلوا داري او الداخلين في داري او الى ان يدخلوا والمراد ذو احدى صيغ مخصوصة فلا يرد على عكسه قام القوم الا زيدا فانه ليس بنبي صيغ بل ذو صيغة واحدة * واجيب ايضا بان هذا مندفع لظهور المراد و هو ان جنس الاستثناء ذو صيغ و كل الاستثناء ذو صيغة و المناقشة في مثله لا يحسن كل الحسن * و بقوله دال خرج المنقطع لانه لم يتناول المذكور حتى يفيد عموم ارادته * و قيل هذا الحد لادوات الاستثناء كانه قال ادوات الاستثناء كلمات ذو صيغ * ووجه تقييد الصفة بمثل الذي ان الذي يذكر بعده شئ هو الصلة كادوات الاستثناء يذكر بعدها المستثنى وهذا خبط عظيم * و قيل في الاحكام الاستثناء المتصل لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية * واحتراز بالمتصل عن المنفصل من لفظ او عقل او غيرهما * و بقوله لا يستقل عن اللفظ المتصل المستقل مثل قام القوم ولم يقم زيد * و بقوله دال عن المتصلات الغير المخصصة * و بقوله ليس بشرط الخ عن تلك الثلث * و يرد على طرده قام القوم لا زيد وما قام القوم بل زيد او لكن زيد و على عكسه ما جاء الا زيد بعدم الاتصال بالجملة بناء على ان زيدا فاعل * وقيل النقل ليس بصحيح فان المذكور في الاحكام انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف الا او احدى اخواته ليس بشرط ولا صفة ولا غاية * فاللفظ احتراز عن غير اللفظ من الدلالات المخصوصة الحسية او العقلية او العرفية * و بالمتصل عن الدلائل المنفصلة * و بقوله لا يستقل من مثل قام القوم ولم يقم زيد

مجازا في المنقطع كالحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف • وقيل لانه ماخوذ من ثنيت عنان الفرس
اي صرفته ولا صرف الا في المتصل • وقيل لان الباب يدل على تكرير الشيء مرتين او جعله ثنتين
متواليين او متناييتين ولفظ الاستثناء من قياس الباب • وذلك ان ذكره يثنى مرة في الجملة و مرة في
التفصيل لانك اذا قلت خرج الناس ففي الناس زيد وعمرو فان قلت الا زيدا فقد ذكرت مرة اخرى
ذكرا ظاهرا وليس كذلك الا في المتصل فعلى هذا هو مشتق من الثنية • ورد بانه مشتق من الثنية كانه
ثني الكلام بالاستثناء بالنفي والاستثناء وهو متحقق في المتصل والمنقطع جميعا • وايضا على تقدير اشتقاقه من
ثنيت عنان الفرس لا يلزم ان لا يكون حقيقة الا في المتصل لجواز ان يكون حقيقة في المنقطع ايضا باعتبار
اشتقاقه من اصل آخر كما عرفت • والقائل بالتواطؤ قال العلماء قالوا الاستثناء متصل ومنقطع ومورد القسمة
يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام • ورد بان هذا انما يلزم لو كان التقسيم باعتبار معناه الموضوع له وهو
ممنوع لجواز ان يكون التقسيم باعتبار استعماله فيهما باي طريق كان وهذا كما انهم قسموا اسم الفاعل الى
ما يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال مع كونه مجازا في الاستعمال بالاتفاق قالوا وايضا الاصل
عدم الاشتراك والمجاز فتعين التواطؤ • ورد بانه لا يثبت اللغة بلوازم الماهية كما اثبتت ماهية التواطؤ
للاستثناء بان من لوازمها عدم مخالفة الاصل بل طريق اثباتها النقل فهذا الكلام يدل على ان الخلاف
في لفظ الاستثناء • وظاهر كلام كثير من المحققين ان الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظه لظهورانه فيهما
مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو هكذا ذكر المحقق التفتازاني في حاشية العنبر •
فمن قال بالتواطؤ عرفه بمادل على مخالفته بالا غير الصفة واخواتها اي احدى اخواتها نحو سوى وحاشا
وخلا وعدا وبئذ • وانما قيد الا لغير الصفة لتخرج الا التي للصفة نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
فهي صفة لا استثناء • وفي قوله بالا واخواتها احتراز من سائر انواع التخصيص اعنى الشرط والصفة
والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل •

المستثنى على ما في الرضي هو المذكور بعد الا غير الصفة واخواتها مخالفا لما قبلها نفيا واثباتا
ويسمى بالثنية ايضا ولذا قيل الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنية اي المستثنى ففي قوله له علي عشرة
الاثنية صدر الكلام عشرة والثنية ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكله تكلم بالسبعة وقال
علي سبعة • ويسميه المحاسبون في باب الجبر والمقابلة بالناقص اذ هو لا يكون الا ناقصا •

المستثنى منه هو المذكور قبل الا واخواتها المخالف لما بعده اي المستثنى نفيا واثباتا
ويسميه المحاسبون في باب الجبر والمقابلة بالزائد فاذا قلنا جاءني القوم الا زيدا فالقوم مستثنى منه
وزيد مستثنى • واذا قلنا عندي مائة الامال فالمائة مستثنى منه وزائد والمال مستثنى و ناقص • ثم
ان كان المستثنى من جنس المستثنى منه فالاستثناء متصل نحو جاءني القوم الا زيدا • وان لم يكن

التثنية دوتا كرون * وعند النحاة ويسمى المثنى ايضا هو اسم لحق آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها و نون مكسورة ليدل على ان معه مثله من جنسه كذا قال ابن الحاجب في الكافية * ف قوله آخره بتقدير المضاف اي آخر مفردة اي واحدة او قدّر بعد قوله و نون مكسورة قولنا مع لواحقه فحينئذ ايضا يكون التثنية مجموع المفرد والالف او الياء و النون و لو لم يقدر لما صدق التعريف الا على مسلم من مسلمان و مسلمين كما لا يخفى و لو اكتفى بظهور المراد لاستغنى عن هذه التكلفات * و قوله ليدل الى آخره اي ليدل ذلك الحق على ان معه اي مع مفردة مثله في العدد يعنى الواحد حال كون ذلك المثل من جنسه اي من جنس مفردة باعتبار دخوله تحت جنس الموضوع له بوضع واحد مشترك بينهما ولو اريد بقوله مثله ما يماثله في الوحدة و الجنس جميعا لاستغنى عن قوله من جنسه * و في هذا القول اشارة الى فائدة لحق هذه الحروف بالاسم المفرد و الى انه لا يجوز تثنية الاسم باعتبار معنيين مختلفين فلا يقال قرآن و يراد به الطهر و الحيض على الصحيح خلافا للاندلسي فانه يجوز عنده تثنية المشترك اللفظي * فان قلت يشكل هذا بالابوين للاب و الام والقمرين للقمر والشمس * قلنا جاز ان نجعل الام مسماة باسم الاب ادعاء لقوة التناسب بينهما ثم ياول الاسم بمعنى المسمى به ليحصل مفهوم متناول لهما فيتجانسان فيثنى باعتباره فيكون معنى الابوين المسمين بالاب و كذا الحال في الشمس بالنسبة الى القمر و يسمى هذا بالتثنية التغليبي * فان قلت فليعتبر مثل هذا في القرء ايضا بلا احتياج الى ادعاء اسميته للطهر و الحيض فانه موضوع لهما حقيقة و لياول بالمسمى ليحصل مفهوم يتناولهما * قلنا لا شبهة في صحة هذا الاعتبار لكن الكلام في جواز تثنيته بمجرد الاشتراك اللفظي بينهما و هو الذي اختلف فيه و بهذا الاعتبار صرح تثنية الاعلام المشتركة حقيقة او ادعاء و جمعها فزيد مثلا اذا كان علما للكثيرين ياول بالمسمى بزيد ثم يثنى و يجمع و كذا امر اذا صار علما ادعائيا لابي بكر ياول بالمسمى بعمر ثم يثنى و يجمع * و رده البعض و قال الاولى ان يقال الاعلام لكثرتها استعمالا و كون الخفة مطلوبة فيها يكفي لتثنيتهما و جمعها مجرد الاشتراك في الاسم بخلاف اسماء الاجناس فعلى هذا القول ينبغي ان لا يذكر في تعريف التثنية قيد من جنسه هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية * فائدة * قد يثنى الجمع او اسم الجمع بتاويل الفريقين نحو الجمالين و القومين و قد جاء المثنى بلفظ الجمع مضافا الى مثنى هو بعضه نحو فقد صغت قلوبكما و فاقطعوا ايديهما ولا يقال افراسكما لعدم البعضية كذا في الوافي و حواشيه *

الاستثناء و يسمى بالتثنية بالضم ايضا على ما يستفاد من الصراح قال التثنية بالضم و الثنوى بالفتح اسم من الاستثناء هو عند علماء النحو و الاصول يطلق على المتصل و المنقطع * قيل اطلاقه عليهما بالتواطؤ و الاشتراك المعنوي * و قيل بالاشتراك اللفظي * و قيل في المتصل حقيقة و في المنقطع مجاز لانه يفهم المتصل من غير قرينة و هو دليل المجاز في المنقطع * و رد بانه انما يفهم المتصل لكثرة استعماله فيه لا لكونه

المواقف في مبحث التوحيد • وفي الانسان الكامل في باب سر الاديان ذهب طائفة الى عبادة النور والظلمة لانهم قالوا ان اختصاص الانوار بالعبادة لهؤلاء اولى فعبدوا النور المطلق حيث كان فسموا النور يزدان والظلمة اهرمن وهؤلاء هم الثنوية فهم عبدوا الله سبحانه من حيث نفسه تعالى لانه سبحانه جمع الاضداد بنفسه فشمل المراتب الحقية والخلقية وظهر في الوصفين بالحكمين وفي الدارين بالنعتين فما كان منه منسوباً الى الحقيقة الالهية فهو الظاهر في الانوار وما كان منه منسوباً الى الحقيقة الخلقية فهو عبارة من الظلمة فعبدت النور لهذا السر الالهي الجامع للوصفين والضدين * ثم ذهب طائفة الى عبادة النار لانهم قالوا مبنى الحيوة على الحرارة الغريزية وهي معني وصورتها الوجودي هي النار فهي اصل الوجود وحدها فعبدوها وهؤلاء هم المجوس فهم عبدوا سبحانه من حيث الاحدية فكما ان الاحدية معبودة بجميع المراتب والاسماء والصفات كذلك النار فانها اقوى الاسطقسات و ارفعها لايقاربها طبيعة الا وقد تستحيل الى النار لغلبة قوتها فهذه اللطيفة عبت النار *

الثانية عند اهل الهيئة و المنجمين هي سدس عشر الدقيقة التي هي سدس عشر الدرجة

او الساعة *

المثنائي كمساجد عند المنجمين يطلق على المرفوع مرتين كما يجيء في فصل العين من باب الرأى وشرعا يطلق على القرآن كله لاشتماله على الوعد والوعيد وعلى ذكر الجنة والنار وعلى المبدء والمعاد وعلى الامر والنهي وعلى الاحكام الاعتقادية والعملية وعلى مراتب السعداء ومنزل الاشقياء وعلى سورة منه وهو فاتحة الكتاب لاشتمالها على الوعد والوعيد في قوله مالك يوم الدين وعلى احوال الابرار والفجار في قوله الذين انعمت الى آخر السورة ولانها تثنى في الصلوة والانزال ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة وبالمدينة لما حولت القبلة هكذا في البيضاوي وغيرها وعلى السور التي آيها اقل من مائة آية و يجيء في لفظ السورة في فصل الرأى المهمة من باب السين *

المثنوي نزد شعراء ابیاتيست متفق در وزن كه هريكي ازان دو قافيه دارد و هريتي بر قافيه خاص علحه است و اينرا مزدوج نيز نامند كذا في مجمع الصنائع * و از استقراء معلوم شده كه در بحر هاي بزرگ مثنوي نگویند چنانكه بحر رجز تام و رمل تام و هزج تام و امثال ان و اوزان مثنوي همان است كه در خمسة است و ان سكندرنامه و مخزن اسرار و خسرو و شیرین و هفت پيكر و ليالي و مجنون است كذا في جامع الصنائع *

الاثنيانية هي كون الطبيعة ذات و حدثين و يقابلها كون الطبيعة ذات و حدة او و حداث و الاثنان

هما الغيران و قال بعض المتكلمين ليس كل اثنين بغيرين و ستعرف تفضيله في لفظ التغاير في فصل

الرأى من باب الغين المعجمة *

فى الثناء ان يذكر فى النظم كما فى جامع الصنائع * فالثناء بالمعنى الاول اعم مطلقا من الحمد
لانه عبارة عن ذكر ما ينبى عن تعظيم المنعم على قصد التعظيم و الثناء مطلق عن قصد التعظيم * وكذا
بالمعنى الثاني لانه اعم من الاول والاعم من اعم من الشئى اعم من ذلك الشئى * والثناء بالمعنى الاول
اعم من وجه من الشكر لانه عبارة عن فعل ما ينبى عن تعظيم المنعم بازاء النعمة سواء كان باللسان
او الجنان او الاركان والثناء مختص باللسان لكنه عام من حيث انه بازاء النعمة او غيرها مثل نسبة الحمد
الى الشكر * فالثناء بالمعنى الاول و كك الحمد اعم من الشكر باعتبار المتعلق و اخص باعتبار المورد
و الشكر بالعكس * والثناء بالمعنى الثاني اعم مطلقا من الشكر لان غير مختص بالنعمة هكذا يفهم من
المطول و حواشيه *

الثني كالكریم هو ما القى ثنية اى الاضراس الاربع التي فى مقدم الفم الاثنان منها من فوق
والاثنان من تحت * وقد اختلفت الدواب فى ذلك وفى المذهب الثني اسب و گار و گوسپند سه ساه
واشتر پنچ ساه الاثناء و الثنيات الجمع * وفى كنز اللغات ثني گار و گوسپند دو ساه كه پا در سيوم نهاده
باشد و شتر پنچ ساه كه پا در ششم نهاده باشد و اهوي شش ساه * وفى البرجندي فى كتاب الاضحية
الثني من الضان و المعز ما استكمل الثانية و دخل فى الثالثة * وعند اكثر الفقهاء الثني من الضان
و المعز ما مضى عليه الحول و دخل فى الثانية * وفى النهاية الجزرية ان الثني من الغنم ما دخل
فى السنة الثالثة و على مذهب احمد بن حنبل ما دخل فى السنة الثانية و الثني من البقر ما اتى
عليه حولان و دخل فى الثالثة كما فى الهداية * وفى الخلاصة هو ما اتى عليه ثلث سنين و يمكن
التوفيق بينهما بادنئى تجوز و الثني من الابل ما اتى عليه خمس سنين و دخل فى السادسة * وفى
الخزانة ما اتى عليه اربع سنين و طعن فى الخامسة انتهى كلام البرجندي * وفى جامع الرموز قيل
الثنايا ابن حول و ابن ضعفه و ابن خمس من ذوي ظلف و خف لكن فى كتب اللغة هو من ذي
ظلف ما دخل فى السنة الثالثة و من ذي خف فى السادسة وهكذا فى المحيط لكنه قال هو من
الغنم ما دخل فى الثانية ثم قال هذا كله قول الفقهاء فهم يوافقون اهل اللغة فى الاكثر *

الثنوية فرقة من الكفرة يقولون باثنيانية الاله قالوا نجد فى العالم خيرا كثيرا و شرا كثيرا و ان
الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فكل منهما فاعل على حدة و تبطله دلائل الوجدانية * و منع قولهم
الواحد لا يكون خيرا شريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا و شرا كثيرا * ثم المامومنية و الديصانية من الثنوية
قالوا فاعل الخير هو النور و فاعل الشر هو الظلمة و فساده ظاهر لانهما عرضان فيلزما قدم الجسم و كون الاله
محتاجا اليه و كانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير * والمجوس
منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان و فاعل الشر هو اهرمن و يعنون به الشيطان كذا فى شرح

التعليمي يفصله عن الخط و السطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام وهو الغليظ * فان قلت الجسم التعليمي حشو ما بين السطوح وذو الحشو انما هو الجسم الطبيعي * قلت المراد من الحشو المصدر اى التخلخل و التوسط فالتخلخل و المتوسط هو الجسم الطبيعي و لذا حمل ايضا على غلط القوام لا على الغليظ *

الثلث بفتحين هو ما يلزم بالبيع وان لم يقوم به كذا في جامع الرموز * فالقيمة ما قوم به مقوم و الثمن قد يكون مساويا للقيمة و قد يكون زائدا منه و قد يكون ناقصا عنه و يجيى ايضا في لفظ المال و الحاصل ان ما يقدره العاقدان بكونه عوضا للمبيع في عقد البيع يسمى ثمنا و ما قدره اهل السوق و قرره فيما بينهم و رجوه في معاملاتهم يسمى قيمة و يقال له في الفارسية نرخ بازار * و في البرجندي في فصل الصرف قال الفراء الثمن عند العرب ما يكون ديننا في الذمة و الدراهم و الدنانير لا تستحق بالعقد الا ديننا في الذمة و العرض لا يستحق بالعقد الا عينا فكانت مبيعة في كل حال و المكيل و الموزون يستحق بالعقد تارة عينا و تارة ديننا فان كان معينا في العقد كان مبيعا و ان لم يكن معينا و صحبه الباء و قابله مبيع فهو ثمن * و نوع آخر و هو سلعة في الاصل كالفلوس فان كانت رائجة كانت ثمنا و ان كانت كاسدة كانت سلعة و الثمن اذا اطلق يراد به الدراهم و الدنانير *

الثامنة عند اهل الهيئة و المنجمين هي سدس عشر السابعة سواء اخذت السابعة من الدرجات او من الساعات *

المثلث هو اسم مفعول من باب التفعيل وهو عند المحاسبين سطح يحيط به ثمانية اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية لا يسمى بالمثلث بل بذي ثمانية اضلاع * و عند اهل التفسير هو وفق مشتمل على اربعة و ستين بيتا و يسمى بمربع ثمانية في ثمانية * و عند اهل العروض يطلق على بحر مشتمل على ثمانية اجزاء * و عند الشعراء يطلق على قسم من المسمط كما يجيى في فصل الطاء من باب السين **الثومنية** فرقة من المرجئة اصحاب ابي معاذ الثومني قالوا الايمان هو المعرفة و التصديق و المحبة و الاخلاص و الاقرار بما جاء به الرسول و ترك كل او بعضه كفر و ليس بعضه ايمانا و لا بعض ايمان * و كل معصية لم يجمع على انها كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق و عصي و لا يقال انه فاسق * و من ترك الصلوة مستحلا كفر و من تركها بنية القضاء لا يكفر و من قتل نبيا او لطمه كفر لانه دليل للتكذيبه و بغضه و به قال ابن الراوندي و بشر المريسي و قال السجود للصنم ليس كفرا بل علامة الكفر كذا في شرح المواقف *

فصل الياء * الثناء بالمد هو ذكر ما يشعر بالتعظيم * و قد يطلق على الاتيان بما يشعر بالتعظيم * فقل انه حقيقة فيهما * و قيل في الاول فقط و اما في الثاني فمجاز مشهور كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجعمني * و المعنى الثاني اعم لاختصاص الاول باللسان بخلاف الثاني * و المعتبر عند البلغاء

البيت فان كان ذلك في فعولن سالما فهو الثلم * وفي رسالة قطب الدين السرخسي الثلم خرم السالم والخرم اسقاط اول التود المجموع و السالم الجزء الذي لا زحاف فيه * و در جامع الصنائع گوید خرم و ثلم افگندن متحرك اول باشد تا از مفاعيلن مفعولن و از فعولن فعولن كردن انتهى ولا يخفى ما في هذه العبارات من التخالف *

الذمامية فرقة من المعتزلة اتباع ثمامة ابن اشرس النمرى قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها و المعرفة متولدة من النظر و انها واجبة قبل الشرع * و اليهود و النصارى و المجوس و الزنادقة تصيرون فى الآخرة ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا و كذا البهائم و الاطفال * و الاستطاعة سلامة الآلة و هي قبل الفعل * و من اليعام خالقه من الكفار معذورون * و المعارف كلها ضرورية * و لافعل للانسان غير الارادة و ما عداه حادث بلا محدث * و العالم فعل الله تعالى بطبعه اى صدر عنه بالايجاب فالزمهم قدم العالم كذا في شرح المواقف *

فصل النون * الثخن بالخاء المعجمة سطر شدن كما في بحر الجواهر * و في كنز اللغات ثخن سطرى ثخين سطر * و عند الحكماء هو الجسم التعليمي و هو حشو يحصره سطح او سطوح اى حشو يحيط به سطح واحد كما فى الكرة او سطوح اى اكثر من سطح و احد سواء كان سطحان كما فى المخروط المستدير او سطوح كما فى المكعب * و بالجملة ففى السطح او السطوح شيئان أحدهما الجسم الطبيعي المنتهي الى السطوح و ثانيهما البعد النافذ في اقطاره الثلاثة الساري فيها الواقع حشوها و هو الجسم التعليمي و الثخن * فان كان الثخن نازلا اى آخذا من فوق الى اسفل يسمى عمقا كما فى الماء * و ان كان صاعدا اى آخذا من الاسفل الى فوق يسمى سمكا كما فى الذب * و قد يطلق على الثخن مطلقا سواء كان نازلا او صاعدا و البعض عرف الثخن بانه حشو ما بين السطوح * و فيه انه منقوض بالكرة اذ ليس له سطوح الا ان يقال ببطلان الجمعية بدخول لام التعريف * و فى الطوالع المقدار ان انقسم فى الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي و الثخين و الثخن اسم لحشو ما بين السطوح فان اعتبر نزولا فعلم وان اعتبر صعودا فسمك انتهى * قال السيد السند في حاشيته اعلم ان الجسم التعليمي اتم المقادير و يسمى ثخنا لانه حشو ما بين السطوح و عمقا اذ اعتبر النزول لانه ثخن نازل و سمكا اذ اعتبر الصعود فانه ثخن صاعد هكذا قال في شرح الملخص فعلم ان الجسم التعليمي لا يسمى بالثخين اذ معناه ذو الثخن و عرفه بحشو ما بين السطوح و هو نفس الجسم التعليمي فلو اطلق عليه الثخين لكان الجسم التعليمي ذا جسم تعليمي * و توجيه ما قال ان يحمل الحشو على المعنى المصدري اعنى التوسط فيكون الجسم التعليمي ذا توسط انتهى * و في شرح الاشارات و حاشية المحاكمات في بيان ان للجسم ثخنا متصلا ما حاصله ان الثخن مقول بالاشتراك على حشو ما بين السطوح و على الامر الذي يقابله رقة القوام و هو غلط القوام و هو ايضا حشو ما بين السطوح لكنه صعب الانفصال * و كذا الثخين مقول بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح و هو فصل الجسم

من الحواشي القطبية * ثم انه لا يخفى ان هذا التقسيم انما هو للثقل والخفة بالتفسير الاول و الثاني من التفاسير الثلاثة المذكورة ويمكن ايضا اعتباره فيهما بالقياس الى التفسير الاخير كما لا يخفى *
التثقييل هو تشديد الحرف ومنه ان المثقلة و النون الثقيلة * و قد يطلق على الضم ايضا في فتح الباري شرح صحيح البخاري في باب ما جاء في صفة الجنة من كتاب بدء الخلق المراد بالتثقييل ههنا الضم و بالتخفيف الاسكان انتهى *

المثقال بالكسر لغة ما يوزن به قليلا كان او كثيرا و عرفا ما يكون موزونه قطعة ذهب مقدر بعشرين قيراطا * و ظاهر كلام الجوهري انه معناه لغة و القيراط خمس شعيرات متوسطة غير مقشورة مقطوعة ما امتدت من طرفيها فالمثقال مائة شعيرة وهذا على رأي المتأخرين و سنجة اهل الحجاز و اكثر البلاد * و اما على رأي المتقدمين و سنجة اهل سمرقند فالمثقال ستة دوانق و الدانق اربع طسوجات و الطسوج حبتان و الحبة شعيرتان فالمثقال شعيرة و تسعة عشر قيراطا فالتفاوت بين القولين اربع شعيرات كذا في جامع الرموز في كتاب الزكاة * و في البرجندي ان الدينار و هو المثقال مائة شعيرة عند اهل الشرع و هو المتعارف في وزن اهل هراة في هذا الزمان و الى هذا الاصطلاح ذهب من قال ان المثقال عشرون قيراطا و القيراط خمس شعيرات و كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل و يسمى هذا وزن سبعة فكل درهم نصف مثقال و خمسة و هو سبعون شعيرة و ستة و تسعون شعيرة عند الحساب و عليه اهل سمرقند و الشعيرة ست خردلات و الخردلة اثنا عشر فلسا و الفلس ست فتيلات و الفتيلة ست نقيرات و النقيرة ثمانية قطميرات و القطمير اثنا عشر ذرة انتهى * قيل و قد يقسم الطسوج الى ثلثة اقسام يسمى كل قسم حبة و بعضهم يقسم الدينار الى ستين قسما يسمى كل قسم حبة فالحبة على هذا سدس العشر * و في بحر الجواهر المثقال بحساب الدراهم درهم و ثلثة اسباع درهم و بحساب الطساسيج اربعة و عشرون طسوجا و بحساب الشعيرة ستة و تسعون شعيرة و المثاقيل الجمع انتهى *

فصل الميم * الثزم بالزاء المعجمة عند اهل العروض هو اجتماع الخرم و القبض كذا في عنوان الشرف * و في بعض رسائل عروض اهل العرب الخرم بعد القبض ان كان في فعولن فهو ثزم و في مفاعيلن شتر انتهى * و على هذا تحمّل عبارة عنوان الشرف بدليل انه عرف الشتر بهذا التعريف بعينه فلو لم تحمّل على هذا لزم تساوى الثزم و الشتر * و في تعريفات السيد الجرجاني الثزم و هو حذف الفاء و النون من فعولن ليبقى عول فينقل الى فعل و يسمى ائزم *

الثلم بالفتح رخنه كرن كما في الصراح * و عند اهل العروض حذف فاء فعولن فيبقى عولن و يوضع موضعه فعولن و الركن الذي فيه الثلم يسمى ائلم كذا في عنوان الشرف و عروض سيفي * و في بعض رسائل عروض اهل العرب الخرم و هو اسقاط اول متحرك من التود المجموع اذا كان الجزء صدر

طبيعة يتحرك بها الجسم الى حيث ينطبق به مركز ثقله على مركز العالم لو لم يعقه عائق * وقد يقال على الطبيعة المقتضية له و على المدافعة الحاصلة بالاشتراك * وكذا الخفة انتهى * فالخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى المحيط لو لم يعقه عائق * وقد يقال على الطبيعة المقتضية له و على المدافعة الحاصلة * فمن فسر الميل بنفس المدافعة التي هي من الكيفيات الملموسة فسرهما بنفس المدافعة * ومن لم يفسره بها بل بمبدأ المدافعة فسرهما بمبدأ المدافعة * قال القائلون بان الميل هو مبدأ المدافعة الحركة لها مراتب متفاوتة بالشدة والضعف و نسبة المحرك الذي هو الطبيعة الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل * واجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فكلما كان الجسم اكبر كانت طبيعته اقوى وكلما كان اصغر كانت طبيعته اضعف فلم يلزم ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد * واما تسمية الطبيعة بالميل والاعتماد فبعيد جدا فلا وجود للميل هكذا في شرح التجريد و شرح المواقف * ويفهم من هذا بعد تعمق النظر ان القائلين بان الميل مبدأ المدافعة بعضهم على ان الميل هو الطبيعة على ما يدل عليه كلام الامام والخواشي القطبية وبعضهم على انه امر آخر بواسطة تقتضي بها الطبيعة الحركة المتفاوتة والمدافعة ففهم من هذا ان ما ذكر في الخواشي القطبية من المعاني الثلاثة للثقل والخفة مبني على اختلاف المذاهب فلو ترك قوله بالاشتراك لكان اولى اذ ليس لهما بالحقيقة الا معنى واحد لكنه مختلف فيه * التقسيم * كل من الثقل والخفة اما مطلقان او اضافيان * فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم كالارض * والثقل الاضافي كيفية تقتضي حركة الجسم الى جانب المركز في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط لكنه لا يبلغ المركز كالماء * والخفة المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلن القمر كالنار * والخفة الاضافية كيفية تقتضي حركته الى جانب المحيط في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط لكنه لا يبلغ المحيط كالهواء * قيل هذا يقتضي ان الارض لو فرض اخراجها عن مكانها لا يصل الماء الى مركز العالم و فيه بُعد * وفي حواشي شرح التذكرة ان الماء ايضا طالب للمركز على الاطلاق بحيث لو لم تكن الارض لسال الماء الى مركز العالم الا ان الارض قد سبقت الماء بالوصول الى المركز لان ذلك الطلب فيها اقوى فغلبت على الماء فصارت مانعة لوصول الماء الى المركز * وكذا الكلام في الهواء والنار من ان احدهما طالب له على الاطلاق والآخر طالب له لاعلى الاطلاق او ان كليهما طالب له على الاطلاق الا ان ذلك الطلب في احدهما اقوى كذا ذكره عبد العلي البرجندي في حاشية الجعمني ويورد هذا زيادة قيد لو لم يعقه عائق في تعريف الثقل المنقول

منها ممتنعان وقوعا وهما المتساوي الاضلاع القائم الزاوية او منفرجها فالاقسام الممكنة الوقوع سبعة هكذا يستفاد من شرح اشكال التأسيس وشرح خلاصة الحساب * فائدة * كل ضلع من اضلاع المثلث بالنسبة الى الضلعين الآخرين يسمى قاعدة المثلث و الضلعان الآخران بالنسبة اليها اي الى القاعدة يسميان بالساقين و الزاوية التي بين الساقين تسمى رأس المثلث * و مثلث الخمس عندهم على ما وقع في تحرير اقليدس هو المثلث المتساوي الساقين الذي يكون كل واحد من زاويتي قاعدته مثلي زاوية رأسه اي ضعف زاوية رأسه * وعند المنجمين هو المرفوع ثلث مرات و يجيء في فصل العين المهمة من باب الرء المهمة * و يطلق المثلثة عندهم ايضا على ثلاثة بروج متحدة في الطبيعة * فالحمل و الاسد و القوس مثلثة نارية لكونها على طبيعة النار * و الثور و السنبلة و الجدي مثلثة ارضية لكونها على طبيعة الارض * و الجوزاء و الميزان و الدلو مثلثة هوائية لكونها على طبع الهواء * و السرطان و العقرب و الحوت مثلثة مائية لكونها على طبع الماء و كل منها منسوبة الى كوكب و يسمى ذلك الكوكب برب تلك المثلثة * و ارباب المثلثتين النارية و الهوائية هي الكواكب المذكورة من السيارات * و ارباب المثلثتين الباقيتين اي الارضية و المائية هي الكواكب المونثة منها و تفصيل ذلك مذكور في كتب النجوم مثلثات الاعداد عند المحاسبين يذكر في فصل الدال من باب العين في لفظ العدد * و المثلث عند الشعراء عبارة عن شعر عدد مصراعه ثلثة بحيث لو جمع اول كل مصراع منه يحصل من المجموع مصراع رابع على ما في جامع الصنائع حيث قال مثلث نزل شعراء سه مصراع اند كه بعضي الفاظ اوائل هر سه مصراع بسرخی نویسند كه اگر آنها را جمع كنند مصراع چهارم خيزد مثاله * شعر *

جزر ویتو کس نیست غم انجام دهی * ای رویتو امید دل کام دهی * آرام دهی
خود نبود در عالم * چون الفاظیکه بسرخی نوشته شده جمع کنند مصراع چهارم خيزد و ان اينست
جزر ویتو ای رویتو آرام دهی *

فصل اللام * الثُلُول بالضم و سكون الهمزة مفرد التأليل و هي بثور صغار في الجلد شديدة الصلابة مستديرة كالحمص فمادونه و قال بعض اهل اللغة الثُلُول بالواو مكان الهمزة و منها القرون و المسمارية كذا في بحر الجواهر *

الثفل بالضم و سكون الفاء هو ما ثفل من كل شيء * و ثفل الغذاء ما خرج من الدبر * و ثفل البول هو الذي يستفصله العروق عن الغذاء قبل الهضم الرابع مع ما يتخلف عن الغذاء عند الهضم و النضج * و قد يستعمل الثفل على عدم استعمال الطيب و قد يستعمل على خشونة العين كذا في بحر الجواهر *

الثقل بالكسر و سكون القاف ضد الخفة و يسميهما اي الثقل و الخفة المتكلمون اعتمادا و يسميهما الحكماء ميلا طبعيا على ما في شرح الطوابع * قال شارح حكمة العين و في الحواشي القطبية الثقل قوة

المثلث اسم مفعول من التثليث في الصراح مثلث سه گوشه و از سه يكي مانده * و عند الفقهاء و هو عصير العنب يطبخ قبل ان يغلى و يشتد حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه سواء كان بمرة او اكثر فلوطبخ حتى ذهب ثلثه ثم قطع عنه النار حتى يبرد ثم اعيد الطبخ عليه قبل ان يغلى حتى يذهب ثلثاه صح كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية و مثله في جامع الرموز حيث قال المثلث ان يطبخ بالنار او الشمس حتى يذهب ثلثاه * و عند الاطباء هو ما يتخذ فيه من العصير ثلثة اجزاء و من الماء جزء واحد و يغلى الى ان يذهب الثلث كذا قال الايلقي و يسمى بالفختج ايضا * فعلم من هذا ان ما ذهب اليه الاطباء من ان المثلث هو ماء العنب اذا اغلي و اخرجت رغوته حتى يبقى منه الثلث و يذهب الثلثان غلط و منشأ غلطهم المثلث الفقهي فخلطوا المثلث الطبي بالمثلث الفقهي و يسمى المثلث بالشراب المغسول ايضا كذا في بحر الجواهر * و عند اهل التفسير اي اصحاب الجفر هو مربع مشتمل على تسعة مربعات صغار سمي به لان احد اضلاعه مشتمل على ثلثة مربعات صغار و يسمى بالوفق الثلاثي ايضا * و يقال له مربع ثلثة في ثلثة ايضا كذا في بعض الرسائل * و عند المهندسين هو سطح يحيط به ثلثة خطوط سواء كانت تلك الخطوط كلها مستقيمة و يسمى مثلثا مستقيم الاضلاع و هو الذي يبحث عنه في علم المساحة او كلها منحنية كالمثلث المفروض في سطح الكرة و يسمى بمثلث سطح الكرة و هو قطعة من سطح الكرة يحيط بها ثلث قسي من الدوائر العظام كل منها اي من تلك القسي يكون اصغر من نصف الدور على ما صرح به عبد العلي البرجندي في شرح زيج الخ بيگي او بعضها منحنية كما اذا قطع مخروط بنصفين على السهم فيحصل من سطحه المستدير مثلث احاط به خطان مستقيمان و خط مستدير و هو نصف محيط القاعدة و يسمى مثلثا غير مستقيم الاضلاع * ثم المثلث المستقيم له تقسيما تقسيم باعتبار الضلع و تقسيم باعتبار الزاوية فباعتبار الاول اما مختلف الاضلاع و هو الذي لا يكون احد من اضلاعه اي من خطوطه المستقيمة مساويا للآخر و اما متساوي الاضلاع و هو الذي اضلاعه جميعها متساوية اي لا يكون بعضها ازيد من بعض آخر و اما متساوي الساقين و هو الذي يتساوى ضلعا فقط و باعتبار الثاني اما قائم الزاوية و هو الذي يوجد فيه قائمة و اما منفرج الزاوية و هو الذي يوجد فيه منفرجة و اما حاد الزوايا و هو الذي لا يوجد فيه قائمة ولا منفرجة بل تكون جميع زواياه حادة و الحصر في التقسيم الاول واضح * و اما في التقسيم الثاني فلان المثلث لابد ان تكون زواياه الثلث مساوية لقائمتين على ما ثبت في علم الهندسة فلا يمكن ان يكون فيه ازيد من قائمة ولا منفرجة كما لا يخفى و اذا ضرب عدد اقسام التقسيم الاول في عدد اقسام التقسيم الثاني يحصل تسعة اقسام ولكن الاثنين

من ثاب يثوب اذا رجع وعاد كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية في باب الاذان • وفي جامع الرموز التثويب لغة تكرير الدعاء وشرعا ما تعارفه كل بلدة بين الاذنين • وفي المحيط انه كان في زمانه عليه الصلوة والسلام الصلوة خير من النوم مرتين في اذان الفجر او بعده ثم احدث التابعون و اهل الكوفة بدله الحيعلتين مرتين •

فصل التاء المئنة الفوقانية • الثبوت بالفتح عند الاشاعرة مرادف الكون والوجود • وعند المعتزلة اعم منه ويجيء في لفظ الكون و لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهملة • ويطلق ايضا على وقوع النسبة و على ايقاعها ايضا ويجيء في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون •

الثبوتي يطلق على ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه و على ما من شأنه الوجود الخارجي و على الموجود الخارجي ويرادف الثبوتي الوجودي ويجيء في محله •

الثبات هو عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك • وقيل هو الجزم المطابق الذي ليس بثابت و هو تقليد المصيب كذا في شرح العقائد و حواشيه في بيان خبر الرسول •

الثابت هو الموجود و الذي لا يزول بتشكيك المشكك • وعند اهل الرمل يجيء في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة و جمعه الثوابت و هي اي الثوابت تطلق على ما سوى السيارات من الكواكب و تسمى بالبيانيات ايضا على ما في شرح التذكرة و يجيء في فصل الموحدة من باب الكاف في لفظ الكوكب •

المثبت اسم مفعول من الاثبات و قال المحاسبون كل ما ذكر في باب الجبر و المقابلة اما ان لا يتطرق اليه نفى و يسمى مثبتا و تاما و زائدا و مالا و اما ان يتطرق اليه نفى و يسمى منقيا و ناقصا و ديننا كذا في بعض الرسائل •

الاثبات عند القراء ضد الحذف كما في شرح الشاطبي و عند الصوفية ضد المحو كما يجيء في فصل الواو من باب الميم •

فصل التاء المثلثة • الثلاثي بالضم عند الصرفيين عبارة عن اسم او فعل يوجد فيه ثلثة احرف اصول بمعنى انه لا يوجد فيه زائد من هذه الثلثة و يسمى بالقطب الاعظم على ما في بعض شروح المراح في شرح قوله و الرباعي فرع الثلاثي • ثم الثلاثي ان لم يوجد فيه سوى هذه الاحرف الثلثة كزيد و ضرب يسمى ثلاثيا مجردا و ان وجد فيه سوى هذه الاحرف الثلثة ايضا كاكروم و استنصر يسمى ثلاثيا مزيدا فيه و مزيدا ايضا و ذوالثلثة عندهم هو الاجوف اي معتل العين و الثلاثية عند المنطقيين قسم من القضية الحملية و يجيء في فصل اللام من باب الحاء المهملة •

الثالثة عند اهل الهيئة و المنجمين هي سدس عشر الثانية التي هي سدس عشر الدقيقة •

كما عدت المطلقة في الموجهات و لذلك تركها الامام الرازي فقال بنسائط الطعوم ثمانية و ذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط و التوضيح في شرح المواقف في بحث المذوقات *

فصل الواو * التلاوة بالكسر خواندن كما في بعض كتب اللغة * و عند القراء قراءة القرآن متتابعاً كالوراد و الاسباع و الدراسة و الفرق بينها و بين الاداء و القراءة ان الاداء الاخذ عن المشايخ و القراءة تطلق عليهما فهي اعم منهما كذا في الدقائق المحكمة شرح المقدمة في بيان التجويد *

التالي عند المنطقيين هو الجزء الثاني من القضية الشرطية سمي به لتلوه الجزء الاول المسمى مقدماً لتقدمه على الجزء الثاني فقولنا ان كانت الشمس طالعة من قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مقدم و قولنا فالنهار موجود تال * و عند المحاسبين هو العدد المنسوب اليه و العدد المنسوب يسمى مقدماً و وجه التسمية ظاهر و هو ان المنسوب بمنزلة المضاف و المنسوب اليه بمنزلة المضاف اليه ولا شك ان المضاف مقدم على المضاف اليه و هو تال عنه و يجيء في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون *

* باب الثاء المثناة *

فصل الباء الموحدة * الثعالبية بالعين المهملة فرقة من الخوارج اصحاب ثعلب بن عامر قالوا بولاية الاطفال صغاراً كانوا او كباراً حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ * و قد نقل عنهم ان الاطفال لا حكم لهم بولاية او عداوة الى ان يدركوا و يرون اخذ الزكاة من العبيد اذا استغنوا و اعطائها لهم اذا افتقروا * و تفرقوا الى اربع فرق الاخنسية و المعبدية و الشيبانية و المكرمية *

الثواب ما يستحق به الرحمة و المغفرة من الله تعالى و الشفاعة عن الرسول صلى الله عليه و آله وسلم و قيل الثواب هو اعطاء ما يلائم الطبع كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني *

الثوبانية فرقة من المرجئة اصحاب ثوبان المرجى قالوا الايمان هو المعرفة و الاقرار بالله و برسوله و بكل ما لا يجوز في العقل ان يعقله * و اما ما جاز في العقل ان يعقله فليس الاعتقاد به من الايمان و هؤلاء كلهم على انه تعالى لو عفا في القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله و كذا لو اخرج و احدا من النار لا اخرج كل من هو مثله و لم يجزوا بخروج المومنين من النار * و قد جمع ابن غيلان منهم بين الارجاء و القدراني اسناد افعال العباد الى العباد و قال بالخروج حيث زعم جواز ان لا يكون الامام قرشياً كذا في شرح المواقف *

التثويب هو الدعاء ما خوذ من الثوب فان الرجل اذا كان جاء مستغيثاً حرك ثوبه رافعاً يديه ليراه المستغاث فيكون ذلك دعاء له ثم كثر حتى سمي كل دعاء تثويباً * و قيل هو ترد يد الدعاء تفعيل

من الايغل من جهة انه لايجب ان يكون في آخر الكلام او في آخر البيت و اخص من جهة انه يجب ان يكون فضلة و ان يكون لنكتة سوى دفع الاليهام و مبين للتكميل و كذا للتذليل ان اشترط فيه ان لا يكون للجمله محل من الاعراب فان الفضلة لابد ان يكون له محل من الاعراب و الافاعم من وجه انتهى * فعلى هذا المراد بالفضلة ما يقابل العمدة و اختاره المحقق التفتازاني * و منهم من حمل الفضلة على ما يزيد على اصل المراد ولا يفوت المراد بحذفه كما وقع في الاطول مثاله قوله تعالى و يطعمون الطعام على حبه اي مع حب الطعام اي اشتهائه فان الطعام حينئذ ابلغ و اكثر اجرا و مثله و آتى المال على حبه و من يعمل من الصالحات و هو مومن فلا يخاف فقوله و هو مومن في غاية الحسن كذا في الاتقان * و قد ذكر البعض بين التتميم و التكميل فرقا آخر و هو ان التتميم يرد على المعنى الناقص فيتم و التكميل يرد على المعنى التام فيكمل اوصافه على ما يجيى في لفظ الاستقصاء في فصل الياء من باب القاف •

المتمم نزد شعرا آنست كه در مصراع دوم سببي زياده تر شود از مصراع اول چنانچه اعتدال مصراعين مفقود شود و زيادتي پيدا بود كذا في جامع الصنائع * و نزد اهل هيئت اسم كره است مختلفه النسخ كه در افلاك كواكب سياره حادث شود و بعضي فلک متمم بروي اطلاق نيز كنند و يجيى في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الفاء •

المتممان عند المهندسين هما كل سطحين متوازي الاضلاع يقعان في سطح مثلثهما عن جنبي قطره متلاقيين على نقطة من القطر و مشاركين لذلك السطح بزوايتين كسطحي ا ط ز ه ر ك ج ح هكذا في تحرير اقليدس و بالحقيقة المتمم شكل يتم به شكل آخر كما يستفاد من اطلاقاتهم •

التوأم بفتح التاء و الهمزة و بالواو الساكنة بينهما اسم ولد اذا كان معه آخر في بطن و احد اي يكون بينهما اقل من ستة اشهر كما في الزاهدي و غيره لكن في المحيط لو ولدت اولادا بين كل ولدين ستة اشهر و بين الاول و الثالث اكثر جعل بعضهم من بطن و احد منهم ابو علي الدقاق كذا في جامع الرموز في فصل الحيض • و عند البلغاء هو اسم التشريع و يسمى بالتوشيح ايضا و بذى القافيتين ايضا و يجيى في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة •

فصل الهاء • التفاهة بفتح التاء تطلق على معنيين أحدهما عدم الطعم كما في الاجسام البسيطة و تسمى هذه تفاهة حقيقية و المتصف بها يسمى تفها بكسر الفاء و مسيخا بالخاء المعجمة و ثانيهما كون الجسم بحيث لا يحس طعمه لكثافة اجزائه و اكتنازه فلا يتحلل منه ما يخالط الرطوبة اللعابية اللسانية الخالية في نفسها عن الطعوم كلها كالحديد و غيره فاذا احتيل في تحليله احس منه طعم قوي حاد كما يزجر الصفراي يجعل الصفرة نجارا و اجزاء صغارا و هذه تسمى تفاهة غير حقيقية و تفاهة حسية • فائدة • قد توهم ان المعدود في الطعوم هو التفاهة بالمعنى الاول اي الحقيقية و انما عدوا منها

دوام استمرارة مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح ان يكون العدم اثرا للقدرة • قالوا و لابد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصلح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية الصعود كذا في شرح المواقف في خاتمة بحث القدرة •

التركة ما يتركه الشخص ويبقيه وفي الاصطلاح هو المال الصافي عن ان يتعلق حق الغير بعينه كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

المتروك عند المحدثين هو الحديث الذي اتهم راويه بالكذب بان لا يروى ذلك الحديث الا من جهته ويكون مخالفا للقواعد المعلومة وكذا من عرف بالكذب في كلامه و ان لم يظهر منه وقوع ذلك في الحديث النبوي صلى الله عليه وآله وسلم وهذا دون الموضوع سمي به لان باتهام الكذب مع تفرد لا يسوغ الحكم بالوضع كذا في شرح النخبة و شرحه •

فصل اللام • التابل بفتح الموحدة وكسرها واحد التوابل وهي الاشياء اليابسة التي يطيب بها الغذاء كذا في بحر الجواهر •

التال ما يقطع من كبار النخل او يقلع من الارض من صغار النخل فيغرس في ارض اخرى الواحدة تالة ومنه غصب تالة فانبتها • وقوله التالة للاشجار كالبذر للخارج منه يعني ان الاشجار تحصل من التالة لانها تغرس فتعظم فتصير نخلا كما ان الزرع يحصل من البذر كذا في المغرب •

فصل الميم • التام بتشديد الميم ضد الناقص • وعند النحاة هو اسم مبهم يتم باحد اربعة اشياء التنوين ونون التثنية و النون التي تشبه نون الجمع و الاضافة فمثال الاول رطل في قولنا عندي رطل زيتا و مثال الثاني منوان في قولنا عندي منوان سمنا و مثال الثالث عشرون في قولنا عندي عشرون درهما و مثال الرابع قدر راحة في قولنا ما في السماء قدر راحة سحابا • وعند الشعراء هو بيت يستوفي نصفه نصف الدائرة وقد سبق في لفظ البيت • وعند المحاسبين هو العدد الذي مجموع اجزائه مساو له ويجيء في لفظ العدد في فصل الدال المهمة من باب العين المهمة • وعند الحكماء يطلق على الكامل ويجيء في فصل اللام من باب الكاف •

التميم عند اهل المعاني هو نوع من انواع اطناب الزيادة وهو ان يوتى في كلام لا يوهم خلاف المقصود بفضلة فخرج عنه تكميل يذكر في كلام يوهم خلاف المقصود فان الفرق بين التميم والتكميل بان النكتة في التميم غير واقع وهم خلاف المقصود لانه لا يكون في كلام يوهم خلاف المقصود اذ لا مانع من اجتماع التميم والتكميل كذا في الاطول لكن قال ابو القاسم في حاشية المطول اعلم ان التميم اعم

تفرد به عن مالك فعُدوه في غرائبهم لان اصحاب مالك رووا عنه بهذا الاسناد بلفظ فان غم عليكم فاقدروا له
 لكن وجدنا للشافعي متابعاً وهو عبد الله بن مسلمة القعنبي كذلك اخرج البخاري عنه عن مالك
 فهذه متبعة تامة * ووجدنا له ايضا متبعة قاصرة في صحيح ابن خزيمة من رواية عاصم بن محمد عن
 ابيه محمد بن زيد عن جده عبد الله بن عمر بلفظ فكملوا ثلثين * وفي صحيح مسلم من رواية عبد الله
 بن عمر عن نافع عن ابن عمر بلفظ فاقدروا ثلثين * ومثال الشاهد في الحديث المذكور مارواه النسائي
 من رواية محمد بن جبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله سلم فذكر مثل حديث عبد الله بن دينار
 عن ابن عمر سواء فهذا هو الشاهد باللفظ * واما بالمعنى فهو مارواه البخاري من رواية محمد بن زياد عن
 ابي هريرة بلفظ فان غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلثين * فائدة * قيل المتبعة والشاهد لا يعتبر في الاصطلاح الا
 في الفرد النسبي وان امكن في الفرد المطلق ايضا ولذا قال صاحب النخبة والفرد النسبي ان وافقه غيره
 فهو المتابع * وقيل بل يعتبر في الفرد المطلق ايضا على ما يدل عليه ظاهر كلامهم بل قد صرح بذلك العراقي
 حيث قال فان لم تجد احدا تابعه عليه عن شيخه فانظر هل تابع احد لشيخه عليه فرواه فسمي ايضا
 تابعا وقد يسمونه شاهدا وان لم تجد فانظر فيما فوقه الى آخر الاسناد حتى في الصحابي * فائدة * يدخل
 في باب المتبعة والاستشهاد رواية من لا يحتج بحديثه بل يكون معدودا في الضعفاء بل المتصف
 بماعد الكذب وفحش الغلط وفائدة المتبعة التقوية * فائدة * قد يذكر في المتبعة تامة كانت اولا المتابع عليه
 وقد لا يذكر مثلا يقول البخاري تارة تابعه مالك عن ايوب وتارة تابعه مالك ولا يزيد على هذا ففي
 الصورة الثانية لا يعرف لمن المتبعة فطريقه ان ينظر طبقة المتابع بالكسر فيجعل متابعاً بحيث يكون
 صالحاً لذلك هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة وشرحه وخلاصة الخلاصة والعيني *

المتسع هو اسم مفعول من باب التفعّل وهو عند المهندسين سطح يحيط به تسعة اضلاع متساوية
 فان لم تكن متساوية لا يسمى به بل بذي تسعة اضلاع كذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب * وعند اهل
 الجفر واهل التفسير هو الوقف المشتمل على احد وثمانين بيتا يقال له مربع تسعة في تسعة ايضا *
 وعند الشعراء يطلق على قسم من المسمط ويجيء في فصل الطاء من باب السين *
التاسعة عند اهل الهيئة والمنجمين هو سدس عشر الثامنة كما وقع في كتبهم *

فصل الكاف * الترك بالفتح وسكون الراء المهملة لغة عدم فعل المقدور سواء قصد التارك
 او لم يقصد كما في النوم وسواء تعرض لضده او لم يتعرض * واما عدم ما لاقدرة عليه فلا يسمى تركا
 ولذا لا يقال ترك فلان خلق الاجسام * وقيل فعل المقدور قصدا فلا يقال ترك النائم الكتابة ولذلك لا يتعلق
 به الذم والمدح * وقيل انه من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن
 ارتياده * وقيل هو فعل الضد لانه مقدور وعدم الفعل مستمر فلا يصلح اثره للقدرة الحادثة وقد يقال

المتبوع قد سبق تحقيقه في لفظ التابع *

التبوع كالكريم في اللغة غوساله و التبعية مؤنثه كذا في الصراح و في جامع الرموز في كتاب الزكوة التبوع ذكر من اولاد البقر اذا اتى عليه سنة و الانثى منه تبعية و مثله في البرجندي حيث قال ولد البقر اذا دخل في السنة الثانية يسمى تبيعا *

الاتباع هو مصدر من باب الافتعال وهو عند النحاة قسم من التاكيد اللفظي و قد سبق مع اقسامه هناك في فصل الدال المهملة من باب الالف *

الاستتباع هو مصدر من باب الاستفعال و هو عند اهل البديع من المحسنات المعنوية و يسمى بالمدح الموجه ايضا كما في مجمع الصنائع و هو المدح بشئ على وجه يستتبع المدح بشئ آخر كقول ابي الطيب * شعر * نهبت من الاعمار ما لحويته * لهيت الدنيا بانك خالد * مدحه بالنهاية في الشجاعة اذا كثر قتله بحيث لو ورث اعمارهم لخلد في الدنيا على وجه يستتبع مدحه بكونه سببا لصلاح الدنيا و نظامها حيث جعل الدنيا مهنة لخلوده و لا معنى لتهنيئة احد بشئ لا فائدة له فيه كذا في المطول *

المتابعة هي عند المحققين ان يوافق للراوى المعين غيره اي غير ذلك الراوى في تمام اسناده او بعضه و الاول المتابعة التامة و الثاني المتابعة الناقصة و القاصرة و ذلك الغير هو المتابع بكسر الموحدة * و الشخص الذي يروي عنه ذلك الغير هو المتابع عليه و بالجملة فان وافق للراوى المعين الذي ظن كونه متفردا في تلك الرواية راو آخر لفظا او معنى من اول الاسناد الى آخره بان يروي ذلك الراوى الآخر من شيخه الى ان يصل الى الصحابي الذي روى عنه ذلك الراوى المتفرد فتلك الموافقة تسمى متابعة تامة و ان وافق له راو آخر لفظا او معنى لا من اول الاسناد بل من اثنايه الى آخر السند بان يروي عن شيخه فمن فوقه الى ان يصل الى ذلك الصحابي فتلك الموافقة تسمى متابعة غير تامة فان المتابعة بقسميها مختصة بكونها من رواية ذلك الصحابي اي الذي روى عنه ذلك الراوى المتفرد سواء كانت تلك الرواية عنه باللفظ او بالمعنى فكما قربت منه كانت اتم من المتابعة التي بعدها و قد يسمى القسم الاخير شاهدا ايضا لكن تسميته تابعا اكثر فان روى ذلك الراوى الآخر موافقا لما رواه ذلك الراوى المتفرد لفظا او معنى من صحابي آخر فهو يسمى بالشاهد * و خص البيهقي و اتباعه المتابعة بما حصل باللفظ سواء كان من رواية ذلك الصحابي ام لا و الشاهد بما حصل بالمعنى كذلك اي سواء كان من رواية ذلك الصحابي ام لا * و قد تطلق المتابعة على الشاهد و بالعكس * مثال المتابعة مارواه الشافعي عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه و سلم قال الشهر تسع و عشرون فلا تصوموا حتى ترو الهلال ولا تفطروا حتى تروه فان غم عليكم فأكملوا العدة ثلثين فهذا الحديث بهذا اللفظ ظن قوم ان الشافعي

امدكم بما تعلمون مع انه لا محل لها من الاعراب انتهى * ثم اعلم ان اقسام التوابع خمسة الذعت وعطف البيان والتاكيد والبدل وعطف النسق ويجيء تفاسيرها في مواضعها وعند اجتماع تلك الاقسام في محل ترتب تلك التوابع بهذا الترتيب المذكور يعني يذكر الصفة أولا ثم عطف البيان ثم التاكيد ثم البدل ثم عطف النسق * والتاكيد يجري في جميع انواع الكلمة من الاسم والفعل والحرف بل في الجملة ايضا * والبدل يجري في الاسم والفعل والجملة كذا عطف النسق ولا يجري البيان والوصف في الجمل كما ستعرف في لفظ الجملة في فصل اللام من باب الجيم * فائدة * اعلم انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان العامل في المعطوف والبدل مقدر وفي سائر التوابع العامل في التابع بحكم الانسحاب وسراية حكم المتبوع فيه وبعضهم الى ان البدل والمعطوف كسائر التوابع * والتابع عند المحدثين يجيء في لفظ المتابعة عن قريب *

التابعي بالياء المشددة عند اهل الشرع هو من لقي الصحابي من الثقلين مومنا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومات على الاسلام * وقيد الصحابي يخرج الصحابي وفوائد باقى القيود تعرف في لفظ الصحابي في فصل الباء الموحدة من باب الصاد المهملة وهذا هو المختار خلافا لمن اشترط في التابعي طول الملازمة كالخطيب فانه قال التابعي من صحب الصحابي * وقال ابن الصلاح ومطلقه مخصوص بالتابعي باحسان انتهى والظاهر منه طول الملازمة اذ الاتباع باحسان لا يكون بدونه او اشترط صحة السماع كابن حبان فانه اشترط ان يكون رآه في سن من يحفظ عنه فان كان صغيرا لم يحفظ فلا عبرة برويته كخلف بن خليفة فانه عدة في اتباع التابعين و ان كان رأى عمر بن حريث لكونه صغيرا او اشترط التمييز اي كونه مميذا تصلح نسبة الروية اليه هكذا في شرح النخبة وشرحه * ومن ثم اختلف في الامام الاعظم ابو حنيفة رحمه الله تعالى فالجمهور عدوه من التابعين لانه ادرك عدة من الصحابة وروى عن بعضهم لما في خطبة الدر المختار وصح ان ابا حنيفة سمع الحديث من سبعة من الصحابة وادرك بالسن نحو عشرين صحابيا * وذكر العلامة شمس الدين محمد ابوالنصر عرب شاه في منظومته الالفية المسماة بجواهر العقائد ودرر القلائد ثمانية من الصحابة من روى عنهم الامام الاعظم ابو حنيفة رحمه الله تعالى حيث قال * شعرا * معتقدا مذهب عظيم الشأن * ابي حنيفة الفتى النعمان * التابعي سابق الائمة * بالدين والعلم سراج الامة * جمعا من اصحاب النبي أدركا * اثرهم قد اقتفى وسلكا * وقد روى عن انس وجابر * وابن ابي اوفى كذا عن عامر * اعني ابا الطفيل ذا ابن وائل * وابن انيس الفتى وائل * عن ابن جزء قد روى الامام * وبنت عجرد هي التمام * انتهى * وبعضهم جعله من تبع التابعين لانه لم يكن له طول الملازمة مع الصحابي *
تبع التابعي عندهم هو من لقي التابعي من الثقلين مومنا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومات على الاسلام

انتصابهما من جهة واحدة وكذا ثاني مفعولي اعطيت فان اعطيت من حيث انه يقتضي اخذا وماخوذا عمل في مفعوليه وكذا الحال بعد الحال والخبر بعد الخبر ونحو ذلك والحاصل ان المراد من جهة واحدة الانصباب المتعارف بين النكاح و هو ان يعرب الثاني لاجل اعراب الاول بان ينصب عمل العامل المخصوص في القبيلتين انصبابة واحدة فان عمل العامل في الشئيين على ضربين ضرب يتوقف عقلية العامل عليهما معا على السواء كعلمت بالنسبة الى مفعوليه واعلمت بالنسبة الى ثلاثة مفاعيل ولا يسمى مثل هذا بالانسحاب عندهم لانه يقتضي الثاني كما يقتضي الاول وكذا الابتداء بالنسبة الى المبتدأ والخبر وكذا الحال في الاحوال المتعددة لانك ان اردت الحال الثانية بالنسبة الى الاولى فهي مثل مفعولي علمت في ان العامل يقتضيهما معا ولا تكون الثانية ذيل الاولى وان اردت بالنسبة الى ذي الحال فحكمهما حكم الحال الاولى وكذا الحال في الاخبار المتعددة والمفاعيل المتعددة وضرب يتوقف على واحد ولا يقتضي الا ذلك الواحد وانما يعمل الآخر لانه ذيل لذلك الواحد ومتعلق به لانه يتوقف عقلية ذلك العامل عليه فانك اذا قلت جاءني رجل عالم فاستفاد عالم الرفع بما استفاد به رجل لكن استفادة رجل بالاصالة واستفادة عالم بالتبعية يعني لما ثبت مجيء الرجل باسناد جاء اليه ثبت مجيء العالم ايضا ضرورة ان ذلك الرجل عالم والمراد ههنا هو هذا الثاني وكذا يخرج نحو قرأت الكتاب جزءا و جزءا و جاء الملك صفا صفا لان الثاني غير متلبس باعراب سابقة من جهة واحدة بل اعراب الاول والثاني اعراب واحد لتناولهما بلفظ واحد فظهر في الموضعين تحززا عن الترجيح بلا مرجح هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية * أعلم انه يخرج عن هذا التعريف نحو ضرب ضرب زيد وان ان زيدا قائم وزيد قائم زيد قائم فان كل واحد من ضرب الثاني وان الثانية و الجملة الثانية تابع وليس باعراب سابقة * ولا ضرر في ذلك عند من ذهب الى ان التابع المصطلح هو الذي يكون قابعا لماله اعراب بوجه ما * واما عند من ذهب الى ان التابع المصطلح اعم من ان يكون قابعا لماله اعراب اولا فلابد عنده من التاويل في قولهم هو الثاني باعراب سابقة بان يقال المراد الثاني باعراب سابقة على تقدير ان يكون له اعراب و لو فرضا ان الثاني باعراب سابقة نفيا واثباتا على ما استفاد من الجليلي حاشية المطول في بحث الوصل و الفصل حيث قال قيل التابع المصطلح هو الثاني باعراب سابقة فلابد ان يكون للمتبوع اعراب لفظي او تقديري او محلي فلا يشتمل للجمل التي لا محل لها من الاعراب * قلت المراد من قولهم هو الثاني باعراب سابقة فيما يسبقه اعراب او انه باعراب سابقة نفيا و اثباتا و ان كان خلاف الظاهر فان الحق ان كون التابع مما يتلو السابق في احوال آخرة على الاكثر فالتقييد بذلك بناء على الغالب صرح به في اللب و شرحه للسيد ويوده ما صرح به في شرح المغني بان قوله تعالى امدكم بانعام وبنين بدل املاح من قوله تعالى

مائة مرة • وقال ابودقاق التوبة ثلثة اقسام الاول التوبة والثاني الانابة والثالث الوبة فمن يتوب لخوف العقاب فهو صاحب توبة ومن يتوب بطمع الثواب فهو صاحب انابة ومن يتوب لمحض مراعاة امر الله من غير خوف العقاب ولا طمع الثواب فهو صاحب اوبة • وقيل التوبة صفة عامة للمؤمنين قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والانابة صفة الاولياء والمقربين قال الله تعالى وجاءوا بقلب منيب والوبة صفة الانبياء والمرسلين قال الله تعالى نعم العبد انه آواب وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى مجمع السلوك •

فصل التاء المشناة الفوقانية • التوبة قال الشيخ نجيب الدين هي بثرة متفرقة تاخذ في

عمق الخد والوجنة قال العلامة هي غدد كثيرة مفروشة في اجزاء العليا من العنق كذا في بحر الجواهر •

فصل الراء المهملة • التبر بالكسر وسكون الموحدة هو الذهب والفضة • قبل ان يضربا دنانير

ودراهم فاذا ضربا كانا عينا • وقد يطلق التبر على غيرهما من المعدنيات كالنحاس والحديد والرصاص

واكثر اختصاصه بالذهب • ومنهم من جعله في الذهب حقيقة وفي غيرها مجازا كذا في بحر الجواهر •

التجارة بالكسر هي مبادلة مال بمال مثل ثمن وجب بالشراء او باستحقاق المبيع بعد التسليم

الى المشتري او بهلاكه قبله • ومثل نقصان مبيع اذا عيب وامتنع رده كذا في جامع الرموز في فصل

الاذن • وفيه في كتاب الزكاة التجارة هي التصرف في المال للربح قيل ليس في كلامهم تاء بعده

جيم غيرها كذا في المغرب •

فصل العين المهملة • التابع في اللغة بمعنى پس رو • وعند النحاة هو الثاني باعراب

سابقه من جهة واحدة والسابق يسمى متبوعا • فقولهم الثاني جنس يشمل التابع وغيره كخبر المبتدأ

وخبر كان وان ونحو ذلك • وقولهم باعراب سابقه اي متلبس باعراب سابقه يخرج ما يكون ثانيا لكن

لا باعراب سابقه كخبر كان ونحوه ولا يرد خروج التابع الثالث فصاعدا عن التعريف لان المراد بالثاني

المتاخر ولذا لم يقل باعراب اوله او المراد الثاني في الرتبة • والاعراب اعم من ان يكون لفظا او تقديرا

او محلا حقيقة او حكما فلا يخرج عن التعريف نحو جاءني هؤلاء الرجال ويازيد العاقل والرجل ظريفا •

وقولهم من جهة واحدة يخرج ما يكون ثانيا معربا باعراب سابقه لا من جهة واحدة كخبر المبتدأ

وثاني مفاعيل اعلمت و ثالثا وكذا الخبر بعد الخبر والحال بعد الحال ونحو ذلك وذلك لان المراد

بكون اعراب الثاني بجهة اعراب السابق ان يكون اعرابه بمقتضي اعراب السابق من غير فرق فلا يضر

اختلافهما من جهة التاليفية والمتبوعية والاعراب والبناء فالعامل في خبر المبتدأ وان كان هو الابتداء

اعنى التجرد عن العوامل اللفظية للاسناد لكن هذا المعنى من حيث انه يقتضي مسندا اليه صار عاملا

في المبتدأ ومن حيث انه يقتضي مسندا صار عاملا في الخبر فليس ارتفاعهما من جهة واحدة وكذا

ثاني مفعولي ظننت فان ظننت من حيث انه يقتضي مظنونا فيه ومظنونا عمل في مفعوليه فليس

التوضيح فارجع الى شرح المواقف في موقف السمعيات * وقال في مجمع السلوك التوبة شرعا هي الرجوع الى الله تعالى مع دوام الندم وكثرة الاستغفار * وما قيل ان التوبة هي الندم فمعناه ان الندم من معظم اركان التوبة * قال اهل السنة شروط التوبة ثلاثة ترك المعصية في الحال وقصد تركها في المستقبل والندم على فعلها في الماضي * وقال السري السقطي التوبة ان لا تنسى ذنبك * وقال الجنيدي التوبة ان تنسى ذنبك ولا تناقض بين العبارتين فانها بالمعنى الاول في حق المبتدي وبالمعنى الثاني في حق المنتهي الكامل فان العبد اذا بلغ النهاية يذنبني له ان ينسى الذنوب لان ذكر الجفاء في حالة الوفاء جفاء * وقال الثوري التوبة ان تتوب عن كل شيء سوى الله تعالى * وقال رويم معنى التوبة ان تتوب من التوبة * وقيل معناه قول رابعة استغفر الله من قلة صدقي في قلبي استغفر الله حاصل انك استغفار مقرون بصدق معاملته بايد والا آن توبه نباشد بل گناه برگناه * وقيل التوبة على نوعين توبة الانابة وتوبة الاستجابة فتوبة الانابة ان تخاف من الله من اجل قدرته عليك يعني توبه انابت آنست كه بترسي از هر قدرت خدای بر تو كه اگر بخواهد ترا در وقت ارتكاب گناه معذب سازد تا از بیم تعذيب او از گناه بازمانی و توبه الاستجابة ان تستحيي من الله بقربه منك يعني توبه استجابت آنست كه شرم داری از خدای بسبب نزديك بودن او از تو قال الله تعالى نحن اقرب اليه من حبل الوريد پس چون ويرا قريب خویش داند سزاوار آن بود كه گناه را بخاطرهم نيندیشد * وبعضی گویند تائبان سه قسم اند عوام و خاص و خاص الخاص * توبه عوام باز گشتن است از گناه بمعني استغفار بر زبان و ندامت بقلب * و توبه خواص باز گشتن از طاعات خویش بمعني تقصير دیدن و بمنيت خدای تعالى نظاره کردن كه هر فعلی كه آرد لائق حضرت متعال نبیند از ان طاعت عذر چنان خواهد كه عاصي از گناه خواهد * و توبه خاص الخواص باز گشتن است از خلق بحق بمعنی نادیدن منفعت و مضرت از خلق و بایشان آرام و اعتماد ناكردن پس توبه بحقیقت رجوع آمد لیكن صفت رجوع مختلف آمد بمقدار اختلاف احوال و مقامات * و بعضی گویند توبه سه قسم است صحیح و اصح و فاسد صحیح آنكه اگر گناه كند فی الحال توبه كند بصدق اگرچه باز در گناه افتد و اصح توبه نصوح است و فاسد آنكه بزبان توبه كند و لذت معصیت در خاطر او باشد * و توبه نصوح از اعمال دل است و هو تنزیه القلب عن الذنوب و علامت او آنست كه معصیت را دشوار و كریه پندارد و بسوي وي باز نگیرد و لذت معصیت اصلا در خاطر نگذرد * و قال ذوالنون توبه العوام من الذنوب و توبه الخواص من الغفلة فان الغفلة من الله اكبر الكبائر و توبه الانبياء من روية عجزهم عن بلوغ ما ناله غيرهم چون رسول الله صلى الله عليه آله وسلم خواستی كه حق خداوند نگذارد بمقدار طاقت بجا آوردی باز چون در معامله خویش نگاه كردي گمان بردي كه احدي از انبياء مثل اين نیاورده اند لاجرم سزاوار ندیدی از عجز و تقصير خویش عذر خواستی و فرمودي اني لا استغفر الله كل يوم

بلا والمركب خمسة عشر وبادي بدأ والغايات كذا في اللباب والضوء * فائدة * القاب المبني عند البصريين ضم وفتح وكسر للحركات الثلاث وقف للسكون * واما الكوفيون فيذكرون القاب المبني في المعرب وبالعكس والمراد ان الحركات والسكنات البنائية لا يعبر عنها البصريون الا بهذه الالقاب لان هذه الالقاب لا يعبر بها الا عنها لانهم كثيرا ما يطلقونها على الحركات الاعرابية ايضا كقولهم بالفتحة نصبا وبالكسرة جرا وبالضمة رفعا وعلى غيرها كما يقال الرء في رجل مثلا مفتوحة والجيم مضمومة كذا في الفوائد الضيائية *

* باب التاء المثناة الفوقانية *

فصل الباء الموحدة * التوبة بالفتح وسكون الواو في اللغة الرجوع وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها * فقولهم على معصية لان الندم على المباح او الطاعة لا يسمى توبة * وقولهم من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق او خفة العقل او الاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا شرعا * وقولهم مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لان الندم على الامر لا يكون الا كذلك و لذلك ورد في الحديث الندم توبة * وقولهم اذا قدر عليها لان من سلب القدرة منه على الزنا مثلا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه * وفيه ان اذا ظرف لترك الفعل المستفاد من قولهم لا يعود فيعكس الامر * قال الامدي اجماع السلف على ان الزاني المجهوب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليها على تقدير القدرة فان ذلك الندم توبة * وكذا الحال في المشرف على الموت لانه يكفي تقدير القدرة * ومنع هذا ابو هاشم وقال مثل هذا الندم ليس توبة * ثم المعتزلة اشترطوا في التوبة امورا ثلاثة رد المظالم وان لا يعاود ذلك الذنب وان يستديم الندم وهي عند اهل السنة غير واجبة في صحة التوبة * اما رد المظالم فواجب براسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر * واما ان لا يعاود فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدد وله والله تعالى مقلب القلوب من حال الى حال * وغايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة اخرى وجب عليه توبة اخرى * واما استدامة الندم فلان فيه من الحرج المنفي عنه في الدين * وايضا المعتزلة اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد * اعلم انهم اختلفوا في التوبة الموقته مثل ان لا يذنب سنة وفي التوبة المفصلة فحوان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر بناء على ان الندم اذا كان لكونه ذنباعم الاوقات والذنوب جميعا ولا يجب عمومهما لهما * فقليل يجب العموم * وقيل لا يجب ذلك كما في الواجبات فانه قد ياتي المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعض ويكون المأتي بها صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة لاتيان بالواجب هو كونه حسنا واجبا * ثم الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها لانها مأمور بها قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المومنون وان شئت

امراً ومن زيد * وبالجمل فحركة آخر المبني او سكونه لا يكون بسبب عامل اوجب ذلك بل هو مبني عليه * فالمبني هو ما لا يؤثر فيه العامل اصلاً لا لفظاً ولا تقديراً بسبب مانع من تأثيره اذ تخلف المعلول عن العلة لا يكون الا لوجود مانع وهو عدم اقتضاء الكلمة للمعاني المقتضية للاعراب حقيقة كما في مبنيات الاصل او حكماً كما في مناسب مبني الاصل * وهو اي مبني الاصل الحروف باسرها و الماضي و الامر بغير اللام * وقيل الجملة ايضاً وذلك لان المراد بمبني الاصل ما لا يحتاج الى الاعراب من حيث انه لا يقع فاعلاً ولا مفعولاً ولا مضافاً اليه و الجملة كذلك فانها بنفسها لا تحتاج الى الاعراب لانها بذاتها لا تقع فاعلة ولا مفعولة ولا مضافاً اليها * قلنا كذلك لكنها تكتسي اعراب المفرد فخرجت عن كونها مبنية الاصل بهذا الاعتبار لان ما هو مبني الاصل كالحرف و الماضي و الامر لا يكون له اعراب اصلاً لا لفظاً ولا تقديراً ولا محلاً فخرجت الجملة عنها ولم تخرج عن شبهها بها بل هي مبنية قوية بالنسبة الى غيرها من المبنيات * ثم المراد بالمناسبة المناسبة المعتبرة فخرجت المناسبة الغير المعتبرة لضعف او معارض * اما لمعارض ففي غير المنصرف فانه يناسب الفعل في الفرعيتين فمناسبة الماضي و الامر تقتضي البناء ومناسبة المضارع تقتضي الاعراب * و اما لضعف ففي اسم الفاعل بمعنى الماضي فانه وان ناسب الماضي لكن جريانه على المضارع يضعف هذه المناسبة * وقد حصر صاحب المفصل المناسبة بانها اما بتضمن الاسم معنى مبني الاصل كاي فانه يتضمن معنى همزة الاستفهام او يشبهه له كالمبهمات فانها تشبه الحروف في الاحتياج الى الصلة او الصفة او غيرها او وقوعه موقعه كنزال فانه واقع موقع انزل او مشاكلته للواقع موقعه كفجار او وقوعه موقع ما يشبهه كالمنادي المضموم فانه واقع موقع كاف الخطاب المشبهة بالحرف او اضافته اليه نحو يومئذ هكذا يستفاد من شروح الكافية و علم من هذا ان الاسم المبني ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لكونه مناسباً لمبني الاصل و الاسم المعرب ما يختلف آخره باختلاف العوامل لكونه غير مشابه لمبني الاصل فاندفع الدور من تعريف الجمهور * وتقرير الدور ان معرفة اختلاف الآخر في المعرب متوقف على العلم بكونه معرباً فلو اخذ الاختلاف في حد المعرب لتوقف معرفة كونه معرباً على معرفة الاختلاف وذلك دور وكذا الحال في تعريف المبني * و تقرير الدفع ظاهر فلا حاجة الى جعل الاختلاف و عدمه من احكام المعرب و المبني على ما اختاره ابن الحاجب * وقال الاسم المعرب المركب الذي لم يشبهه مبني الاصل و المبني مناسب مبني الاصل او وقع غير مركب و يجي تحقيق التعريفين في لفظ المعرب في فصل الباء من باب العين المهملة * التقسيم * المبني اما لازم او عارض فاللزم ما لم يوجد له حالة الاعراب اصلاً كمبنيات الاصل و اسماء الاصوات و المبهمات و المضمرات و اسماء الافعال و ما التزم فيه الاضافة الى الجملة كاذ و اذا و ما يتضمن معنى حرف الاستفهام او الشرط غير اي كما و من و العارض بخلافه كالمضارع المتصل به ضمير الجماعة و نون التاكيد و المضاف الى ياء المتكلم على راي و المنادي المفرد المعرفة و ما بني من المنفي

الأكبري وحواشيه * وفي بعض الكتب لا يكون الفعل المضارع مجردا ابدا بل مزيدا ثلاثيا او رباعيا وكذا الامر واسم الفاعل والمفعول ونحوها * وينقسم البناء ايضا الى صحيح وغير صحيح وغير الصحيح الى معتل ومهموز ومضاعف لان البناء لا يخلو اما ان لا يكون احد من حروفه الاصول حرف علة ولا همزة ولا تضعيفا او يكون والاول هو الصحيح والثاني ثلاثة اقسام لانه ان كان احد حروفه الاصول حرف علة يسمى معتلا وان كان احدها همزة يسمى مهموزا وان كان احدها مكررا يسمى مضاعفا ففي الثلاثي ما يكون عينه ولامه او فاءه وعينه متمثلين وفي الرباعي ما يكون فاءه ولامه الاولي متمثلين مع تماثل عينه ولامه الثانية كززل وهذا هو التقسيم المشهور بين الجمهور وعند البعض الصحيح ما لا يكون معتلا فالمهموز والمضاعف حينئذ من اقسام الصحيح * قال الرضي في شرح الشافية تنقسم الابنية الى صحيح ومعتل فالمعتل ما فيه حرف علة اي في حروفه الاصول حرف علة والصحيح بخلافه وتنقسم الابنية ايضا الى مهموز وغير مهموز فالمهموز ما احد حروفه الاصلية همزة وغير المهموز بخلافه فالمهموز قد يكون صحيحا كامر وسأل وقرأ وقد يكون معتلا نحو آل و وال وكذا غير المهموز * وتنقسم قسمة اخرى الى مضاعف وغير مضاعف * فالمضاعف في الثلاثي ما يكون عينه ولامه متمثلين وهو اكثر واما ما يكون فاءه وعينه متمثلين كددن فهو في غاية القلة * والمضاعف في الرباعي ماكرر فيه حرفان اصليان بعد حرفين اصليين نحو ززل واما ما فاءه ولامه متمثلان كقلق فلا يسمى مضاعفا فالمضاعف اما صحيح كمد او معتل كود وحي وكذا غير المضاعف كضرب و وعد وكذا المضاعف اما مهموز كآر او غيره كمد انتهى فعلى هذا النسبة بين الصحيح والمعتل تباين وبين كل من المهموز والمضاعف هي العموم من وجه وكذا النسبة بين كل من المعتل والمضاعف والمهموز * فائدة * لا يكون الرباعي اسما كان او فعلا معتلا ولا مهموز الفاء ولا مضاعفا الا بشرط فصل حرف اصلي بين المثليين كززل ولا يكون الخماسي مضاعفا وقد يكون معتل الفاء ومهموزها نحو ورنتل واصطبل كذا ذكر الرضي * **البنية** بالكسر الفطرة كما في الصراح وعند الحكماء هي الجسم المركب على وجه يحصل من تركيبها مزاج وهي شرط للحياة عندهم وعند المتكلمين فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها كذا في شرح الطوالع في مبحث الحياة *

المبني بتشديد الياء كرمي اسم مفعول مأخوذ من البناء المقصود منه القرار وعدم التغير كما في غاية التحقيق وهو عند النحاة ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لالفاظ ولا تقديرا ويقابله المعرب وهو ما يختلف آخره باختلاف العوامل لفظا او تقديرا هكذا ذكر الجمهور في تعريفهما * والمراد بما اللفظ وهو كالجنس شامل للمعرب والمبني * وقولهم لا يختلف آخره يخرج المعرب * وانما قيد عدم الاختلاف بكونه بسبب اختلاف العوامل ان قد يختلف آخر المبني لاختلاف العوامل نحو من الرجل ومن

اعانته بل يجب القتال معه والخروج عليه حتى يستقيم او يقتل كذا في المعدن شرح الكنز *

البقاء بالقاف در اصطلاح صوفيان عبارتست از آنکه بعد از فنا از خود خود را باقي بحق دیده از حق بجهت دعوت از اسمای متفرقه که موجب تفرقه و کثرات است باسم کلی که مقتضی جمع الفرق است بجانب خلق بیاید و رهنمائی کند * و روی بقا و راه بقا روی پیر و مرشد که انسان کامل است و همیشه باقي بعشق است کذا في كشف اللغات و يجيى ايضا في لفظ الفناء في فصل الياء من باب الفاء *

البناء بالكسرو المد بناء کردن چیزی وزن بخانه آوردن و بي اعراب کردن لفظ را كما في كنز اللغات * وعند الفقهاء عدم تجديد التحريم الاخرى و اتمام ما بقي من الصلوة التي سبق للمصلى الحدث فيها بالتحريم الاولى و يقابله الاستيناف هكذا يستفاد من جامع الرموز في فصل مصل سبقه الحدث * وعند الصرفيين والنحاة يطلق على عدم اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل و يجيى تحقيقه في لفظ المعرب في فصل الباء من باب العين * و يطلق ايضا على الهيئة الحاصلة للفظ باعتبار ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها وقد سبق تحقيقه في بيان علم الصرف في المقدمة و يسمى بالصيغة والوزن ايضا * وقد يقال الصيغة والبناء والوزن لمجموع المادة والهيئة ايضا صرح بذلك المولي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية و ستعرف في لفظ الوزن تحقيق هذا المقام في فصل النون من باب الواو * **التقسيم** * ينقسم البناء عندهم الى ثلاثي و رباعي و خماسي لانه ان كانت في الكلمة ثلاثة احرف اصول فثلاثي و ان كانت في الكلمة اربعة احرف اصول فرباعي و ان كانت خمسة فخماسي * قال الرضي في شرح الشافية لم يتعرض النحاة لابنية الحروف لندور تصرفها وكذا الاسماء العريقة البناء كمن وما * ولا يكون الفعل خماسيا لانه اذا يصير ثقيلًا بما يلحقه مطردًا من حروف المضارعة و علامة اسم الفاعل و اسم المفعول و الضمائر المرفوعة التي هي كالجزء منه * ثم ان مذهب سيدييه و جمهور النحاة ان الرباعي و الخماسي صنفان غير الثلاثي و قال الفراء و الكسائي بل اصلهما الثلاثي و قال الفراء الزائد في الرباعي حرفه الاخير و في الخماسي الحرفان الاخيران و قال الكسائي الزائد في الرباعي الحرف الذي قبل آخره و لا دليل على ما قالا و قد ناقضا قولهما باتفاقهما على وزن جعفر فعل و وزن سفرجل فعلل مع اتفاق الجميع على ان الزائد اذا لم يكن تكريرا يوزن بلفظه انتهى * و كل منهما مجرد و مزيد فالمجرد ما لا يكون فيه حرف زائد و المزيد ما يكون فيه حرف زائد * ولا يجوز الاسم سبعة احرف ولا يجوز زيادته اربعة احرف ولا يجوز الفعل ستة احرف ولا يجوز زيادته ثلاثة احرف فنهاية الزيادة في الثلاثي من الاسم اربعة احرف و في الرباعي منه ثلاثة و في الخماسي منه اثنان و في الثلاثي من الفعل ثلاثة و في الرباعي منه اثنان كذا في الاصول

بنت المخاض شريعة فصيلة ابل اتى عليها حول واحد *

بنت اللبون شريعة التي اتى عليها حولان * والحقة التي اتى عليها ثلاثة سنين والجذعة التي اتى عليها اربع سنين ويجي ذكر كلها في محالها *

فصل الباء * البديهي هو في عرف العلماء يطلق على معان * منها مرادف للضروري المقابل للنظري ويجي في فصل الرأ المهمة من باب الضاد المعجمة * ومنها المقدمات الاولى وهي ما يكفي تصور الطرفين والنسبة في جزم العقل به وبعبارة اخرى ما يقتضيه العقل عند تصور الطرفين والنسبة من غير استعانة بشيء وهذا المعنى اخص من الاول لعدم شموله التصور بخلاف المعنى الاول ولعدم شموله الحسيات والتجريبات وغيرها بخلاف الاول ويجي تحقيقه في لفظ الاوليات في فصل اللام من باب الواو * ومنها ما يثبت العقل بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس او غيره تصورا كان او تصديقا وهذا اعم من الثاني لشموله التصور والتصديق و اخص من الاول اي من الضروري لان الضروري هو الذي لا يكون تحصيله مقدورا لذا بان لا يكون له سبب مقدورا لنا يدور معه وجوده وعدمه وذلك اما بان لا يكون له سبب يدور معه وهو البديهي او يكون له سبب يدور معه لكن لا يكون مقدورا كالحسيات والتجريبات والعاديات وغير ذلك فاستقمه فانه قدزلت فيه اقدام كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في تقسيم العلم الحادث الى الضروري والنظري في الموقف الاول *

بديهة وكذا البداة بي اندیشه آمدن سخن و ناگاه آمدن كما في كنز اللغات و در اصطلاح بلغا آنست كه منشي يا شاعر كلام را بي رويت و فكر انشا كند و اين را ارتجال نيز نامند كذا في مجمع الصنائع پس معني اصطلاحی اخص از معني لغوي است كما لا يخفى چه سخن اعم است از انشا و غير انشا *

البوادة جمع بادهة وهي ما يفجأ القلب من الغيب فيوجب بسطا او قبضا كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم *

فصل الواو * الابتلاء در لغت آز مایش و عند اهل الشرع هو الخارق الذي يظهر من المتآله كذا في الشرائع المحمدية في فصل معجزاته صلى الله عليه و آله وسلم *

فصل الياء * الباغي بالغين المعجمة لغة الظالم المتجاوز عن الحد على ما في كنز اللغات وجمعه البغاة وشرعا الخارج عن طاعة الامام الحق وهو الذي استجمع شرائط صحة الامامة من الاسلام والحرية والعقل والبلوغ والعدالة و صار اماما ببيعة جماعة من المسلمين وهم رضوا بامامته ويريد اعلاء كلمة الاسلام وتقوية المسلمين ويؤمن منهم دمائهم واموالهم وفروجهم وياخذ العشر والخراج على الوجه المشروع ويعطي حق الخطباء والعلماء والقضاة والمفتين والمتعلمين والحافظين وغير ذلك من بيت المال ويكون عدلا مامونا مشفقنا لينا على المسلمين ومن لم يكن كذلك فليس بامام حق فلا يجب

الاشتراك مثل جذر اثنين و جذر خمسة فالخطوط ان كانت منطقة اي يعبر عنها بعدد فهي متشاركة و ان كانت اصم فهي اما متشاركة كجذر اثنين و جذر ثمانية فان الاول نصف الثاني او متباينة كجذر خمسة و جذر عشرة و الخطوط الصم في المرتبة الاولى بالنسبة الى المنطقة متباينة في الطول مشتركة في القوة كجذر عشرة مع خمسة و فيما بعد المرتبة الاولى بالنسبة اليها متباينة في الطول و القوة جميعا كخمسة و جذر جذر عشرة هكذا يستفاد من تحرير اقليدس و حواشيه * و عند المنطقيين كون المفهومين بحيث لا يصدق احد هما على كل ما صدق عليه الآخر كالانسان و الحجر و يسمى تباينا كلياً و مباينة كلية ايضاً * و المباينة الجزئية و يسمى بالتباين الجزئي ايضاً صدق كل واحد من المفهومين بدون الآخر في الجملة و يجيء في لفظ الكلي تحقيقه في فصل اللام من باب الكاف * و في بعض حواشي شرح المطالع قال كل مفهومين متصادقين على شيء واحد سواء كان تصادقهما عليه في زمان واحد او في زمانين و على كلا التقديرين سواء كان تصادقهما عليه من جهة واحدة او من جهتين ليسا متباينين فلا تكون الكليات الخمس متباينة و كذا مثل النائم و المستيقظ و الاب و غير ذلك * و قد تطلق المباينة على كون المفهومين غير متشاركين في ذاتي و يجيء في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون * أعلم ان قيد العددين في المتباينة التي هي مصطلح المحاسبين ليس للاحتراز عن اكثر من العددين بل هو بيان لاقل ما يوجد فيه المباينة و كذا الحال في قيد المفهومين في قول المنطقيين كون المفهومين الخ *

المباين عند المحاسبين والمنطقيين قد سبق معناه * و قد يقال عند المنطقيين على لفظ مخالف للفظ آخر في المعنى الذي هو الوصف العنواني سواء كانا متحدتين بالذات كالانسان والناطق او مختلفتين بالذات كالشجر والحجر كذا في بديع الميزان و يقابله المرادف ومثله في العضدي حيث قال المتباينة الفاظ كثيرة لمعان كثيرة تفاضلت مثل انسان و فرس او تواصلت مثل سيف و صارم * و في بعض نسخ المتن تسمية المتباينة بالمتقابلة ايضاً ولم يعرف بذلك اصطلاح غير المصنف اي غير ابن الحاجب انتهى * **التباين** يرادف المباينة عند المحاسبين و كذا عند المنطقيين و كذا الحال في التباين فانه مرادف للمباين *

فصل الواو * البدائية فرقة من غلاة الشيعة جوزوا البدو على الله تعالى اي جوزوا ان يريد شيئاً ثم يبدوله اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهره و يلزمهم ان لا يكون الرب عالماً بعواقب الامور كذا في شرح المواقف *

البنات بالكسر و سكون النون مونث الابن و البنات الجمع * و البنات عند اهل الرمل اربعة اشكال من الاشكال الستة عشر الواقعة في الزائجة في البيت الخامس و السادس و السابع و الثامن *

البين بتشديد الياء بمعنى يبدأ واشكارا على ما فى الصراح وعند المنطقيين يطلق على قسم من الالزام ويجي تقسيمه اى البين بالمعنى الاعم و البين بالمعنى الاخص في فصل الميم من باب اللام * **البيئات** جمع بيئة وهي عند اهل الجفر يطلق على ما سوى اول الحروف من اسم حرفي وتسمى بالغرائز ايضا وقد سبق في بيان البسط في فصل الطاء المهمة من باب الموحدة * وعند الفقهاء يطلق على الشهادة فانهم قالوا ان الحججة فى الشرع على ثلاثة اقسام البيئة والقرار والنكول كذا فى الاشباه * **التبيين** هو مصدر على وزن التفعيل معناه الكشف و اظهار المراد * وعند النحاة هو اسم التمييز ويجي في فصل الزاء المعجمة من باب الميم ويقال له المبين ايضا بكسر الياء المشددة * وفى الضوء شرح المصباح واما مائة فانها تضاف الى ما يبينها الا ان مبيئها مفرد انتهى * ثم المبين بالفتح عند الاصوليين نقيض المجل وهو اللفظ المتضخ الدلالة وكما انقسم المجل الى المفرد والمركب فذلك مقابله المبين قد يكون في مفرد وقد يكون في مركب وقد يكون فيما سبق له اجمال وهو ظاهر وقد يكون ولم يسبق له اجمال كمن ابتدأ بقوله تعالى ان الله بكل شى عليم كذا فى العضدي فعلى هذا المبين مرادف للظاهر المفسر بما دل دلالة واضحة * وفي بعض كتب الحنفية المجل ما لا يوقف على المراد منه الا ببيان المتكلم ونقيضه المبين * وقال شارحه فحده نقيض حده فالمبين هو الذي يوقف على المراد منه بدون بيان المتكلم وهذا غير مطرد لانه يدخل فيه بعض افراد المشترك والمشكل والخفي انتهى * وفى الكتب المشهورة للحنفية كالتوضيح والحسامي والمنار ضد المجل المفسر وهو ما اتضح دلالة حتى سد باب التاويل والتخصيص اى لم يبق محتملا لهما نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون * **المباينة** هي عند المحاسبين والمهندسين كون العددين الصحيحين بحيث لا يعد هما غير الواحد كالسبعة والتسعة فانه لا يعدهما الا الواحد فهما متباينان * وقيد الصحيح بناء على عدم جريانها فى الكسور ويقابله الاشتراك والمشاركة لانه كون العددين بحيث يعدهما غير الواحد ولذا قيل في تحرير اقليدس الاعداد المشتركة هي التي يعدها جميعا غير الواحد والاعداد المتباينة هي التي لا يعدها جميعا غير الواحد انتهى * وهذا فى الاعداد * واما فى المقادير خطوطا كانت او سطوحا او اجساما فالمراد بكونها مشتركة ان يعدها مقدار ما اعم من ان يعتبر فيه انه منطوق او اسم و بكونها متباينة ان لا يكون كذلك بان لا يوجد لها مقدار ما يعدها فالاثنان والاربعة متشاركان وكذا جذر الاثنين وجذر الثمانية واما جذر الخمسة وجذر العشرة فمتباينان وهذا فى الخطوط هو التشارك والتباين فى الطول ثم فى الخطوط نوع آخر منهما لا يتصور مثله فى الاجسام ولم يعتبر فى السطوح لعدم الانضباط او لعدم الاحتياج وهو التشارك والتباين فى القوة اى المربع فالخطوط المشتركة فى القوة هي التي تكون متباينة فى الطول وتكون مربعاتها مشتركة مثل جذر ثلاثة وجذر ستة والمتباينة فى القوة هي التي لا تكون لها ولا مربعاتها

بجناحيه ليقطع احتمال التجوز و ليفيد العموم و كما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون و بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك و المجمل و المشكل و الخفي و كلاهما يصح موصولا و مفصولا و بيان التغيير هو البيان لمعنى الكلام مع تغييره كالتعليق و الاستثناء و لا يصح الاموصولا و بيان التبديل هو النسخ و يجي في فصل الخاء المعجمة من باب النون و بيان الضرورة هو بيان يقع بغير ما وضع للبيان ان الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضده * فمنه ما هو في حكم المنطوق به اي النطق يدل على حكم المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق و ان كان النص ساكتا عنه صورة لدلالته فعنى فكذا ههنا كقوله تعالى و ورثه ابواه فلامه الثلث * فقوله و ورثه ابواه يوجب الشركة مطلقا * و قوله فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب ضرورة ثبوت الشركة في الاستحقاق فصار بيانا لنصيب الاب بصدر الكلام الموجب للشركة لا بمحض السكوت ان لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلامه الثلث و لايده مابقي فحصل بالسكوت بيان المقدار * و منه ما يثبت بدلالة حال المتكلم الذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع و المجتهد و صاحب الحادثة فالمعنى ما ثبت بدلالة حال الساكت كسكوت صاحب الشرع من تغيير امر يعاينه يدل على حقيقته و كذا السكوت في موضع الحاجة * و منه ما ثبت ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين رأى عبده يبيع و يشتري يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس * قيل و الاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ما ثبت بدلالة حال المتكلم * و منه ما ثبت بضرورة طول الكلام او كثرته كقول الحنفية فيمن قال له علي مائة و درهم او مائة و قفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للاول اي المائة بانها دراهم او قفيز حنطة و ان شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع الى كتب الاصول كالتوضيح و التلويح و شروح الحسامي * و البيان عند الصرفيين يطلق على الاظهار اي فك الادغام * و عند النحاة يطلق على عطف البيان و يجي في فصل الفاء من باب العين المهملة * و عند اهل البيان اسم علم على ما سبق في بيان اقسام العلوم العربية في المقدمة و صاحب هذا العلم يسمى بيانيا و كثير من الناس يسمي علم المعاني و البيان و البديع علم البيان و البعض يسمي الاخيرين اي البيان و البديع فقط بعلم البيان كما في المطول *

بين بين بالياء المخففة الساكنة و هما اسمان جعلتا اسما واحدا و بنيا على الفتح يقال هذا بين بين اي بين الجيد و الردي و الهمزة المخففة يسمى همزة بين بين كذا في الصراح * قال الصرفيون بين بين هو التسهيل و يجي في فصل اللام من باب السين المهملة * و قد يطلق على قسم من الامالة ايضا و يقال له التقليل و التلطيف ايضا و يجي في فصل اللام من باب الميم و قد يطلق على النسبة الحكيمة التي اخترعها المتأخرون التي هي مورد الايقاع و الانتزاع كما في السلم و غيره *

على صحته ان من ذكر دليلا لغيره و اوضحه غاية الايضاح يصح لغة و عرفا ان يقال تم بيانه و هذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور و على هذا بيان الشيء قد يكون بالكلام و الفعل و الاشارة و الرمز اذ لكل دليل و مبين و لكن اكثر استعماله في الدلالة بالقول فكل مفيد من كلام الشارع و فعله و سكوته و استبشارة بامر و تنبيهه بفحوى الكلام على علة بيان لان جميع ذلك دليل و ان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل دليل و بيان * **التقسيم** * البيان بالاستقراء عند الاصوليين على خمسة اوجه بيان تقرير و بيان تفسير و بيان تغيير و بيان تبديل و بيان ضرورة و الاضافة في الاربعة الاول اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير و الاضافة في الاخير اضافة الشيء الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة * وقد يقال بيان مُقرر و مفسر و مغير و مبدل و ذلك لان البيان اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة و بالعقل ايضا و الاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل و يسمى بالنسخ ايضا و الاول اما ان يكون بلا تغيير او مع تغيير الثاني بيان تغيير كالاستثناء و الشرط و الصفة و الغاية و التخصيص و الاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما يقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك و المجمع الثاني بيان تفسير و الاول بيان تقرير * ان قيل الغاية ايضا بيان لمدة فكيف يصح جعلها بيانا لمعنى الكلام لا لازمه * قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيء هو من مدلول الكلام و مراد به بخلاف الغاية فانها لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم بدون اعتباره مثل اتموا الصيام الى الليل فلذا جعلت بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام * وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير و التعليق بالشرط بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لاظهار للحكم الحادث * قيل ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء و ان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان * وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشتمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء * وبعضهم زاد قسما سادسا و قال البيان اما بلفظي او غيره و غير اللفظي كالفعل و اللفظي اما بمنطوقه اولا الخ و بالجملة فبيان التقرير هو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص كما في قوله تعالى ما من دابة في الارض و لا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقها و حرف في ههنا بمعنى على كما في قوله تعالى سيروا في الارض فالدابة لا تكون الا على الارض لانها مفسرة بما يدب على الارض لكن يحتمل المجاز بالتخصيص بنوع منها لانها نقلت اولا في ذوات اربع قوائم ثم نقلت ثانيا فيما يركب عليه من الفرس و الابل و الحمار و الفيل ثم نقلت ثالثا في الفرس خاصة فلقطع هذا الاحتمال قال الله تعالى في الارض ليفيد شمول جميع اجناسها و انواعها و اصنافها و افرادها وكذلك جملة يطير بجناحيه فان حقيقة الطير ان لا يكون الا بالجناح لكن يحتمل غيره كما يقال المرأ يطير بهمته فزاد قوله يطير

المبطون بالطاء المهملة ايضا لغة من يشتكى بطنه * وفي الطب من به اسهال يمتد اشهرًا بسبب ضعف المعدة كذا في بحر الجواهر *

البنانية بالنون فرقة من غلاة الشيعة أتباع بنان بن سمران قال بنان خذله الرحمان ان الله على صورة انسان ويهلك كله الا وجهه لقوله تعالى لا يبقى الا وجه ربك ذي الجلال والاكرام * وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بنان لعنة الله على هذا الشيطان كذا في شرح المواقف *

البيان بالياء المثناة التكنانية لغة الفصاحة يقال فلان ذوبيان اي فصيح وهذا ابين من فلان اي افصح منه و اوضح كلاما * قال صاحب الكشف البيان هو المنطق الفصيح المعبر عما في الضمير كذا ذكر السيد السند في حاشية خطبة شرح الشمسية * وقال الحلبي في حاشية المطول البيان مصدر بان اي ظهر جعل اسما للمنطق الفصيح المعبر عما في الضمير والتبيين مصدر يبين على الشذوذ * وقد يفرق بينهما بان التبيين يحتوي على كد الخاطر واعمال القلب وقريب منه ما قيل التبيين بيان مع دليل وبرهان فكانه مبني على ان زيادة البيان لزيادة المعنى * وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف البيان الكشف والتوضيح وقد يستعمل بمعنى الاثبات بالدليل انتهى * وبالجمله فهو ما مصدر بان وهو لازم ومعناه الظهور او مصدر يبين وهو قد يكون لازما كقولهم في المثل قد بين الصبح لذي عينين اي بان وقد يكون متعديا بمعنى الاظهار قال الله تعالى ثم ان علينا بيانه اي اظهار معانيه وشرائه على ما وقع في بعض الكتب * وفي بعض شروح الحسامي ثم ان البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام و انما يحصل الاعلام بدليل والدليل محصل للعلم فهنا امور ثلاثة اعلام وتبيين ودليل يحصل به الاعلام او علم يحصل من الدليل * و لفظ البيان يطلق على كل واحد من تلك المعاني الثلاثة وبالنظر الى هذا اختلف تفسير العلماء له * فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي قال هو اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي والظهور وورد عليه ان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال واشكال بيان بالاتفاق ولا يدخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه ايضا * وايضا لفظ الحيز مجاز والتجاوز في الحد لا يجوز * وايضا الظهور هو التجلي فيكون تكرارا فالاولى ان يقال البيان هو اظهار المراد كما في التوضيح * ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل من الدليل كابي بكر الدقاق و ابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المعلوم وعبارة اخرى هو العلم عن الدليل فكان البيان والتبيين عنده بمعنى واحد * ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كما كثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه * وعبارة بعضهم هو الادلة التي بها تتبين الاحكام قالوا والدليل

الاطلاق و اما مع زيادة التلخيص فهو اننا نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان بحيث يكون الانفراج بينهما بقدر الامتداد فاذا ذهبنا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة و اللازم باطل لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة *

البرهان الترسي قالوا في اثبات تناهي الابعاد ايضا انا نقسم جسما على هيئة الدائرة و ليكن ترسا بستة اقسام متساوية بان يقسم اولا محيط دائرته الى ست قطع متساوية ثم يوصل بين النقطة المقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فيقسم حينئذ على اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع كلها الى غير النهاية ثم نرد في كل قسم فنقول هو في عرضه اما غير متناه فينحصر ما لا يتناهي بين حاصرين و اما متناه فكذلك الكل متناه ايضا لانه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بست مرات *

برهان المسامة قالوا لو وجد بعد غير متناه ولو من جهة واحدة فلنا ان نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه و خطا آخر متناهما موازيا له ثم يميل الخط المتناهي بحركة مع ثبات احد طرفيه الذي في جانب المبدأ من الموازاة مائلا الى جهة الخط الغير المتناهي فيسامه اي يلاقيه بالاخراج ضرورة و المسامة حادثة لانها كانت معدومة حال الموازاة فلها اول ان كل حادث كذلك و هي اي مسامته اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامة و انه محال ان مامن نقطة تفرض على الخط الغير المتناهي الا و المسامة مع ما قبلها اي فوقها من جانب لا تنهي الخط قبل المسامة معها لان المسامة مع اية نقطة تفرض انما تحصل بزواية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فاحد الطرفين هو مبدء المتناهي مفروضا على وضع الموازاة و الآخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامة * و الزاوية تقبل القسمة الى غير النهاية و كلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامة مع النقطة الفوقانية فلم تكن تلك النقطة الاولى اول نقطة المسامة فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول نقطة المسامة * و تلخيصه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن المفروض المذكور و اللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامة او لوجود نقطة هي اول نقطة المسامة و القسمان باطلان و ان شئت تفصيل الجميع فارجع الى شرح المواقف في موقف الجواهر في بيان تناهي الابعاد *

الباطنية بالطاء المهملة هي السبعية و يجيء في فصل العين المهملة من باب السين المهملة وتطلق ايضا على المشبهة المبطللة بالصوفية و يجيء في فصل الفاء من باب الصاد المهملة و تسمى اباحية و صاحببة ايضا *

البستان هو كل ارض يحيطها حائط و فيها نخيل متفرقة و اعناب و اشجار يمكن زراعة ما بين الاشجار فان كانت الاشجار ملتفة لا يمكن زراعة ارضها فهي كرم كذا في الكافي في بيان ما يجب فيه الخراج و العشر و هكذا في درر الاحكام و جامع الرموز *

محموم فتعفن الاخلاط كما انه علة لثبوت الحمى في الدهن كذلك علة لثبوتها في الخارج * وان لم يكن علة لوجودها في الخارج بل في الدهن فقط فهو برهان اني لانه مفيد انية النسبة في الخارج دون لميتها كقولنا هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط فالحمى وان كانت علة لثبوت تعفن الاخلاط في الدهن الا انها ليست علة له في الخارج بل الامر بالعكس * والحاصل ان الاستدلال من المعلول على العلة برهان اني وعكسه برهان لمي وصاحب البرهان يسمى حكيما هذا خلاصة ما في شرح المطالع وشرح الشمسية وحواشيه وشرح المواقف * وقال صاحب السلم الاوسط ان كان علة للحكم في الواقع فالبرهان لمي والا فاني سواء كان معلولا او لا والاستدلال بوجود المعلول على ان له علة ما كقولنا كل جسم مولف وكل مولف مؤلف لمي وهو الحق فان المعتبر في برهان الم علم عليا الاوسط لثبوت الاكبر للاصغر لا لثبوتها في نفسه وبيدهما بون انتهى بقي ههنا ان القياس المشتمل على الاوسط هو الاقتراضي اذ الاوسط في غير الاقتراضي اصطلاحا فتخصيص البرهان بالاقترانيات ليس على ما ينبغي الا ان يقال المراد بالاوسط نسبة الاوسط الى الاصغر وما في حكمها مما يتضمنه القياس الاستثنائي على ما قال ابو الفتح في حاشية تهذيب المنطق * اعلم ان لبعض البراهين اسماء كبرهان التطبيق والبرهان السلمي والترسي والعرضي وبرهان التضايف وبرهان المسامة *

برهان التطبيق ويجيء بيانه في لفظ التسلسل في فصل اللام من باب السين المهمة وكذا برهان التضايف وبرهان العرضي يجيء هناك ايضا *

البرهان السلمي قالوا الابعاد متناهية للبرهان السلمي وهو ان نفرض ساقين مثلثين خرجا من نقطة واحدة كيف اتفق اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد او ازيد او انقص فلانفراج الى الساقين نسبة محفوظة بالغاما بلغ فلو ذهب الساقان الى غير النهاية لكان ثم بعد متناه هو الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهي وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية نسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية هذا خلف لانه يلزم انحصار ما لا يتناهي بين الحاصرين اذ الانفراج لابد ان يكون متناهي لكونه محصورا بين حاصرين وهما الساقان مثلا اذا امتد الساقان عشرة اذرع وكان الانفراج بينهما حينئذ ذراعا فاذا امتد عشريين كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتد ثلثين كان الانفراج ثلاثة اذرع وهكذا وهذا معنى نسبة الانفراج اليهما وحينئذ يكون نسبة المتناهي وهو الامتداد الاول اعني العشرة الى غير المتناهي وهو امتداد الخطين الذاهب الى غير النهاية كنسبة المتناهي هو الانفراج الاول اعني الذراع الواحد الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لهما ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج وهذا خلف لان نسبة المتناهي الى المتناهي معينة ويستحيل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي هذا هو البرهان السلمي على

ما لانطق له وذلك لما في صورته من الابهام لكن خص التعارف بماعدا السباع و الطير كما في المضمرات *
المبهم بالفتح فروسته و پوشيده على ما في كنز اللغات * وعند النحاة يطلق على اشياء * احدها
 لفظ فيه ابهام وضعا و يرفع ابهامه بالتمييز و بهذا المعنى يستعمل في التمييز * و ثانيها احد قسمي الظرف
 المقابل للموقت و يجيء في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة * و ثالثها احد قسمي المصدر المقابل
 للموقت و يجيء في المفعول المطلق في فصل الفاء من باب اللام * و رابعها اسم كان متضمنا للاشارة
 الى غير المتكلم و المخاطب من غير اشتراط ان يكون سابقا في الذكر البتة فلا يرد المضمر الغائب لاعتبار
 ذلك الاشتراط فيه * ثم المبهم بهذا المعنى على نوعين لانه ان كان بحيث يستغني عن قضية
 فهو اسم الاشارة او لا يستغني فهو الموصول و القضية التي بها يتم ذلك الموصول تسمى صلة و حشوا
 كما في اللباب و الضوء شرح المصباح * و عند الاصوليين هو المجمل و يجيء في فصل اللام من
 باب الجيم * و عند المحدثين هو الراوي الذي لم يذكر اسمه اختصارا و هذا الفعل اي ترك اسم
 الراوي يسمى ابهاما كقولك اخبرني فلان او شيخ او رجل او بعضهم او ابن فلان * و يستدل على معرفة
 اسم المبهم بوروده من طريق آخر و لا يقبل حديث المبهم ما لم يسم و كذا لا يقبل خبره و لو ابهم بلفظ
 التعديل كان يقول الراوي عنه اخبرني ثقة على الاصح كذا في شرح النخبة و حواشيه * و في الارشاد
 الساري شرح البخاري اعلم انه قد يقع المبهم في الاسناد كان يقول اخبرني فلان و قد يقع المبهم
 في المتن كما في حديث ابي سعيد الخدري في ناس من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مروا
 بحي فلم يضيفوهم فلدغ سيدهم فرقاه رجل منهم فان الراوي هو ابوسعيد الراوي المذكور *

فصل النون * البدن بفتح الباء و الدال المهملة الجسد سوى الرأس كما في القاموس و قال
 الجوهري البدن الجسد و عليه اصطلاح السالكين * قال في مجمع السلوك البدن في اصطلاح السالكين
 هو الجسم الكثيف *

البرهان بالضم و سكون الراء المهملة بيان الحجة و ايضاها على ما قال الخليل * و قد يطلق على
 الحجة نفسها و هي التي يلزم من التصديق بها التصديق بشئ * و اهل الميزان يخصونه بحجة
 مقدماتها يقينية كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية * و البرهان عند الاطباء هو الطريق القياسي
 الذي يليق بالطب لا المؤلف من اليقينيات كذا في بحر الجواهر * ثم البرهان الميزاني اما برهان لم
 و يسمى برهانا لميا و تعليلا ايضا او برهان ان و يسمى برهانا انيا و استدلالا ايضا لان الحد الاوسط
 في البرهان لابد ان يكون علة لنسبة الاكبر الى الاصغر في الدهن اي علة للتصديق بثبوت الاكبر
 للاصغر فيه فان كان مع ذلك علة بوجود تلك النسبة في الخارج ايضا فهو برهان لمي لانه
 يعطى اللمية في الخارج و الدهن كقولنا هذا متعفن الاخلاط و كل متعفن الاخلاط فهو محموم فهذا

ان المبطل اعم من المنتقع و ما في شرح حكمة العين و حاشية الطوابع يدل على انهما متباينان *

البوال بالضم علة توجب كثرة البول يقال اخذه البوال *

البولتان هي ان تقطر من العينين في كل قليل من الزمان قطرات من الماء ثم تنقطع كذا

في بحر الجواهر *

فصل الميم • البرسام بالكسر كما في الينابيع او بالفتح كما في التهذيب عند الاطباء و يسمى

بالجرسام ايضا هو الورم الذي يعرض للحجاب الذي بين الكبد و المعدة كذا قال الشيخ نجيب الدين * و قال

نفيس الملة و الدين انه قد خالف جمهور القوم في تعريف هذا المرض الذي هو بين الكبد و القلب

واما للحجاب الحائل بين المعدة و الكبد فمما لم يقل به احد من الفضلاء غير الطبري كذا في بحر الجواهر *

البراهمة هم قوم من منكري الرسالة على ما في بعض شروح الحسامي * قال صاحب الانسان

الكامل هم قوم يعبدون مطلقا لا من حيث نبي و رسول بل يقولون انه ما في الوجود شيء الا و هو مخلوق

لله تعالى فهم معترفون بالوحدانية لكنهم ينكرون الانبياء و الرسل مطلقا فعبادتهم للحق نوع من عبادة

الرسل قبل الارسال و هم يزعمون انهم اولاد ابراهيم عليه السلام و يقولون ان لنا كتابا كتبه ابراهيم عليه السلام

من نفسه من غير ان يقول انه من عند ربه فيه ذكر الحقائق و هو خمسة اجزاء * فاما اربعة اجزاء

فانهم يبيحون قراءتها لكل احد * واما الجزء الخامس فانهم لا يبيحونه الا للآحاد منهم لبعد غوره و قد اشتهر

بينهم ان من قرء الجزء الخامس لابد ان يؤل و يرجع امره الى الاسلام فيدخل في دين محمد و هذه

الطائفة اكثر ما يوجد في بلاد الهند ثم ناس منهم يتزيّنون بزيمهم و يدعون انهم براهمة و ليسوا منهم و هم

معروفون بينهم بعبادة الوثن فمن عبد منهم الوثن فلا يعد من هذه الطائفة *

البلغم هو عند الاطباء نوع من الاخلاط و هو قسمان اما طبيعي و هو الذي يصلح لان يصير دما و كانه

دم قاصر عن تمام النضج و اما غير طبيعي و هو خمسة اصناف الحلو و المالح و العفص و التّفه و الحُرْفَة * و في

بحر الجواهر البلغم الطبيعي هو خلط بارد رطب ابيض اللون مائل الى الحلاوة و البلغم المائي هو الرقيق

المستوى القوام و البلغم الزجاجي هو الثخين الذي يشبه الزجاج الذائب و البلغم المخاطي هو الغليظ

الذي يختلف قوامه و البلغم الخام هو الرقيق الذي يختلف قوامه *

البهشمية هي فرقة من المعتزلة من اصحاب ابي هاشم انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق

الدم و العقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع و الحكمة و بانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها

عالمًا بقبحه و لا توبة مع عدم القدرة و لا يتعلق علم واحد بمعلومات على التفصيل و لله تعالى احوال

لا معلومة و لا مجهولة و لا قديمة و لا حادثة كذا في شرح المواقف *

البهيمية في اللغة ما له اربع قوائم و الجمع البهائم * و في جامع الرموز في كتاب الشرب البهيمية

خواسته چنانچه خراسان و هندوستان و تركستان و سائر بلاد شرقي در عراق داخل اند و از شام نصف
غربي خواسته چون شام و بلاد مصر و سائر بلاد عربي پس فيض اين چهل تن مذکور بر تمام عالم ناشي
است و اكثر اين چهل تن بدلاء را چهل ابرار خوانند *

البطلان بالضم و سكون الطاء المهملة خلاف الحق كذا في الصراح و يجي مفصلا في فصل القاف
من باب الحاء المهملة * و عند الفقهاء من الحنفية هو كون الفعل بحيث لا يوصل الى المقصود الدينوي
اعلا و ذلك الفعل يسمى باطلا و لذا قالوا الباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه * و عند الشافعية اعم
من ذلك لانه يشتمل الفساد ايضا فانهم يسمون ما ليس بصحيح باطلا و يقولون بترادف الباطل و الفساد
و يجي كل ذلك مستوفى في لفظ الصحة في فصل الحاء المهملة من باب الصاد المهملة و لفظ الفساد
في فصل الدال من باب الفاء * و الباطل عند الصوفية عبارة عما سوى الحق كما في كشف اللغات وغيره *

البلة بحركات الموحدة و باللام المشددة هي الرطوبة على ما في الصراح و اختلفت عبارات العلماء
في تفسيرها فقال شارح الاشارات انه ذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية
على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه و الجفاف عدم البلة عما من شأنه ان
يبتل و قال في شرح حكمة العين ما حاصله ان الجسم اما ان يقتضي طبيعته النوعية كيفية الرطوبة
اولا فالاول الرطب و الثاني اما ان يلتصق به جسم رطب او يلتصق به جسم رطب و الاول هو المبتل
ان التصق بظاهرة فقط غير غائص فيه كالحجر في الماء و المنتقع ان كان غائصا فيه كالخشب في الماء
و الثاني اي الذي لا تقتضي طبيعته الرطوبة و لم يلتصق به جسم رطب هو الجاف و مثاله ظاهر و قيل
مثاله الزبد فالجفاف على هذا هو عدم مقارنة جسم متكيف بالرطوبة الى جسم لا تقتضي طبيعته
الرطوبة فهو على هذا التفسير غير محسوس و بينه و بين البلة تقابل العدم و الملكة انتهى * و قال السيد
السند في حاشية شرح الطوالع في الاجسام ما هو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية
الرطوبة في مادته و مبتل و هو الذي جرى على ظاهر ذلك الجوهر و التصق به او نفذ في جوفه ايضا
و لم يفده لينا و ذلك الجوهر حينئذ يسمى بلة و منتقع و هو الذي نفذ في اعماق ذلك الجوهر و افاده
لينا * و الرطوبة تطلق على البلة الجارية على سطوح الاجسام و هي بهذا المعنى جوهر لا من الكيفيات
الملموسة * و تطلق ايضا على الكيفية الثابتة لجوهر الماء و قال في شرح المواقف الرطب هو الذي تكون
صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة و المبتل هو الذي التصق بظاهر ذلك الجسم الرطب و المنتقع
هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه و افاده لينا * فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا
جرى على ظاهر جسم آخر * و الجفاف عدم البلة عن شئ هي من شأنه * و قد تطلق كل
من البلة و الرطوبة بمعنى الآخر انتهى فظاهر هذه العبارة و كذا عبارة شرح الاشارات تدل على

خود * اما جماعتی که بدل ایشان شخصی مثالی پیدا شود بی اراده ایشان آنها را ابدال نگویند و بسیاری از اولیا چنین باشند انتهى * و فی بعض التفاسیر سئل ابوسعید عن الاوتاد و الابدال ایهما افضل فقال الاوتاد فقیل کیف فقال لان الابدال ینقلبون من حال الی حال و یددلون من مقام الی مقام * و الاوتاد بلغ بهم النهایة و ثبتت ارکانهم فهم الذین بهم قوام العالم و هم فی مقام التمكن * و در مرآة الاسرار میگوید قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم بدلاء امتی سبعة هفت بدلاء در هفت اقلیم میمانند آنکه در اقلیم اول است بر قلب ابراهیم علیه السلام است و نام او عبد الحی و آنکه در دوم است بر قلب موسی است علیه السلام و نام او عبد العلیم و آنکه در سیوم است بر قلب هارون است علیه السلام و نام او عبد المرید و آنکه در چهارم است نام او عبد القادر است و او بر قلب ادریس است علیه السلام و آنکه در پنجم است بر قلب یوسف است علیه السلام و نام او عبد القاهر و آنکه در ششم است بر قلب عیسی است علیه السلام نام او عبد السميع و آنکه در هفتم است بر قلب آدم است علیه السلام و نام او عبد البصیر و این هفتم ابدال خضر است و ظیفه ایشان مدد خلّاق است و همه عارف بمعارف و اسرار الهی که در کواکب سبعة است الله تعالی در ایشان همه تاثیر داده است * و دو ابدال از هفت مذکور یعنی عبد القاهر و عبد القادر در هر ولایتی و یا بر هر قومی که قهر نازل شود نامزد میشوند و سبب مقهوری آن قوم و ولایت اقدام ایشان باشد و چون یکی ازینها بمیرد یکی را از عالم ناسوت که صوفی باشد بجایش نصب کنند و بنام آن میرنده بخوانند ای محبوب سید و پنجاه و هفت دیگر اند از ابدال و همه در کوه ساکن و خوراک ایشان برگ سلم و دیگر درختان است و ملخ بیدان و با کمال معرفت مقید اند سیری و طبری ندارند و سید ازین بر قلب آدم اند قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم ان الله خلق ثلثمائة نفس قلوبهم علی قلب آدم و له اربعون قلوبهم علی قلب موسی و له سبعة قلوبهم علی قلب ابراهیم و له خمسة قلوبهم علی قلب جبرئیل و له ثلثة قلوبهم علی قلب میکائیل و له واحد قلبه علی قلب محمد علیه و علیهم الصلوة و السلام چون این بمیرد از سه تن یکی را بجایش رسانند و چون از سه یکی بمیرد از پنج یکی را بجایش رسانند و چون از پنج یکی بمیرد از هفت یکی را بجایش رسانند و چون از هفت یکی بمیرد از چهل یکی را بجایش رسانند و چون از چهل یکی بمیرد از سیصد یکی را بجایش رسانند و چون از سیصد یکی بمیرد یکی از زهاد که صوفی سیرت باشد بجایش رسانند و این جمله بدلاء بترتیب مذکور فیض از قطب ابدال میگیرند که دل او بر دل اسرافیل است ای محبوب بدلاء چهار صد و چهار اند سید و شصت و چهار را ذکر کردیم و چهل دیگر اند کما قال علیه الصلوة و السلام بدلاء امتی اربعون رجلا اثنا عشر بالشام و ثمان و عشرون بالعراق * و در لطائف اشرفی گوید حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله و سلم عالم را دو قسم کرده نصف شرقی و نصف غربی و از عراق نصف شرقی

الموحدة من باب القاف * و يطلق أيضا عند هم على البدل كما عرفت * و اما عند المهندسين فهو اعتبار نسبة المقدم الى المقدم و التالي الى التالي و يجي في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون *

التبديل لغة هو الابدال و قيل غيره و قد عرفت * و عند الاصوليين هو النسخ كما يجي في فصل الخاء المعجمة من باب النون * و عند اهل البديع هو العكس و يجي في فصل السين المهملة من باب العين المهملة * و عند اهل التعمية وضع حرف بلا توسط عمل التصحيف چون اسم خليل درين بيت * بيت * خلقي شده چاك دامن از گل روی * كوباد كه آورد ازان گل رو بوی * كذا في بعض الرسائل المنسوب الى المولوي الجامي * و در جامع الصنائع گوید معماي مبدل آنست كه لفظي آرد كه چون معنى آنرا بزبان ديگر بدل كند نامي خيزد كه مطلوب باشد چون نام شمس درين بيت * بيت * گفتند كه معشوق كدام است ترا * گفتم آنكس كه آفتابش خوانند * چرا كه چون آفتاب را بعربي برند شمس شود ليكن اينجا قرينه بر بدل نيست اگر قرينه بر بدل هم ذكر كنند بهتر آيد مثاله * رباعي * شب خواجه ابوبكر بدیدم در راه * گفتم كه شوم ز سرنامت آگاه * مارا چو ز درهای عرب بيرون برد * بر عكس سوار شد بتازي ناگاه * يعني درها بعربي ابواب بود و ماء آب و هرگاه كه از ابواب آب برود ابوماند و سوار بعربي ركب بود چون ركب را معكوس كنند بكر شود *

مبادلة الراسين نزد بعضي بلغا آنست كه دو لفظ متجانس در كلام آرند كه در اول حروف مختلف باشند چون سلام و كلام و سلامت و ملامت و اين از مخترعات حضرت امير خسرو دهلوي است كذا في جامع الصنائع *

الأبدال بفتح الالف جمع البدل و التبديل و كذا البدلاء بالضم على ما عرفت * و مولوي عبد الغفور در حاشية نفحات مي آرد لفظ ابدال در عرف صوفيه مشترك لفظي است تارة اطلاق ميكنند بر جمعي كه تبديل كرده اند صفات زمينه را بصفات حميده و عدد ايشان منحصر نيست و تارة اطلاق ميكنند بر عددي معين و بر تقدير اطلاق بر عدد معين بعضي بر چهل شخص اطلاق ميكنند كه ايشان را اشتراك است در صفت مخصوص و بعضي بر هفت اطلاق ميكنند و از اين بعض بعضي بر اينند كه اوتاد از ابدال خارج اند و بعضي گویند كه اوتاد از جمله ابدال اند و دو ديگر از ابدال امامان اند كه وزيران قطب اند و ديگري قطب است * و اين هفت تن را ابدال بنابر آن گویند كه چون يكي ازينها برود ديگري كه بحسب مرتبه فرو تر از او بود بجاي او نشيند و حفظ مرتبه وي كند * و بعضي ميگویند كه تسميه ايشان باببدال از انجهت است كه حق سبحانه تعالى ايشان را قوتي داده كه چون خواهند بجائي روند و بنابر باعني خواهند كه صورت ايشان درين موضع بود شخصي مثالي بر صورت خود دران موضع بگذارند بدل

بالبدل و ادعاء الغلط ههنا و اظهاره ابلغ في المعنى من التصريح بكلمة بل هكذا حقق السيد السند في حاشية المطول في توابع المسند اليه * أعلم انه قد تكون جملة مبدلة من جملة بمنزلة بدل الكل نحو اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم اجرا وهم مهتدون و قد تكون بمنزلة بدل البعض نحو امدكم بما تعملون امدكم بانعام و بنين و جنات و عيون الآية فان الغرض من استعماله التذبيد على نعم الله تعالى و الثاني اوفى بتأدية لدلالته على النعم بالتفصيل من غير احالة على علم المخاطبين المعاندين فوزانه و زان وجهه في اعجبني زيد وجهه لدخول الثاني في الاول فان ما تعملون يشتمل الانعام و البنين و الجنات وغيرها و قد تكون بمنزلة بدل الاشتمال نحو قول الشاعر * شعر * اقول له ارحل لا تقيم عندنا * و الا فكن في السر و الجهر مسلما * فان الغرض من قوله ارحل كمال اظهار الكراهة لاقامة المخاطب * و قوله لا تقيم عندنا اوفى بتأدية لدلالته عليه بالمطابقة مع التاكيد الحاصل بالنون فوزانه و زان حسنهما في اعجبني الدار حسنهما لان عدم الاقامة مغاير للارتحال و غير داخل فيه مع ما بينهما من الملازمة و الملازمة هكذا في المطول و الاطول و ظهر من هذا ان اقسام البدل المذكورة لا تجري في الجمل حقيقة بل على سبيل التشبيه * فائدة * البدل في باب الاستثناء يخالف سائر الابدال من وجهين * الاول عدم احتياجه الى الضمير العائد الى المبدل منه مع وجوبه في بدل البعض و الاشتمال و انما لم يحتج لان الاستثناء المتصل يفيد ان المستثنى جزء من المستثنى منه فيكون الاتصال قائما مقام الضمير * و الثاني مخالفته للمبدل منه في الايجاب و السلب مع وجوب الاتفاق في غير باب الاستثناء كذا ذكر الفاضل الجلي في حاشية المطول * و عند المحدثين هو الوصول الى شيخ شيخ احد المصنفين من غير طريقه كذا في شرح النخبة و يسمى البدل بالابدال ايضا * و في الاتقان في النوع الحادي و العشرين العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب الستة تقع الموافقات و الابدال و المساوات و المصافحات فالموافقة ان يجتمع طريقه مع احد اصحاب الكتب الستة في شيخه و يكون مع علو على ما لو رواه من طريقه و قد لا يكون و البدل ان يجتمع معه في شيخه فصاعدا و قد يكون ايضا بعلو و قد لا يكون و المساواة ان يكون بين الراوي و النبي صلى الله عليه و سلم الى شيخ احد اصحاب الكتب و المصافحة ان يكون اكثر عددا منه بواحد و مثاله يذكر في لفظ الموافقة في فصل القاف من باب الواو *

الابدال بكسر الهمزة بدل كرون و التبديل مثله و قيل التبديل تغيير الشيء عن حاله و الابدال جعل شيء مكان آخر هكذا في بعض كتب اللغة و قد عرفت معناه عند الصرفيين و اهل العربية و كذا عند النحاة منهم فان حاصل معناه ايراد الشيء بدلا عن شيء سواء كان ذلك الشيء المبدل حرفا او كلمة * و اما معناه عند المحدثين فهو ان يبدل راو براو آخر او اسناد باسناد آخر من غير ان يلاحظ معه تركيب بمتن آخر كما يستفاد من شرح شرح النخبة و يجيء ايضا في لفظ القالب في فصل الباء

افراد بدل الغلط نحو ضربت زيدا غلامه او حمارة فالمراد بها ملابسة بحيث توجب النسبة الى المتبوع
النسبة الى الملابس اجمالا نحو اعجبني زيد علمه حيث يعلم ابتداء ان يكون زيد معجبا باعتبار صفة
من صفاته لا باعتبار ذاته فتضمن نسبة الاعجاب الى زيد نسبة الى صفة من صفاته وكذا في سلب زيد
ثوبه بخلاف ضربت زيدا حمارة او غلامه لان نسبة الضرب الى زيد تامة لا يلزم في صحتها اعتبار غير
زيد فيكون من باب بدل الغلط وكذا قولك بنى الامير وكيله من باب بدل الغلط لان شرط بدل الاشتمال
ان لا يستفاد هو من المبدل منه معين بل يبقى النفس مع ذكر الاول منتظرة للبيان لاجمال الاول
وهنا الاول غير مجمل لانه يستفاد عرفا من قولك بنى الامير ان الباني هو وكيله * ثم انه لا يرد على
الحصر بدل التفضيل نحو الناس رجلا رجلا اكرمه ورجل اهنته فانه من قبيل بدل الكل اذ البدل انما
هو المجموع * فان قلت يجوز ان يكون بدل البعض * قلت فحينئذ يحتاج الى الضمير ولم ير بدل تفضيل
ملفوظا بالضمير ولا محتاجا الى تقديره وذلك آية كونه بدل الكل * فان قلت فاذا كان مجموع العاطفين
بدل الكل فما رافع كل من الجزئين على انفراد مع انه غير بدل على هذا التقدير * قلت هو نظير
قولهم هذا حلو حامض فان المجموع هو الخبر فكل واحد من الجزئين مرفوع وتحقيقه انهم ذكروا ان
في مثل قولهم هذا حلوحامض اعتبر العطف أولا ثم جعل المجموع خبرا لان المقصود اثبات الكيفية
المتوسطة بين الحلاوة والحامضة لا اثبات انفسهما كما قاله البعض بناء على ان الطعنين امتزجا في
جميع الاجزاء فعلى هذا القول يكون في كل من الحلو والحامض ضمير المبتدأ وعلى ما ذكره يكون
في المجموع ضمير المبتدأ وليس في شيء من الجزئين ضمير ولا محذور في خلو الصفة عن الضمير
اذا لم تكن مسندة الى شيء كما فيما نحن فيه فان المسند هو مجموع الصفتين وكل واحد منهما
جزء المسند فيجوز خلوها عن الضمير لانها حينئذ يكون بمنزلة الضاد من ضارب * ان قلت فينبغي ان
لا يثنى ولا يجمع ولا يثبت شيء من الجزئين عند تثنية المبتدأ وجمعه وتانيته * قلنا اجزاء تلك
الاحوال على الجزئين كاجزاء الاعراب عليهما فان حق الاعراب اجراؤه على المجموع لكن لما لم يكن
المجموع قابلا للاعراب اجري اعرابه على اجزائه وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى عبدالغفور حاشية
الفوائد الضيائية في بيان تعدد خبر المبتدأ * ثم بدل الغلط ثلثة اقسام غلط صريح محقق كما اذا اردت ان
تقول جاءني حمار فسبقك لسانك الى رجل ثم تداركته فقلت حمار وغلط نسيان وهوان تنسى المقصود
فتعتمد ذكر ما هو غلط ثم تداركته بذكر المقصود فهذان النوعان لا يقعان في فصيح الكلام و ان
وقع في كلام فحقه الاضراب عن المغلوط فيه بكلمة بل وغلط بدء وهوان تذكر المبدل منه عن قصد
ثم تتوهم انك غلط فيه وهذا معتمد الشعراء كثيرا مبالغة وتفننا وشرطه ان ترتقي من الادنى الى الاعلى
كقولك هند نجم بدر كانك و ان كنت متعمدا لذكر النجم تغلط نفسك وترى انك لم تقصد التشبيها

الحروف مقام بعض * وجعل منه ابن فارس فانفلق اي انفرق * وعن الخليل فحاسبوا خلال الديار انه اريد فحاسبوا فقامت الجيم مقام الحاء وقد قرئ بالحاء ايضا * وجعل منه الفارسي اني احببت حب الخيراي الخيل * وجعل منه ابو عبيدة الاءمكاء وتصدية اي تصددة انتهى وهذا المعنى ليس عين المعنى الذي ذكره ابن الحاجب بل قريب منه لعدم الاشتراط ههنا بكون الحرف المبدل من حروف الابدال كما لا يخفى * وعند النحاة تابع مقصود دون متبوعه ولفظ التابع يتناول تابع الاسم وغيره لعدم اختصاص المبدل بالاسم فانه يجوز ان يقع الاسم المشتق بدلا من الفعل نحو مررت برجل يضرب ضارب على ما في بعض حواشي الارشاد في بيان خواص الاسم وكذا يجوز ان يبدل الفعل من الفعل اذا كان الثاني راجعا في البيان على الاول كقول الشاعر * مصراع * متى تاتنا تلمم بنا في ديارنا * فان تلمم من الالمام وهو النزول بدل من تاتنا على ما في العباب وكذا يجوز ان يكون جملة مبدلة من جملة لها محل من الاعراب اولا بشرط كون الثانية اوفى من الاولى بتادية المعنى المراد كما ستعرف * ثم المراد بكونه مقصودا دون المتبوع ان يكون ذكر المتبوع اي المبدل منه توطية لذكر حقيقة او حكما كما في بدل الغلط فانه وان لم يجعل توطية بل كان سبق لسان لكنه في حكم التوطية فانه في حكم الساقط فخرج من الحد النعت والتاكيد وعطف البيان لعدم كونها مقصودة وكذا العطف بالحرف لكون متبوعه مقصودا ايضا ولا يرد على التعريف المعطوف بدل لان متبوعه مقصود ابتداء ثم بداله شيى فاعرض عنه بدل وقصد المعطوف فكلاهما مقصودان وانما لم نقل تابع مقصود بالنسبة الى آخره على ما قالوا لكلا يخرج عن التعريف بدل الجملة من الجملة * ثم المبدل اقسام اربعة لان المبدل لا يخلو من ان يكون عين المبدل منه بان يصدق على ما يصدق عليه المبدل منه اولا يكون والثاني اما ان يكون بعض المبدل منه اولا يكون والثاني اما ان يكون له بالمبدل تلبس ما او لم يكن فالاول بدل الكل وسماه ابن مالك في الالفية ببديل المطابق * قال الجاهلي في حواشي المطول وهذه التسمية احسن لوقوعه في اسم الله تعالى نحو الى صراط العزيز الحميد الله فيمن قرأ بالجر فان المتبادر من الكل التجزي وهو ممتنع في ذات الله تعالى فلا يليق هذا الاطلاق بحسن الادب وان حمل الكل على معنى آخر * والثاني بدل البعض نحو ضربت زيدا راسه * والثالث بدل الاشتمال نحو اعجبني زيد علمه * والرابع بدل الغلط * وبهذا اندفع اعتراض من يقول ان ههنا قسما خامسا وهو بدل الكل من البعض نحو نظرت الى القمر فلكه لان هذا من بدل الاشتمال اذ بدل الاشتمال هو ان يكون بينه وبين متبوعه ملابسة بغيرهما اي تكون تلك الملابسة بغير كون المبدل كل المبدل منه او جزءه فيدخل فيه ما اذا كان المبدل منه جزءا من المبدل ويكون ابداله منه بناء على هذه الملابسة كما في المثال المذكور وانما لم يجعل هذا المبدل قسما خامسا ولم يسم ببديل الكل عن البعض لقلته وندرته بل قيل بعدم وقوعه في كلام العرب والمثال موضوع * واعلم ان في اطلاق الملابسة يدخل بعض

البريق هو الشيء المتفرق للجسم من غيره ويجيء في لفظ الضوء في فصل الالف من باب الضاد المعجمة •

البندقة هو اسم ما يتحمل في المقعدة كالشيف ويطلق ايضا على درهم واحد وبعض الاطباء يجعلها مثقالا وبعضها اربعة دوانق ويقال ايضا على شيء اكبر في هيئة البندقة وقد يطلق على البراز الذي يشتد جفافه وصلابته حتى صار بعرا وعلى طينة مدورة يرمى بها كذا في بحر الجواهر •

فصل الكاف * البابكية هي فرقة تلقب بالسبعية ويجيء في فصل العين المهملة من باب السين المهملة •

فصل اللام * البتول بالفتح و بالثناة الفوقانية هي العذراء المنقطعة عن الزواج وقيل المنقطعة الى الله عن الدنيا واتصالها في العقبى وهي نعت فاطمة رضي الله تعالى عنها بنت النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا في الصراح وغيره •

البخيل بالفتح والخاء المعجمة في اللغة نا بخشندة و در مجمع السلوك مي آرد بخيل آنست كه حقوق واجبه چون زكوة و نفقات و غير آن بجا نيارد و بعضي گویند بخيل آنست كه مال خود را بكسي ندهد و عارفان گویند بخيل آنست كه جان خود حق را ندهد •

البدل بسكون الدال المهملة مع فتح الباء وكسرهما هو القائم مقام الشيء و البديل مثله الأبدال و البدلاء الجمع على ما في الصراح و المذهب وكذا البدل بفتحيتين كما في قوله تعالى بئس للظالمين بدلا • وعند الصرفيين هو الحرف القائم مقام غيره • قال ابن الساجي في الشافية الأبدال جعل حرف مكان حرف غيره اى جعل حرف من حروف الأبدال وهي حروف انصت يوم جد طاه زل فلا يرد نحو اظلم فان اصله اظلم جعل الظاء مكان تاء افتعل لارادة الادغام فانه لا يسمى ذلك بدلا لما ان الظاء ليست من حروف الأبدال • وقوله مكان حرف احتراز عن جعل حرف عوضا عن حرف في غير موضعه كهمزة ابن واسم فانه لا يسمى ذلك بدلا لا تجوزا ولذا لم يقل انه جعل حرف عوضا عن حرف آخر • وقوله غيره تأكيد لقوله حرف لدفع وهم ان رد اللام في نحو ابوي يسمى ابدالاً والحرف الاول اى الذي جعل مكانه غيره يسمى مبدلاً منه والحرف الثاني اى الذي جعل مكان غيره يسمى مبدلاً وبدلاً هكذا يستفاد من شروح الشافية • ثم الأبدال اعم من الاعلال من وجه فان لفظ الاعلال في اصطلاحهم مختص بتغيير حروف العلة بالقلب او الحذف او الاسكان فيصدقان في قال و يصدق الأبدال فقط في السادي فان اصله السادس و الاعلال فقط في يدعو و اعم مطلقاً من القلب اذ القلب مختص في اصطلاحهم بابدال حروف العلة و الهمزة بعضها مكان بعض الا ان المشهور في غير الاربعة لفظ الأبدال كذا ذكر الرضي و يجيء في لفظ الاعلال ايضا في فصل اللام من باب العين • قال في الاتقان في نوع بدائع القرآن الأبدال هو اقامة بعض

عادة ممتنع عقلا • فائدة • اختلفوا في المبالغة • فقل إنها مردودة مطلقا لان خير الكلام ما خرج
مخرج الحق • وقيل انها مقبولة مطلقا بل الفضل مقصور عليها لان احسن الشعر اكذبه وخير الكلام
ما بولغ فيه • وقيل منها مقبولة ومنها مردودة وهو الراجح • فالمقبولة منها التبليغ والاغراق وبعض اصناف
الغلو وما سواها مردودة • والاصناف المقبولة من الغلو ما ادخل عليه ما يقربه الى الصحة نحو لفظ يكاد
في قوله تعالى يكاد زيتها يضيئ الآية • ومنها ما تضمن نوعا حسنا من التخييل كقول ابي الطيب • شعر •
عَقَدَتْ سَنَابِكُهَا عَلَيْهَا عَثِيرًا • لو تبتغي عَنَّا عَلَيْهِ أَمَكْنَا • ادعى ان الغبار المرتفع من سنانك الخيل قد اجتمع
فوق رؤسها متراكما متكائفا بحيث صار ارضا يمكن ان تسير عليها تلك الجياد وهذا ممتنع عقلا وعادة
لكنه تخييل حسن • ومنها ما اخرج مخرج الهزل والخذاعة كقولك • شعر • اسكر ذو بالامس ان عزمْتُ على
الشر • ب غدا ان ذا من العجب • ودر جامع الصنائع گوید مردود از غلو آنست که محالي را ادعاء کند که متضمن
حسني ولطافتي نباشد مثاله • شعر • چون براندي سمند دولت را • بدو منزل رسيد پيش از خویش •
و در مجمع الصنائع گوید از عيوب مدح مبالغه است که از حد جنس ممدوح افراط کند يا تفریط مثال قسم
اول • شعر • اي کائنات را بوجود تو افتخار • اي بيش ز افرينش کم ز آفريدگار • چه اين قسم مدح جز پيغمبر
مارا عليه الصلوة والسلام نشايد و در حق غير آنحضرت هر کسي که باشد تجاوز از حد مدح بود و ملحق
است بهمين آنچه بر ترک ادب شرعي باشد چنانکه حکيم انوري گوید • شعر • بزرگواري کاندرا کمال قدرت
خویش • نه ايزد است چو ايزد بزرگ بي همتاست • مثال قسم دوم • شعر • شهي فرشته صفت خواجه محمد
خلق • وحيد دهر ملک بود کف کریم جهان • چه جنس ملوک را خواجه و وحيد دهر مدحي قاصر باشد •
التبليغ على وزن التفعيل هو نوع من المبالغة كما عرفت •

فصل القاف • البازق بالذال المعجمة هو ماء عذب طبع فذهب منه اقل من النصف فان
ذهب النصف يسمى المنصف وان ذهب الثلثان و بقي الثلث يسمى الثلث ويجي في لفظ الطلاء •
البرق بسكون الراء المهملة ضياء يخرج من السحاب قال الحكماء في سبب حدوثه ان الدخان ربما
يخالط السحاب فيخرقه اما في صعوده بالطبع او عند هبوطه للثكاثف الحاصل بالبرد الشديد الواصل اليه
فيحدث من خرقه له و مصاآته اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين فلطيفه ينطفي
سريعا و هو البرق و كثيفه لا ينطفي حتى يصل الى الارض و هو الصاعقة كذا في المواقف و شرحه •
والبرق بفتح التين نزد صوفيه چيزيست که ظاهر ميشود بنده را از لوازم نوري پس مي خواهد
آن بنده را سوي قرب حق کذا في لطائف اللغات •

البارقة نزد صوفيه عبارتست از لائحه که وارد ميشود بر سالك از جناب اقدس و بسرعت منقطع
شود و اين اوائل كشف است کذا في لطائف اللغات •

البالغ في اللغة بمعنى رسنده وقال الفقهاء الغلام يصير بالغاً بالاحتلام والاحبال والانزال والجارية
تصير بالغاً بالاحتلام والحيض والحبل فان لم يوجد شيء فيهما فحين يتم لهما خمس عشرة سنة وبه يفتى
وقيل غير ذلك وان شئت التفصيل فارجع الى جامع الرموز ونحوه • وقال الصوفية الانسان لا يصير بالغاً
الا اذ كمل فيه اربع صفات الاقوال والافعال والمعارف والاخلاق الحميدة فان كمال البلوغ يكون بالسن
وحده وبلوغ الكمال يكون باربعة خصال ويجي في لفظ الحرفي فصل الرء من باب الحاء •

علم البلاغة هو علم المعاني والبيان وقد سبق في المقدمة •

المبالغة عند اهل العربية هي ان يدعى المتكلم بلوغ وصف في الشدة او الضعف حدا
مستحيلا او مستبعدا ليدل على ان الموصوف بالغ في ذلك الوصف الى النهاية وهو ضربان أحدهما
المبالغة بالصيغة • وصيغ المبالغة فعلا وفعل كرحمن ورحيم وتواب ونحو ذلك مما ذكر
في كتب الصرف قال الزركشي في البرهان ان التحقيق ان صيغ المبالغة قسمان احدهما ما تحصل
المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل والثاني بحسب تعدد المفعولات ولاشك ان تعددها لا يوجب
للفعل زيادة اذ الفعل قد يقع على جماعة متعددين وعلى هذا تنزل صفاته تعالى و الا فلا تتصور
المبالغة فيها لتناهيها في الكمال في نفس الامر لا بحسب ادعاء المتكلم ولهذا قال بعضهم في حكيم
معنى المبالغة فيه تكرار حكمة بالنسبة الى الشرائع • قال في الكشاف المبالغة في التواب للدلالة على
كثرة من يتوب عليه من عباده • وقد اورد بعض الفضلاء سؤالا على قوله تعالى والله على كل شيء
قدير وهو ان قديرا من صيغ المبالغة فيستلزم الزيادة على معنى قادر والزيادة على معنى قادر محال
اذ اليجاد من واحد لا يمكن فيه التفاضل باعتبار كل فرد فرد • واجيب بان المبالغة لما تعذر حملها
على كل فرد فرد وجب صرفها الى مجموع الافراد التي دل السياق عليها فهي بالنسبة الى كثرة
المتعلق لا الوصف وذكر برهان الرشيد ان صفات الله تعالى التي على صيغ المبالغة كلها مجاز لانها
موضوعة للمبالغة ولا مبالغة فيها واستحسنه الشيخ تقي الدين والضرب الثاني المبالغة بالوصف ومنه قوله تعالى
يكاد زيتها يضيى ولو لم تمسسه نار ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط كذا في الاتقان •
وفي المطول المبالغة تنحصر في ثلاثة اقسام لان المدعى ان كان ممكنا عقلا وعادة فتبليغ كقول امرء القيس •
شعر • فعادى عداء بين ثور ونعجة • دراكا ولم ينضج بماء فيغسل • ادعى ان هذا الفرس ادرك ثورا اي ذكرا من
بقرة الوحش ونعجة اي انثى منها في مضمار واحد ولم يعرق وهذا ممكن عقلا وعادة وان كان ممكنا عقلا
لا عادة فاغراق كقول الشاعر • شعر • ونكرم جارنا مادام فينا • وتبعه الكرامة حيث مالا • الالف للاشباع ادعى
ان جارة لا يميل عنه الى جانب الا وهو يرسل الكرامة والعطاء على اثره وهذا ممكن عقلا ممتنع عادة
بل في زماننا يكاد يلحق بالممتنع عقلا • وان لم يكن ممكنا لا عقلا ولا عادة فغلو ويمتنع ان يكون ممكنا

الفصاحة اذ ارتفاع شان الكلام بالطباق لمقتضى الحال لكن بني الكلام على الكثير الشائع ولم يعتد بالقليل
 النادر * وقيل نمنع بلاغة الكلام المذكور ومعنى مطابقة الكلام لمقتضى الحال يذكر في لفظ الحال في
 فصل اللام من باب الحاء * قيل خالف الخطيب السكاكي في اشتراط فصاحة الكلام * فقيل انه لا يشترط
 شئ من فصاحة الكلام في البلاغة وليس رجوع البلاغة الى البيان لاشتراطها بالخلو عن التعقيد المعنوي
 بل لمعرفة انواع المجاز والكناية وعلاقتها لدلايخرج فيها عن اعتبارات اللغة * وقيل انه لا يشترط في البلاغة
 من الفصاحة سوى الخلو عن التعقيد المعنوي * ثم قال الخطيب ولبلاغة الكلام طرفان احدهما اعلى
 اليه تنتهي البلاغة وهو الاعجاز وما يقرب منه اي من حد الاعجاز انتهى * اي الطرف الاعلى نوع تحته
 صنفان كلام يعجز البشر عن الاتيان بمثله وهو حد الاعجاز وقريب من حد الاعجاز بان لا يعجز البشر لكن يعجز
 مقدار اقصر سورة عن الاتيان بمثله وكلاهما مندرج تحت حد الاعجاز لان حد الاعجاز هو حد الاعجاز عن الاتيان
 باقصر سورة وبهذا اندفع ما اورده المحقق التفتازاني من انه لا معنى لجعل حد الاعجاز وما يقرب منه طرفا
 اعلى اذ المناسب ان يؤخذ حقيقيا كالنهاية او نوعيا كالاعجاز انتهى * اذ قد يؤخذ نوعيا هو حد الاعجاز المعتبر
 شرعا وهو حد اعجاز اقصر سورة الا انه نبه على انه صنفان كلام يعجز نفسه وكلام يعجز مقدار سورة من
 جنسه * فان قيل ليست البلاغة سوى المطابقة لمقتضى الحال مع الفصاحة وعلم البلاغة كافل باتمام
 هذين الامرين فمن اتقنه واحاط به لم لا يجوز ان يراعيهما حق الرعاية فيأتي بكلام هو في الطرف الاعلى ولو
 بمقدار اقصر سورة * قلت ان العلم لا يتكفل الا بيان الاحوال واما الاطلاع على كميات الاحوال وكيفياتها ورعاية
 الاعتبارات بحسب المقامات فامر آخر * ثم قال و ثانيهما اسفل وهو ما اذا غير عنه الى مادونه التحق باصوات
 الحيوانات عند البلغاء وبينهما مراتب كثيرة انتهى * فان قلت يلتحق ما يشتمل على الدقائق البيانية
 باصوات الحيوانات * قلت اعتبار الوضوح والخفاء في الدلالة بالنسبة الى المعاني وتلك المعاني ازيد
 من الدلالات الوضعية ومما يتعلق بعلم المعاني فرعاية البيان لا ينفك عن رعاية المعاني * و ثانيهما بلاغة المتكلم
 وهي ملكة يقتدر بها على تاليف كلام بليغ اي لا يعجز بها عن تاليف كلام بليغ فالبلاغة بمعنييه اخص مطلقا
 من الفصاحة فكل بليغ كلاما كان او متكلما فصيح ولا عكس هذا خلاصة ما في الاطول والمطول والچلبي * وفي
 الاتقان في النوع الرابع والستون مراتب الكلام المحمود متفاوتة * فمنها البليغ الرصين الجزل * ومنها الفصيح
 القريب السهل * ومنها الجائز الطلق الرسل فالاول اعلاها والثاني اوسطها والثالث ادناها فحازت بلاغة
 القرآن من كل قسم من هذه الاقسام حصة فانتظم لها بانتظام هذه الصفات نمط من الكلام يجمع بين صفتي
 الفخامة والعدوبة وهما على الانفراد في نوعيهما متضادان لان العدوبة نتاج السهولة والجزالة والمتانة
 يعالجان نوعا من الزعورة فكان اجتماع الامرين في نظمه مع نبو كل واحد منهما عن الآخر فضيلة خص
 بها القرآن ليكون آية بينة لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم *

بالوعد كذا في السراجية و حواشيه * و في الخانية اختلفوا في البيع الذي يسميه الناس بيع الوفاء و البيع الجائز * قال عامة المشايخ حكمه الرهن و الصحيح ان العقد الذي جرى بينهما ان كان بلفظ البيع لا يكون رهنا ثم ينظر ان ذكر شرط الفسخ في البيع فسد البيع و ان لم يذكره و تلفظا بلفظ البيع بشرط الوفاء او تلفظا بالبيع الجائز و عند هما هذا البيع عبارة عن بيع غير لازم او ان ذكر البيع من غير شرط ثم ذكر الشرط على وجه المواعدة فحكمه انه يجوز و يلزم الوفاء بالوعد و ان شئت زيادة على ما ذكرناه فارجع الى فتاوى ابراهيم شاهي * و منها بيع العينة و هو منهبي و اختلف المشايخ في تفسير العينة قال بعضهم تفسيرها ان ياتي الرجل المحتاج الى آخر و يستقرضه عشرة دراهم و لا يرغب المقرض على الاقراض طمعا في الفضل لا يناله في القرض فيقول ليس يتيسر علي الاقراض و لكن ابيعك هذا الثوب ان شئت باثني عشر درهما و قيمته في السوق عشرة لتبيع في السوق بعشرة فيرضى به المستقرض فيبيعه المقرض باثني عشر درهما ثم يبيعه المشتري في السوق بعشرة ليحصل لرب الثوب ربح درهين و يحصل للمستقرض قرض عشرة و قال بعضهم تفسيرها ان يدخل بينهما ثالثا فيبيع المقرض ثوبه من المستقرض باثني عشر درهما و يسلم اليه ثم يبيع المستقرض من الثالث الذي ادخله بينهما بعشرة و يسلم الثوب اليه ثم ان الثالث يبيع الثوب من صاحب الثوب و هو المقرض بعشرة و يسلم الثوب اليه و يأخذ منه العشرة و يدفعها الى طالب القرض فيحصل لطالب القرض عشرة دراهم و يحصل لصاحب الثوب عليه اثنا عشر درهما كذا في المحيط هكذا في فتاوى عالمگیری * تقسيم آخر * البيع باعتبار الصحة و عدمها اربعة لانه اما ان يكون مشروعا باصله و وصفه و مجاوره و هو البيع الصحيح و المراد باصل العقد ما هو من قوامه اعني احد العوضين و بالوصف ما هو من لوازمه اعني شرائطه و بالمجاور ما هو من عوارضه اعني صفاته المفارقة * و اما ان لا يكون مشروعا باصله اصلا بان يكون قبض في احد العوضين و هو البيع الباطل كبيع ميتة و الخمر و الحر و نحوها * و اما ان يكون مشروعا باصله دون وصفه بان يكون القبض في شرائطه و لوازمه و هو البيع الفاسد كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد و فيه منفعة لاحد المتعاقدين او للمبيع اذا كان عبدا او امة و اما ان يكون مشروعا باصله و وصفه دون مجاورة بان يكون القبض في مقارناته و هو البيع المكروه كالبيع بعد ان الجمعة بحيث يفوت السعي الى صلوة الجمعة هكذا في كتب الفقه *

فصل الغين المعجمة * البلاغة عند اهل المعاني يطلق على معنيين أحدهما بلاغة الكلام و تسمى بالبراعة و البيان و الفصاحة ايضا و هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته اي مع فصاحة ذلك الكلام كذا ذكر الخطيب في التلخيص * قيل لو قال الا اذا اقتضى الحال خلاف ذلك لكان احسن لان الحال قد يقتضي ما ينافي الفصاحة كالتعقيد في المعميات فحينئذ رعاية التطابق اولي من رعاية

بنفسه وبحرف الجحر تقول باعه الشيء و باعه منه * و يقال ايضا على الشراء اي اخراج الثمن عن الملك بعوض مالي قصدا اي اعطاء الثمن واخذ المثل * و الشراء ايضا من الاضداد لانه يقال على البيع ايضا قال الله تعالى و شروه بثمن بخس اي باعوه وقوله تعالى و لبئس ما شروا به انفسهم الآية * و يقالن ايضا على ما اذا اعطي سلعة بسلعة كما في المفردات * و قال الامام التقي البيع و الشراء يقع في الغالب على الايجاب و الابتياح و الاشتراء على القبول لان الثلاثي اصل و المزيد فرع عليه و الايجاب اصل و القبول بناء عليه * و في الشرع مبادلة مال بمال بتراض اي اعطاء المثل و اخذ الثمن على سبيل التراضي من الجانبين * فالفرق بين المعنى اللغوي و الشرعي انما هو بقاء التراضي على ما اختاره فخر الاسلام * و فيه ان التراضي لابد له من لغة ايضا فان اخذ غصبا و اعطاء شيء من غير تراض لا يقول فيه اهل اللغة باعه * و ايضا يدخل في الحدد الشرعي بيع باطل كبيع الخنزير و يخرج عنه بيع صحيح كبيع المكروه هذا * و قيل المتبادر من المبادلة هي الواقعة ممن هو اهلها كما لا يخفى فخرج بيع المجنون و الصبي المسجور و السكران و الواقعة على وجه التملك و التملك فخرج الرهن و على وجه الكمال و التأييد فخرج الهبة بشرط العوض فانه ليس بيعا ابتداء و الاجارة لعدم التأييد * و المراد بالمال ما يتناول المنفعة فدخل بيع حق المرور هذا كله خلاصة ما في فتح القدير و البرجندي و الدرر و جامع الرموز * التقسيم * في الدرر انواع البيع باعتبار المبيع اربعة لانه اما بيع سلعة بسلعة و يسمى مقايضة * او بيعها بثمن و يسمى بيعا لكونه اشهر الانواع و قد يقال بيعا مطلقا * او بيع ثمن بثمن و يسمى صرفا * او بيع دين بعين و يسمى سلما * و باعتبار الثمن ايضا اربعة لان الثمن الاول ان لم يعتبر يسمى مساومة * او اعتبر مع زيادة و يسمى مراوحة * او بدونها و يسمى تولية * او مع النقص و يسمى وضعية انتهى كلامه * و من البيوع ما يسمى بيع الحصة و هو ان يقول البائع بعتك من هذه الاثواب ما تقع هذه الحصة عليه * و منها بيع الملامسة و هو ان يلمس ثوبا مطويا في ظلمة ثم يشتريه على ان لا خيار له اذا رآه كذا في شرح المنهاج فتاوى الشافعية * و في الهداية بيوع كانت في الجاهلية و هو ان يتسامم الرجلان على سلعة فاذا لمسها المشتري او نذرها اليه البائع او وضع المشتري عليها حصة لزم البيع فالاول بيع الملامسة و الثاني المناذرة و الثالث لقاء الحجر * و منها بيع المزبنة و هو بيع التمر على النخيل بتمر مجذوف مثل كيله خرصا * و منها بيع المحاكلة و هو بيع الحنطة في سنبليها بحنطة مجذوفة مثل كيلها خرصا كذا في الهداية * و منها بيع الوفاء هو و بيع المعاملة واحد و كذا بيع التلجية كما في البزاية و هو ان يقول البائع للمشتري بعث بمالك علي من الدين على اني ان قضيت الدين فهو لي و انه بيع فاسد يفيد الملك عند القبض * و قيل ان بيع الوفاء رهن حقيقة ولا يطلق الانتفاع للمشتري الا باذن البائع و هو ضامن لما اكل و استهلك و للبائع استرداده اذا قضى دينه متى شاء * و قيل انه بيع جائز و يوفى

حيوته فسمي به الكلام الذي يدل اوله على المقصود كخطبة المطول وخطبة ضابطة قواعد الحساب ونحو ذلك وبذلك يحسن الابتداء في الاتقان ومن ذلك سورة الفاتحة التي هي مطلع القرآن فانها مشتملة على جميع مقاصده كما اخرج البيهقي في شعب الايمان حديثا انزل الله تعالى مائة واربعين كتابا اودع علومها اربعة منها التوراة والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم التوراة والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم القرآن المفصل ثم اودع علوم المفصل فاتحة الكتاب فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة * وقد وجه ذلك بان العلوم التي احتوى عليه القرآن وقامت به الاديان علم الاصول ومدارة على معرفة الله وصفاته واليه الاشارة برب العالمين الرحمن الرحيم ومعرفة النبوات واليه الاشارة بالذين انعمت عليهم ومعرفة المعاد واليه الاشارة بمالك يوم الدين وعلم العبادات واليه الاشارة باياك نعبد وعلم السلوك وهو حمل النفس على الاداب الشرعية والانقياد لرب البرية واليه الاشارة باياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم وعلم القصص وهو الاطلاع على اخبار الامم السالفة والقرون الماضية ليعلم المطالع على ذلك سعادة من اطاع الله وشقاوة من عصاه واليه الاشارة بقوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فذية في الفاتحة على جميع مقاصد القرآن وهذا هو الغاية في براعة الاستهلال مع ما اشتملت عليه من الالفاظ الحسنة والمقاطع المستحسنة وانواع البلاغة وكذلك اول سورة اقرأ فانها مشتملة على نظير ما اشتملت عليه الفاتحة من براعة الاستهلال كونها اول ما نزل من القرآن فانها فيها الامر بالقراءة والبداءة باسم الله وفيه الاشارة الى علم الاحكام وفيها ما يتعلق بتوحيد الرب واثبات ذاته وصفاته من صفة ذات و صفة فعل وفي هذا الاشارة الى اصول وفيها ما يتعلق بالاخبار من قوله علم الانسان ما لم يعلم *

البضاعة بكسر الموحدة وفتح الصاد المعجمة المخففة بارء مال كه بدست كسي بتجارت فرستند كذا في الصراح * وفي بحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الشركة البضاعة ان يدفع المال لآخر ليعمل فيه على ان يكون الربح لرب المال ولا شيء للعامل اعلم ان دفع المال الى الغير ليتصرف فيه ذلك الغير دون رب المال على ثلاثة اقسام * الاول ان يكون كل الربح لرب المال ولا شيء للعامل لكونه متبرعا في التصرف والعمل وهو البضاعة * والثاني ان يكون كل الربح للعامل وهو القرض * والثالث ان يكون الربح مشتركا بينهما على حسب ما شرطا وهو المضاربة هكذا في الهداية وغيرها و انما قلنا دون رب المال لانه لو كان شريكا مع العامل فهو شركة عقد منقسما على مفاضة وعنان وجوه وتقبل ويجبي تفصيلها في الشركة من فصل الكاف من باب الشين انشاء الله تعالى *

البيع بسكون المثناة التحتانية هو من لغات الاضداد فهو كالمبيع لغة يطلق غالبا على اخراج المبيع عن الملك بعوض مالي قصدا اي اعطاء المثلث واخذ الثمن ويعدى الى المفعول الثاني

السيد السند في حاشية شرح خطبة الشمسية الابداع في الاصطلاح اخراج الشيء من العدم الى الوجود بغير مادة انتهى * اقول و المراد بالعدم السابق على ذلك الشيء المخرج هو السابق سبقا غير زماني فان المجردات قديمة عندهم فلا يخالف هذا ما سبق و يجي ما يتعلق بهذا في لفظ التكوين في فصل النون من باب الكاف * وعند البلغاء هو ان يشتمل الكلام على عدة ضروب من البديع * قال ابن ابي الاصبع ولم ار في الكلام مثل قوله تعالى و قيل يا ارض ابلي ماءك الآية فان فيها عشرين ضربا من البديع وهي سبع عشرة لفظة المناسبة التامة في ابلي و اقلعي و الاستعارة فيهما و الطباق بين الارض و السماء و المجاز في قوله يا سماء فانه في الحقيقة يا مطر و الاشارة في و غيض الماء فانه عبر به عن معان كثيرة لان الماء لا يفيض حتى يقلع مطر السماء و يبلع ما يخرج منها من عيون الماء فينتقص الحاصل على وجه الارض من الماء و الارتفاع في و استوت و التمثيل في و قضي الامر و التعليل فان غيض الماء علة الاستواء و صحة التقسيم فانه استوعب اقسام الماء حالة تغيضه اذ ليس احتباس ماء السماء و الماء النابع من الارض و غيض الماء الذي يظهر على ظهرها و الاحتباس في الدعاء لكلا يتوهم ان الغرق لعمومه مشتمل من لا يستحق الهلاك فان عدله تعالى يمنع ان يدعو على غير مستحق و حسن النسق و ايتلاف اللفظ مع المعنى و الايجاز فانه تعالى قص القصة مستوعبة باخصر عبارة و التسهيم لان اول الآية تدل على آخرها و التهذيب لان مفرداتها موصوفة بصفات الحسن و كل لفظة سهلة المخرج عليها رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة و عقادة التركيب و حسن البيان من جهة ان السامع لا يتوقف في فهم المعنى ولا يشكل عليه شيء منه و التمكن لان الفاصلة مستقرة في محلها مطمئنة في مكانها غير قلقة ولا مستدعاة ولا انسجام * وزاد صاحب الاتقان ان فيها الاعتراض ايضا * و في جامع الصنائع و مجمع الصنائع ما هو قريب منه حيث وقع فيهما ابداع * و اختراع آنست كه معاني و تشبيهات نو انگيزد و چيزهاي نواز صنائع و غيره انگيخته خود پيدا كند و اين كلام كه مشتمل بر چنين معاني و تشبيهات است اين را بديع و مخترع نامند *

البديع هو يطلق على اسم من اسماء الله تعالى و معناه المبدع فانه تعالى هو الذي فطر الخلق بلا احتذاء مثال و قيل بديع في نفسه لا مثل له كذا في شرح المواقف و على كلام مشتمل على عدة ضروب من البديع كما عرفت و على علم من العلوم العربية و على العلوم الثلاثة المعاني و البيان و البديع و قد سبق في المقدمة مستوفى *

البراعة في اللغة التفوق يقال برع الرجل اذا فاق على اقرانه في العلم و نحو ذلك و عند البلغاء هي الفصاحة على ما يجي في فصل الحاء المهمة من باب الفاء * و براعة الاستهلال عندهم هو ان يشتمل اول الكلام على ما تناسب حال المتكلم فيه و يشير الى ما سيق الكلام لاجله انما سمي به لان الكلام الذي فيه هذه الصناعة له تفوق على غيره و الاستهلال في اللغة اول صوت المولود حين الولادة و بذلك يستدل على

واحاديث حاصل گردد و حفظ غرائب كتاب و سنت ممكن بود و ديگر چيزهائيكه حفظ دين و ملت بران موقوف بود * و بعضي بدعت مستحسن و مستحب است مثل بناي رباطها و مدرسهها و مانند آنها * و بعضي بدعت مكروه مانند نقش و نگار كردن مساجد و مصاحف بقول بعض * و بعضي بدعت مباح مثل فراخي در طعامهاي لذيذه و لباسهاي فاخره بشرطيكه حلال باشند و باعث طغيان و تكبر و مفاخرت نشوند و همچنين مباحات ديگر كه در زمان آنحضرت صلى الله عليه و آله و سلم نبودند * و بعض بدعت حرام چنانكه مذاهب اهل بدع و اهواء برخلاف سنت و جماعت * و آنچه خلفاي راشدين كرده باشند اگرچه بآن معني كه در زمان آنحضرت صلى الله عليه و آله و سلم نبوده بدعت است و ليكن از قسم بدعت حسنه است بلكه در حقيقت سنت است زيراچه آنحضرت فرموده اند بر شما باد كه لازم گيريد سنت مرا و سنت خلفاي راشدين را رضي الله عنهم *

المبتدع هو لغة من ابتدع الامر اذا احداثه و شريعة من خالف اهل السنة اعتقادا كذا في جامع الرموز في بيان الجماعة و الامامة * و المبتدعون يسمون باهل البدع و اهل الاهواء ايضا فعلم مما ذكر ان الكافر لا يسمى مبتدعا * ثم المبتدع قد يكون مبتدعا ببدعة تتضمن الكفر كان يعتقد ما يستلزم الكفر سواء كان مما اتفق على التكفير بها كحلول الاله في علي رضي الله عنه او اختلف في التكفير بها كالقول بخلق القرآن * وقد يكون ببدعة لا تتضمنه و الحكم في قبول الرواية عنهم و عدم قبولها عنهم يطلب من كتب الاصول في مباحث السنة *

الابداع في اللغة احداث شئ على غير مثال سبق * وفي اصطلاح الحكماء ايجاد شئ غير مسبوق بالعدم و يقابله الصنع و هو ايجاد شئ مسبوق بالعدم كذا ذكر شارح الاشارات في صدر النمط الخامس * قال الشيخ بن سينا في الاشارات الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان و ما يتقدمه عدم زمانا لم يستغن عن متوسط * و قال شارحه هذا تنبيه على ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان و مادة و الغرض منه عكس نقيضه و هو ان كل مالم يكن مسبوقا بمادة و زمان فلم يكن مسبوقا بعدم * و تبين من اضافة تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا و عند هذا يظهر ان الصنع و الابداع يتقابلان على ما استعملهما الشيخ في صدر هذا النمط الخامس * ثم الابداع اعلى رتبة من التكوين و الاحداث فان التكوين هو ان يكون من الشئ وجود مادي و الاحداث ان يكون من الشئ وجود زمني و كل واحد منهما يقابل الابداع من وجه و الابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين و الزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى و زمان آخر فاذا التكوين و الاحداث مترتبان على الابداع و هو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما و ليس في هذا البيان موضع خطاب كما وهم انتهى * و قال

العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة * والمعاني الستة المتقدمة مذكورة في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم في بحث الماهية وفي موقف الجواهر في بيان اقسام الجسم ومن هذا القسم الاخير اعنى البسيط الاضافي بسائط الموجهات وبسائط الامزجة و مركباتها ومنه السالبة البسيطة المسماة بالسالبة المحصلة ايضا على مايجي في لفظ التحصيل ومنه التجنيس البسيط *

فصل العين المهملة * البدعة بالكسرى اللغة ما كان مخترعا على غير مثال سابق ومنه بديع

السموات و الارض اي موجدتها على غير مثال سبق * قال الشافعي رحمه الله تعالى ما أحدث و خالف كذا او سنة او اجماعا او اثرا فهو البدعة الضالة و ما أحدث من الخير و لم يخالف شيئا من ذلك فهو البدعة المحمودة * و الحاصل ان البدعة الحسنة هي ما وافق شيئا مأمورا و لم يلزم من فعله محذور شرعي و ان البدعة السيئة هي ما خالف شيئا من ذلك صريحا او التزاما و بالجملة فهي منقسمة الى الاحكام الخمسة * فمن البدع الواجبة على الكفاية الاشتغال بالعلوم العربية المتوقف عليها فهم الكتاب و السنة كالنحو و الصرف و المعاني و البيان و اللغة بخلاف العروض و القوافي و نحوهما و بالجرح و التعديل و تمييز صحيح الحديث عن سقيمها و تدوين نحو الفقه و اصوله و آله و الرد على نحو القدرية و الجبرية و المجسمة * لان حفظ الشريعة فرض كفاية ولايتأتى الا بذلك و محل بسطه كتب اصول الدين * و من البدع المحرمة مذاهب سائر اهل البدع المخالفة لما عليه اهل السنة و الجماعة * و من المندوبة احداث نحو الرباطات و المدارس * و من المكروهة زخرفة المساجد و تزويق المصاحف * و من المباحة التوسع في لذيذ المآكل و المشارب و الملابس * وفي الشرع ما احدث على خلاف امر الشارع و دليله الخاص او العام هكذا يستفاد من فتح المبين شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث الخامس و الحديث الثامن و العشرين * و في شرح النخبة و شرحه البدعة شرعا هي اعتقاد ما احدث على خلاف المعروف عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا بمعاندة بل بنوع شبهة و فيه اشارة الى انه لا يكون له اصل في الشرع ايضا بل مجرد احداث بلا مناسبة شرعية اخذا من قوله صلى الله عليه و آله و سلم من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد حيث قيده بقوله ما ليس منه * و انما قيل لا بمعاندة لان ما يكون بمعاندة فهو كفر * و الشبهة ما يشبه الثابت و ليس بثابت كادلة المبتدعين * و شيخ عبد الحق دهلوي در شرح مشکوة در باب الاعتصام بالكتاب و السنة فرموده بدانکه هرچه پيدا شده بعد از پيغمبر خدا صلى الله عليه و آله سلم بدعت است و آنچه موافق اصول و قواعد سنت اوست و يا قياس کرده شده است بران آنرا بدعت حسنه گویند و آنچه مخالف آن باشد بدعت سيئه و ضاللت خوانند و کليت کُل بدعة ضلالة محمول براین است * و بعضي بدعتها است که واجب است چنانچه تعلم و تعليم صرف و نحو لغت که بدان معرفت آیات

الى الخارج فالاقسام اربعة * بسيط عقلي لا يلتئم فى العقل من اجزاء كالاجناس العالية على تقدير امتناع تركيب الماهية من امرين متساويين * و بسيط خارجي لا يلتئم من اجزاء فى الخارج كالمفارقات من العقول و النفوس على تقدير كون الجوهر جنسا فانها بسيطة فى الخارج مركبة فى العقل * و مركب عقلي يلتئم من امور متميزة فى العقل فقط كالمفارقات * و مركب خارجي يلتئم من اجزاء متميزة فى الخارج كالبيت فكل مركب فى الخارج مركب فى العقل بلا عكس كلي * و كل بسيط عقلي بسيط خارجي بلا عكس كلي و النسب بين تلك المعاني ظاهرة * و منها الشيء الذي لاجزء له اصلا كالوحدة و النقطة فهو اخص من البسيط بالمعنى السابق الذي يليه اى اخص من البسيط بمعنى ما لاجزء له بالفعل و يقابله المركب بمعنى الشيء الذي له جزء فى الجملة سواء كان بالفعل كالبيت او بالقوة كالخط و السطح و الجسم فهو اعم من المركب بالمعنى الاول و بينه و بين البسيط بالمعنى السابق عموم و خصوص من وجه * و منها الشيء الذي كل جزء مقداري منه مساو لكه بحسب الحقيقة فى الاسم و الحد كالعناصر فان كل جزء مقداري منها يفرض فيها يساوي كله فى اسمه و حده بخلاف الافلاك اذ ليس اجزأء المقدارية المفروضة فيه كذلك و بخلاف الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم و اللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية و هي لا تشارك فى اسمائها و حدودها و يقابله المركب بمعنى ما لا يكون كل جزء مقداري منه كذلك كالافلاك و الاعضاء المتشابهة و غير المتشابهة * و انما قيد الجزء بكونه مقداري لدفع ما يرد عليه من ان هذا انما يستقيم اذا قلنا ان الجسم ليس مركبا من الهولوى و الصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لا بمادة * و اما اذا قيل انه مركب منهما فلا يستقيم لان اجزأء المادية وحدها و الصورية وحدها لا تساويه فى الاسماء و الحدود بل لا بد حينئذ من ان يقيد الجزء بكونه جسميا او مقداريا * و منها ما يكون كل جزء مقداري منه مساويا لكه فى الاسم و الحد بحسب الحس فيتناول العناصر و الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منهما يساويهما فى الاسم و الحد و لا يتناول الافلاك و يسمى بالمفرد و يقابله المركب بمعنى ما لا يكون كذلك و بهذا المعنى يقال الاعضاء اما مفردة او مركبة على ما وقع فى كتب الطب * و منها ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع اى الحقائق فيشتمل العناصر و الافلاك دون شئ من اعضاء الحيوان و يقابله المركب بمعنى ما لا يكون كذلك و بهذا المعنى البسيط الذي هو موضوع علم الهيئة * و منها ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل اى العناصر و الافلاك و الاعضاء المتشابهة و يقابله المركب بمعنى ما لا يكون كذلك * فهذا المعنى اعم من المعانى الثلاثة السابقة التي يليها و اول تلك المعانى الثلاثة اخصها و بين الثاني و الثالث عموم من وجه و باقي النسب يعرف بالتأمل * و منها الشيء الذي يكون اقل جزء من شئ كالحملية التي هي اقل من الشرطية و يسمى هذا القسم بسيطا اضافيا و يقابله المركب و بهذا المعنى الاخير مرجح

دیگر بنوعی که کسور تسعه را اعتبار کنند و بهر کسری حرف گیرند مثلا میم محمد را که ۴۰ دارد تنصیف کردیم ۲۰ شد باز ۲۰ را تنصیف کردیم ۱۰ شد باز ده را تنصیف کردیم ۵ شد و چون از هر یک ازین حاصل تنصیف حرف ساختیم و جمع کردیم این شد ك ي ۵ باز حای او که ۸ دارد آنرا تنصیف کردیم ۴ و نصف ۴ دو و نصف ۲ یک میشود چون همه را حرف ساختیم این شد د ب آ و از دال محمد این برآمد ب آ و مجموع این حروف ك ي ۵ د ب آ ك ي ۵ ب آ شد * دو از دهم بسط تمازج است و این نیکوترین انواع بسط است و تمازج تفاعل است بمعنی آمیختن مطلق * و در اصلاح اهل جفر عبارتست از آمیختن اسم طالب با اسم مطلوب عام از آنکه اسم مطلوب از اسماء الهی باشد یا غیر آن از اسمای مطالب دنیوی و اخروی * و ملخص این کلام آنست که بسط تمازج عبارتست از مزاج کردن اسم طالب با اسم مطلوب هرچه باشد مثلا خواستیم که محمد را بسط تمازج کنیم بنوعی که مطلوب اسم علیم باشد چنین میشود ع م ل ح ي م م د و چون محمد را با جعفر مزاج کنیم چنین شود م ج ح ع م ف د ر * بدانکه در تمازج همه جا اسم طالب مقدم سازند بر اسم مطلوب الا وقتی که مطلوب را بوسیله اسمای حسنی فرا گرفته باشند پس چون اسم خود را با اسمی از اسمای الهی که مشتمل بر مطلوب است مزاج نمایند ابتدا با اسم الهی کنند چنانچه در مزاج اسم محمد با علیم مذکور شد و اگر دو اسم باشد و هر دو مشتمل بر مطلوب اقوی را مقدم دارند * فائدة * بسط تجميع و تضارب بجهت محبت و اتحاد بین الاثنین بغایت معتبر است و بسط تواخي بجهت اتحاد اخوان و محبوب بودن در دل خلق و اخذ فوائد و احسان مجرب و معتبر است و تخلف ندارد و بسط تقوي بجهت قوت حال و حصول آمال و بیرون آمدن از ضعف طالع و پیروز شدن بقوت طالع و ازدیاد جاه و حشمت و اقبال و اعزاز اعتماد تمام دارد و بسط تضاعف بجهت ازدیاد علم و حکمت و شکوه و شوکت و غلبه کردن بر اعدا رسوخ تمام دارد و بسط تکسیر بجهت استخراج احوال آینده بکار آید *

البسيط فی اللغة بمعنی المبسوط ای المنشور كالارض الواسعة * وفي الاصطلاح يطلق على معان * منها ما هو مصطلح اهل العروض اعني بحرا من البحور المختصة بالعرب وهو مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن مرتین و يستعمل مخبون العروض والضرب كذا في عنوان الشرف * و در عروض سیفی می آرد بسط اگر مجرد آید مسدس شود و اگر مثنی باشد البته عروض و ضرب او مخبون باشد * ومنها السطح قال المهندسون العرض المنقسم في جهتين اي الطول والعرض هو السطح و يسمى بالبسيط ايضا ويجي في فصل الحاء من باب السين * ومنها الشيء الذي لاجزء له بالفعل سواء كان له جزء بالقوة كالخط والسطح والجسم التعليمي اولم يكن كالوحدة والنقطة من الاعراض والجواهر المجردة ويقابله المركب وهو الشيء الذي له جزء بالفعل و يعتبر كلاهما تارة بالقياس الى العقل وتارة بالقياس

اعداد میم که ۴۰ است در اعداد جیم که سه است ضرب کردیم ۱۲۰ حاصل شد حروفش ک ق شد باز حای محمد را در عین جعفر ضرب کردیم ۵۶۰ حاصل شد حروفش س ت باز میم را در فا ضرب کردیم ۳۲۰۰ شد حروفش ر غ غ غ شد پس دال را در را ضرب کردیم ۸۰۰ شد حرف ساختیم ض شد پس حروف مستحصله باین عمل ک ق س ت ر غ غ غ ض شد * و طائفه دیگر از جفریان در بسط تجميع و تضارب مجموع اعداد طالب را با مجموع اعداد مطلوب جمع کنند و با یکدیگر ضرب کنند و از آن تحصیل حروف کنند و این نوع اگرچه خالی از صواب نیست اما طریق اول اتم و اکمل است * هشتم بسط تزاج و تشابه است و آنرا بسط تواخی نیز گویند و آن عبارتست از طالب بودن حروف متشابهه مر حروف متزاجه را که قرین باشد با یکدیگر مثلا در حروف محمد نظر کردیم میم از حروف مفرده بود یعنی از متزاجه و متشابهه نبود او را بحال خود گذاشتیم و چون حا از متشابهه بود بجهت اوج خ گرفتیم و همچنین میم دوم را نیز گذاشتیم چون دال از متشابهه بود بجایش ذ گرفتیم پس مجموعه حروف مستحصله باین عمل ج خ ذ شد * نهم بسط تقوی و آن عبارتست از قوت مابین حروف بحسب ضرب در نفس شان و آن بر سه نوع است زیرا که خالی نیست از آنکه یا ضرب باطن حروفست در باطن و یا ضرب ظاهر در ظاهر و یا ضرب ظاهر در باطن و مراد بعدد باطن حرف عددیست که بحساب ابجد مر آن حرف را باشد و مراد بعدد ظاهر حرف عددیست که بحسب مرتبه از مراتب ابجدی مر آن حرف را باشد مثلا میم از حروف ابجد هوز حطی کلمن سعفس قرشت نخذ ضطخ در مرتبه سیزدهم واقع شده پس از میم سیزده بگیرند و علی هذا القیاس از نون چهارده مثلا چون بسط باطن در باطن در لفظ محمد کنیم میم او که ۴۰ است در ۴۰ ضرب کردیم ۱۶۰۰ شد حروفش خ غ شد و حا که ۸ دارد در ۸ ضرب کردیم ۶۴ شد حروفش د س شد و همچنین از میم دوم نیز خ غ حاصل شد و از دال و ی پس حاصل شد این حروف خ غ د س خ غ و ی و چون محمد را بسط تقوی ظاهر در ظاهر کنیم میم او را که سیزده دارد در سیزده ضرب کردیم حاصل شد ۱۶۹ حروفش ط س ق و حای او که هشت دارد در هشت ضرب کردیم ۶۴ شد حروفش د س و از میم دوم نیز ط س ق حاصل شد و از دال و ی پس مجموع حروف مستحصله این شد ط س ق د س ط س ق و ی و چون محمد را بسط تقوی باطن در ظاهر کنیم از میمش چهل گرفته در سیزده ضرب کردیم ۵۲۰ شد حروفش ک ت شد و همچنین از میم دوم و از حا د س حاصل شد و از دال و ی پس جمیع حروف مستحصله این شد ک ت د س ن ک ت و ی * دهم بسط تضاعف است که عبارتست از دو چند ساختن اعداد باطنی حروف و تحصیل نمودن حروف از آن مثلا عدد میم محمد را که ۴۰ است مضاعف کردیم ۸۰ شد حروفش ف و حارا که ۸ است مضاعف کردیم ۱۶ شد حروفش و ی باز از میم دوم ف حاصل شد و از دال ح گرفتیم و مجموع این شد ف و ی ف ح * یازدهم بسط تکسیر است و آن عبارتست از تحصیل حروف از حروف

چنانچه الف طالب با است و جیم طالب دال است و قس علی هذا باقی الحروف پس حاصل بسط غریزی محمد ن ن است چراکه برای میم او که آتشی است در درجه چهارم ن آوردیم که هواییست در درجه چهارم و همچنین برای میم دوم * اما حا و دال او خاکی اند و لیکن این تعریف بعضی ائمه متقدمین است * و نیز درین رساله در جائی دیگر واقع شده که بسط غریزی ج ل ب آ ل ق ل و ب چنین باشد د ک آ ب ک ر ک ه آ و بسط غریزی بغایت معتبر است و معمول ائمه این فن است * پنجم بسط ترفع و آن عبارتست از ارتفاع حروف مطلوب و آن سه قسم است عددی و حرفی و طبیعی * اما بسط ترفع عددی عبارتست از ارتفاع حروف مطلوب بجهت اعدادی که قائم است بدیشان از اعداد ابجدی چنانچه عدد هریک از آن حروف اگر در درجه آحاد باشد بعشرات برند و اگر در درجه عشرات بود بمآت برند و اگر بدرجه مآت باشد بالوف برند پس بسط ترفع عددی محمد ت ف ت م است چه میم که ۴۰ عدد دارد چون در درجه عشرات است بمآت بردیم ۴۰۰ شد حرف ساختیم ت شد باز حای محمد که از آحاد است بعشرات بردیم ۸۰ شد و ازو ف حاصل شد باز از میم دوم ت گرفتیم و از دال م گرفتیم چرا که در آحاد است و عدد او چهار و چهار عشره چهل باشد و حرفش میم * اما بسط ترفع حرفی عبارتست از ارتفاع هریک از حروف ابجدی بحرف مابعد که فاضلتر است مثلا در محمد بجای میم اول او ن بیاوریم چراکه فاضلتر میم نون است و همچنین برای حا ط بیاوردیم و برای میم دوم ن و برای دال ه بیاوردیم پس جمیع حروف مستحصله باین بسط ن ط ن ه باشد * اما بسط ترفع طبیعی عبارتست از ارتفاع حروف بحسب طبیعت چنانکه حرف خاکی را مبدل کنند بحرف آبی و آبی را بحرف هوایی و هوایی را بآتشی و آتشی را بحال خود دارند چرا که او بالاترین حروفست و ازو ترقی ممکن نیست مثلا در محمد میم که آتشی است بحال خود گذاشتیم و بجای حای او که خاکست ز گرفتیم و میم دیگر را نیز بحال خود گذاشتیم و برای دال ج گرفتیم پس حاصل شد این دو حرف ز ج * ششم بسط تجمیع است و آن عبارتست از جمع نمودن هریک از حروف طالب با حروف مطلوب و تحصیل کردن حروف از هر اجتماعی مثلا محمد طالب و جعفر مطلوب نوشتیم بدین نوع م ح م د م د خ ج ع ف ر پس میم محمد را که چهل بود با جیم جعفر جمع نمودیم ۴۳ شد و همان ج م حاصل شد بعد از آن حای محمد را با عین جعفر جمع کردیم ۷۸ شد حروفش ح ع شد پس میم دوم با فا جمع نمودیم ۱۲۰ شد حروفش ق ک شد پس دال را با را جمع کردیم ۲۰۴ شد حروفش همان د ر میشود پس حروف مستحصله ازین عمل ج م ح ع ق ک د ر میشود * هفتم بسط تضارب است و آن عبارتست از ضرب نمودن هریک از حروف طالب در حروف مطلوب و تحصیل نمودن حرف از حاصل الضرب مثلا خواستیم محمد را که طالب است با جعفر که مطلوب است بسط تضارب کنیم پس

مثلا حروف محمد را مقطع کردیم میم حا میم دال شد عدد لفظ میم ۹۰ بود آنرا حرف ساختیم ص شد و عدد لفظ حا ۹ بود اورا حرف ساختیم ط شد و لفظ میم دوم نیز ص شد و عدد لفظ دال ۳۵ بود حرف ساختیم ه ل شد پس مجموع حروف مستحصله از بسط عدد محمد ص ط ص ه ل شد * اما طریق دوم آنست که هر کلمه را که خواهی عدد گیری عدد مجموع را جمع کن و استنطاق نمایی و حروف که ازان حاصل آید جمع کن مثلا عدد مجموع حروف محمد ۹۲ است و استنطاق آن ب ص است و این طریق عدد زبر اوست و اگر عدد اسمی حروف او گیریم که ۲۲۴ است و استنطاق سازیم چنین میشود ر ک د * و دوم بسط حروف که آنرا بسط تلفظ و بسط باطنی و بسط ظاهری نیز گویند و آن عبارت است از تلفظ کردن حروف بازبر و بنیات مثلا چون محمد را با اسمای حروف او تلفظ کردیم میم حا میم دال شد و مجموع حروف مستحصله او اینست م ی م ح ا م ی م د ا ل و زبر اول حروف اسم حرفی را گویند و ماسوای اول حروف اسم حرفی را بنیات نامند مثلا اسم اول حروف محمد میم است و اول لفظ میم که م است اینرا زبر و باقی حروفش را که ی م است بنیات نامند * سیوم بسط طبعی و آن عبارتست از آوردن حرفی که مربی و مقوی بود مر حروف مطلوب را بحسب طبیعت چنانکه حروف آتشی را هوایی مربی و هوایی را آتشی مقویست و همچنین حروف آبی را خاکی مربی است و خاکی را آبی مقویست * و حروف آتشی حروف ا ه ط م ف ش د و حروف هوایی حروف ب و ی ن ص و حروف آبی حروف ج ز ل ع ف و حروف خاکی حروف د ح ل و ح ن ح است چرا که میمیش آتشی است در درجه چهارم برای او نون آوردیم که مربی اوست در درجه چهارم از حروف هوایی و برای حا که خاکی است در درجه دوم را آوردیم که مقوی اوست از حروف آبی در درجه دوم باز برای میم ثانی نیز نون آوردیم باز برای دال که خاکی است در درجه اول جیم که مقوی اوست دران درجه از حروف آبی آوردیم

آتشی هوایی آبی خاکی

ا	ب	ج	د
ه	و	ز	ح
ط	ی	ک	ل
م	ن	س	ع
ص	ق	ر	ش
ث	ث	خ	ذ
ض	ظ	غ	
مرفوع	منصوب	مکسور	مجزوم

چهارم بسط غریزیست و آن عبارتست از طالب بودن هریک از حروف آتشی حروف هوایی را که هم درجه او باشد و بالعکس و یا طالب بودن حروف آبی مر حروف خاکی را که هم درجه باشد و بالعکس

فی الحل والعقد ویجی فی فصل السین المهملة من باب الجیم * وعند السالکین هو حال من الاحوال * ودر مجمع السلوک گوید قبض و بسط و خوف و رجا قریب اند لیکن خوف و رجا در مقام محبت عام بود و قبض و بسط در مقام اوائل محبت خاص باشد پس کسیکه اوامر و نواهی بجا آورد حکم ایمان دارد و ویرا قبضی و بسطی نباشد بلکه خوفی و رجائی میباشد شبیه بحال قبض و بسط و آنرا کمان برد که آن قبض و بسط است مثلا اگر حیرتی و حزنی پیش آید کمان دارد آنرا قبض و اگر اهتزاز نفسانی و نشاط طبعی پیش آید کمان برد آنرا بسط * و حزن و حیرت و نشاط و اهتزاز از جوهر نفس اماره است تا چون بنده باوائل محبت خاص برسد خداوند حال و خداوند قلب و خداوند نفس لوازمه گردد درینوقت قبض و بسط بنوبت حاصل میشود چرا که آن بنده از مرتبه ایمان بمرتبه رفته فیقبضه الحق تارة و بدسطه اخرى * پس حاصل آنکه وجود بسط باعتبار غلبه قلب و ظهور صفت او است و نفس مادام که اماره است قبض و بسط نبود و مادام که لوازمه است گاه مغلوب میشود و گاه غالب و وجود قبض و بسط مرسالک را درین وقت باعتبار غلبه نفس و ظهور صفت او میشود * و در اصطلاحات صوفیه میگویند البسط فی مقام القلب بمثابة الرجاء فی مقام النفس وهو وارد یقتضیه اشاره الی قبول و لطف و رحمة و انس و یقابله القبض کالخوف فی مقابلة الرجاء فی مقام النفس * و البسط فی مقام الخفی هو ان یبسط الله العبد مع الخلق ظاهرا و یقبضه الیه باطنا رحمة للخلق فهو یسع الاشیاء و یؤثر فی کل شیء و لا یؤثر فیه شیء * و قیل قبض هم قبض نباشد مگر از حرکت نفس و ظهور او بصفه خویش * و اما سالک اهل دل هیچ وقت قبض را نیابد روح و انس باوی بدوام باشد هم ازین گفته اند که قبض اندکی عقوبت میباشد از بهر افراط در بسط یعنی چون سالک اهل دل را واردات الهی وارد میشود و دل ازان پرفرح گردد نفس دران استراق سمع میکند و نصیبی ازان نمیگیرد و بطبع و جبلی خویش نافرمانی آورد و در بسط افراط میکند تا آنکه مشابه شود بسط مرنشاط را حق تعالی مقابله این بر طریق عقوبت قبض میدهد * بدانکه چون سالک از عالم قلب بر میروند و از حجاب قلب که مراهل قلب را همین وجود قلب حجاب است بیرون می آید و از وجود نورانی که قلب است متخلص میشود و بعالم فنا و بقا میرسد قبض و بسط بدیشان مفید نمیشود و حال درو تصرفی ندارد فلا قبض و لا بسط * قال الفارس یجد المحب أولا القبض ثم البسط ثم لا قبض ولا بسط لانهما یقعان فی الموجود فاما مع الفناء و البقاء فلا انتهی ما فی مجمع السلوک * و عذ اهل الجفر یطلق بالاشتراك علی اشیاء علی ما فی انواع البسط * اول بسط عددی و تحصیل آن بردن نوع است یکی در بسط حروف و دیگری در بسط ترکیب و هردو مستحسن و معمول اند * اما طریق اول آنست هر کلمه را که خواهی حروف او را مقطع کن و به بین که هر یک ازان حروف را چه عدد است بحساب ابجد پس استنطاق کن آن عدد را یعنی حروف ساز و آن حروف را جمع کن

ومنهم صاحب الموجز هو صداع مزمن يهيج كل ساعة لادنى سبب من حركة وشرب خمر وكل مبخر ويتجه الصوت الشديد والضوء والمخالطة من الناس حتى ان صاحبه يكره الصوت والضوء والكلام مع الناس ويحب الوحدة والظلمة والراحة والاستلقاء ويحس كل ساعة كأن راسه يطرق بمطرقة او يجذب جذبا او يشق شقا وسببه خلط ردي او ورم مع ضعف الدماغ وقوة حسه فان كان السبب فى الحجاب الداخلى فى القحف احس الوجع ممتدا الى اصول العينين وأن كان فى الحجاب الخارج احس الوجع خارج الدماغ ووجع بمس جلد الراس ويكون فى الغالب من برد كالورم السوداوي ونحوه لانه يكون مزمنًا والحار لايزمن على انه ان كان عن سبب حار استحال الى البرد لضعف القوة بسبب كونه مزمنًا واجتماع الفضلات الباردة فتكسر الحرارة * وقيل لا تشترط الشروط المذكورة في هذا المرض فهو عندهم كل صداع مشتمل على الراس كله خارج القحف او داخله وهذا الاختلاف لا يرجع الى المعنى * والعلاج بحسب الراي الاول علاج الصداع وعلى الراي الثاني ما يقتضيه حال المرض من الحار او البارد انتهى *

البيضي عند المهندسين سطح مستوي يحيط به قوسان متساويتان مختلفتان تحديبا وكل منهما

اصغر من نصف دائرة ويسمى بالاهليلجي ايضا والخط الواصل بين زاويتي قطره الاطول والخط الآخر المنصف للقوسين قطره الاصغر والاقصر ولابد ان يكون عمودا على الاطول و اذا ادير السطح البيضي على قطره الاطول نصف دورة يحصل مجسم بيضي هذا هو المشهور * وذكر البعض ان السطح البيضي يشترط فيه كون احدى القوسين نصف دائرة والاخرى اصغر وهو الذي يسمى فى المشهور بالشبيه بالبيضي والشبيه بالاهليلجي ولم يشترط البعض تساوي القوسين ولا مشاحة فى الاصطلاح * وقيل السطح البيضي سطح يحيط به خط واحد مستدير بحيث لا يكون دائرة ويكون طول هذا السطح اكثر من عرضه و اذا ادير هذا السطح على قطره الاطول نصف دورة يحصل المجسم البيضي ولا يخفى ان مشابهة المجسم البيضي بهذا المعنى للبيضة اكثر منه بالمعنى الاول هذا خلاصة ما في شرح خلاصة الحساب و حاشية الجعفي للفاضل عبد العلي البرجندي *

ن

العلماء

البيضاء العقل الاول فانه مركز العماء واول منفصل من سواد الغيب وهو اعظم نيرات فلكه فلذلك وصف بالبياض ليقابل سواد الغيب فيتبين بضده كمال التبيين ولانه هو اول موجود و يرجع وجوده على عدمه والوجود بياض والعدم سواد ولذلك قال بعض العارفين فى الفقر انه بياض يتبين فيه كل معدوم وسواد ينعدم فيه كل موجود فانه اراد بالفقر فقر الامكان كذا في تعريفات السيد الجرجاني *

فصل الطاء المهملة * البسط يسكن السين المهملة فى اللغة گستردن كما فى الصراح وعند المحاسبين هو التجنيس وهو جعل الكسور من جنس كسر معين والحاصل من العمل يسمى مبسوطا ومن ههنا يقول المنجمون البسط استخراج تقويم يوم واحد من تقويم خمسة يوم او عشرة على ما وقع

نبود به بيت يا شرف يا بنظر اكثر كواكب بدو و راجع و محترق هرگز مبتز نگردد چرا كه خاصيت ابتزاز قوت است در مكان خود و نظر اكثر كواكب بدو چنانكه خاصيت استيلا خط كوكب است و نظر او بدان مكان *

فصل الشين المعجمة * البرش بفتح الباء والراء المهملة هي نقاط صغار سود اكثرها تعرض

في الوجه وربما كانت الى حمرة و كمودة كذا في بحر الجواهر *

البيهشية هي فرقة من الخوارج اصحاب بيهش بن الهيصم بن جابر * قالوا الايمان هو الاقرار و العلم بالله و بما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف احلال ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق * و قيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده و كل ما ليس فيه حد فهو مغفور * و قيل لا حرام الا ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى اليّ محرما على طاعم الآية * و قيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا * و قالوا الاطفال كآبائهم ايمانا و كفرا * و قيل السكر من شراب حلال لا يواخذ صاحبه مما قال و فعل بخلاف السكر من شراب حرام * و قيل السكر مع الكبيرة كفر * و افقوا القدريّة في اسناد افعال العباد اليهم كذا في شرح المواقف *

فصل الصاد المهملة * البرص بالفتح و سكون المهملة عند اطباء بياض يظهر في ظاهر الجلد

و يغور فان كان في سائر الاعضاء حتى يصير لون البدن كله ابيض يقال له حينئذ المنتشر * و البرص الاسود و يسمى بالقوباء ايضا سواد يحصل لجلد البدن لاستيلاء سواد سوداوية غليظة كذا في بحر الجواهر * و فائدة قيد يغور الاحتراز عن البهق الابيض على ما يدل عليه كلام الموجز و الاقسرائي و حاصلهما ان الفرق بين البهق و البرص الابيضين ان البهق يكون في سطح الجلد و لا يكون له غور اذ المادة فيه ارق و القوة الدافعة اقوى فدفعت الى السطح بخلاف البرص فانه يكون نافذا في الجلد و اللحم بسبب ان المادة فيه اغلظ و الدافعة فيه ضعيفة فارتكبت في الباطن و افسدت مزاج ما نفذ فيه و احوالت الغذاء الذي يجي اليها الى طبعها و ان كان اجود غذاء * و الفرق بين البهق و البرص الاسودين ليس من جهة الغور و عدمه بل من جهة اخرى و هي ان البرص الاسود يتغير معه الجلد و يعرض له خشونة عظيمة و تفليس كما يكون للسمك و تكونه من سوداوية لسرايتها العضو فآثرت تائيرا قويا اقوى من تغير لونه و هو من مقدمات الجذام *

فصل الضاد المعجمة * البياض بالفتح و الياء المثناة التحتانية في اللغة سپيدي * و عند اهل

الرميل اسم شكل من الاشكال الستة عشر و صورته هكذا == * و توضيحه يطلب من كتب الرمل *

البيضة بالفتح تخم مرغ بيض جماعة و ايضا آماسيدن دست اسپ و خايه گردن مرغ و سخت

شدن كرما و خصيه و ميان سراي و خود كذا في الصراح * و في الاقسرائي البيضة و يسمى بالخوذة ايضا قسم من الصداع * و اختلف الاطباء فيه مع اتفاقهم على احاطته جميع الراس و لذا سمي بيضة و خوذة * فقليل

كما یکنى عنها بالكبش قبل ذلك و بالبدنة بعد الاخذ فى السلوك کذا فى اصطلاحات الصوفية •
البکر بکسر الموحدة وسكون الکاف لغة امرأة لم تلد ثم سميت التي لم تفتض اعتبارا بالثیب لتقدمها
 عليها كما فى المفردات و شرعا اسم لامرأة لم توطأ بالنکاح كما فى المبسوط • وقيل لم تجامع بنکاح ولا غيره
 وهذا قولهما و الاول قوله والصحيح ان الاول قول الكل كما فى الظهيرية • وذكر فى المغرب انه يقع على
 الذی لم يدخل بامرأة کذا فى جامع الرموز فى فصل نفذ نکاح حرة •

البهر بالضم کقفل عند الاطباء هو الربو وضيق النفس ويحيى بيانه فى فصل الواو من باب الراء
 المهملة فى لفظ الربو •

فصل الزاء المعجمة • البراز بالراء المهملة قال المسيحي هو مشتق مما يبرز من الفضلات ثم
 خص فى عرف الطب بما يبرز من طرف المعاء المستقيم المعروف بالمرجج وصاحب الخلاص اورد
 فى الباء المكسورة والمحمود الشيباني فى المفتوحة کذا فى بحر الجواهر •

الابرار بکسر الهمزة لغة هو الاظهار • وعند النحاة هو الاتيان بالضمير البارز • والبارز هو ما يلفظ به على
 ما يحيى فى لفظ الضمير فى فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة •

ابرار اللفظین نزد بلغا آنست که شاعر لفظ مشترك را در ربط بر نمطي آرد که از ترکیب یک معنی
 محبوس و دوم مقبول مفهوم شود مثاله • شعر • از یمینت یم پدید آمد چونار اندر منار • وز وجودت
 جود پیدا گشت چون ماء از غمام • معنی محبوس در یمین یم و در منار نار و در وجود جود و از غمام
 ماء و معنی مقبول ظاهر است کذا فى جامع الصنائع •

الابتزاز بزاي معجمه نزد منجمان عبارتست از آراسته شدن کوکب بقوتهای ذاتی و عرضی در صورت
 طالع و آن کوکب را مبتز گویند و قویتر همه آن بود که صاحب طالع در طالع بود یا صاحب شرف طالع در
 طالع بود یا ارباب حظوظ دیگر در طالع بود یا صاحب عاشر در عاشر بود یا صاحب شرف عاشر در عاشر بود یا
 صاحب حادی عشر یا صاحب شرف در عاشر بود تا همچنین در خامس یا سابع یا ناسع یا ثالث • و اما اگر کوکبی
 قوتهای ذاتی دارد و از طالع ساقط بود اثر او هم باشد اما وقتی بود که چند کوکب شایسته ابتزازیت
 باشند و قویتر را مقدم دارند و دیگران را شریک او دارند و مدار احکام کلی طالع بر مبتز است پس بر مستولی
 پس بر صاحب طالع اگرچه ساقط بود پس بر کوکب غریب که ناظر بود این در شجره گفته • و در کفایة التعليم
 می گوید ابتزاز بودن کوکبی است در قویترین بیتی از بیتهای طالع یا ناظر او بطالع و نظر اکثر کوکب
 بدر و قویترین بیتها بیت طالع پس دهم پس یازدهم پس هفتم پس نهم پس چهارم پس پنجم پس سیوم را
 در قوت مدخلی نیست و چهار دیگر ساقط اند و از ثوابت هر که با درجه طالع بر آید یا با درجه عاشر
 میان آسمان باشد او مبتز باشد و اگر کوکبی در پنجم یا نهم یا چهارم باشد مبتز نبود تا قوی حال

الشرائط فانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط • فائدة • اجمعت الائمة من الاشاعرة على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة على ما هو عليه جائزة عقلا و اختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبتته البعض و نفاه آخرون و هل يجوز ان يرى في المنام فقيلا لا وقيل نعم و الحق انه لا مانع من هذه الرؤيا و ان لم تكن رؤية حقيقة • و لا خلاف بيننا وبين معاشر الاشاعرة في انه تعالى يرى ذاته • و المعتزلة حكّموا بامتناع رؤيته عقلا لذوى الحواس و اختلفوا في رؤيته لذاته • قال الامام الرازي الائمة في وقوع الرؤية على قولين الاول يصح و يرى والثاني لا يصح ولا يرى •

بصر الحق قال الصوفية بصر الحق سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار شهوده بمعلوماته فعينه سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار مدى غاية علمه لانه بذاته يبصر ولا تعدد في ذاته فمحل علمه محل بصره و هما صفتان و ان كانا بالحقيقة شيئا واحدا فليس المراد ببصره الا تجلي علمه له في المشهد العياني و ليس المراد بعلمه الا الادراك بنظرة له في العلم العيني فهو يرى ذاته بذاته و يرى مخلوقاته ايضا بذاته فروياته لذاته عين روياته لمخلوقاته لان البصر وصف واحد وليس الفرق الا في المرئي فهو سبحانه لا يزال يبصر الاشياء لكنه لا ينظر الى شيء واحد الا اذا شاء فالاشياء غير محجوبة عنه ابدا و لكن لا يوقع نظره على شيء الا اذا شاء ذلك • و من هذا القبيل قوله عليه السلام ان لله كذا وكذا نظرة الى القلب في كل يوم • وقوله تعالى ولا ينظر اليهم الآية ليس من هذا القبيل بل النظر ههنا عبارة عن الرحمة الالهية التي رحم بها من قربها اليها بخلاف النظر الذي الى القلب فانه على ماورد من النبي عليه الصلوة والسلام وليس هذا الامر مخصوصا في الصفة النظرية وحدها بل سار في غيرها من الاوصاف الاترى الى قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم ولا نظن انه يجهلهم قبل الابتلاء تعالى الله عن ذلك • وكذلك في النظر فهو لا يفقد القلب الذي ينظر اليه كل يوم كذا وكذا نظرة لكن تحت ذلك اسارا لا يمكن كشفها بغير هذا التنبيه فمن عرف فليأزم و من ذهب الى التاويل فانه لابد ان يقع في نوع من التعطيل فانهم كذا في الانسان الكامل • و المتكلمون اختلفوا فيه • فقول هو نفس العلم • وقيل زائد عليه • وقيل بعدم الوقوف بحقيقته ويجيء في لفظ السمع في فصل العين من باب السين المهملة •

البصيرة هي قوة للقلب منورة بنور القدس ترى بها حقائق الاشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس الذي ترى به صور الاشياء وظواهرها وهي القوة التي يسميها الحكماء العاقلة النظرية و اما اذا تنورت بنور القدس وانكشف حجابها بهداية الحق فيسميها الحكيم القوة القدسية كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

البقرة كناية عن النفس اذا استعدت للرياضة و بدت فيها صلاحية قمع الهوى الذي هو حيوتها

فيها صغيرا فيرتسم فيه صورة المرئي فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فيرتسم صورته فيه فيرى كبيرا * وهذا انما يستقيم اذا جعل الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا * واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او غير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث اذ ليس الابصار حاصلا بمجرد القاعدة بل لرأس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حاصل المرئي صغرا وكبرا بتفاوت راسه دقة وغلظا * ثم انهم لا يريدون بالانطباع المذكور ان الصورة منفعلة من البصر الى الرطوبة الجليدية بل المراد به ان الصورة انما تحصل فيها عند المقابلة عن واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة وليس في قوة البشر تعليل هذا * وذلك لان الابصار ليس بمجرد الانطباع المذكور والا لزم رؤية الشيء شيئين بسبب انطباعه في جليديتي العينين بل لابد مع ذلك من تادي الشبه في العصبين المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة الروح التي فيهما ومنه الى الحس المشترك * والمراد من التادية ان انطباعها في الجليدة معد لفيضان الصورة من واهب الصور على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والمذهب الثالث هو مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الابصار ليس بخروج الشعاع ولا بالانطباع بل بان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار وهذا المذهب في حكم المذهب الاول لانه مبني على الشعاع قال الامام الرازي اننا نعلم بالضرورة ان العين على صغرها لا يمكن ان يخيّل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرتها ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلاثة باطلة ظاهرة الفساد بتأمل قليل * ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشروط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر اذ ليسا على طرفي النقيض انتهى * وملخصه على ما قيل انه اذا قابل المرئي على الرائي على وجه مخصوص خلق الله الرؤية من غير اتصال شعاع ولا انطباع صورة * فائدة * قال الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط ممتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها وهي سبعة * الاول المقابلة * والثاني عدم البعد المفرط * والثالث عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب البصر جدا بطل الابصار * والرابع عدم الصغر المفرط * والخامس عدم الحجاب بالكثيف بين الرائي والمرئي * والسادس كون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره * والسابع كونه كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه * وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلثة أخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي ففيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب لكن الاولين لابد ان يعدا من الشروط فالحق ان الشروط تسعة * والاشاعة يذكرونها ويقولون لانسلم وجوب الرؤية عند اجتماع تلك

فقل هي ايضا مبصرة بالذات * وقيل بالواسطة وليس المراد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد ان المدرك بالذات هو الضوء لا غير ان اللون مرئي بواسطة الضوء بل المراد بالمرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها متعلقة بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا اولا وبالذات على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها * ونحن اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان * احدهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات * والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف ماعداهما فانها لاتتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء متعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لبرؤية اخرى ولهذا لم تنكشف انكشاف الضوء واللون عند الحس * ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون * فائدة * اختلف الحكماء في كيفية الابصار * والمذاهب المشهورة فيه ثلاثة المذهب الاول وهو مذهب الرياضيين انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط متحقق راسه على العين وقاعدته على المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط * ثم انهم اختلفوا فيما بينهم على وجوه ثلاثة * الاول ان ذلك المخروط مصمت * الثاني انه ملتئم من خطوط شعاعية مستقيمة هي اجسام دقات قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بينها لا يدركه ولذلك تخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر كالمسامات * الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك واحتجوا بان الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة في موضع منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس بصقالتها الى الوجه الايرى انه اذا قرب الوجه اليها يخيل ان صورته مرتسمة في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المرآة ليس فيها غور بذلك المقدار والمذهب الثاني هو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين انه انما يحصل بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة الجليدية التي في العين وانطباعها في جزء منها وذلك الجزء زاوية راس مخروط متوهم لاجود له اصلا وقاعدته سطح المرئي ورأسه عند الباصرة ولذلك يرى القريب اعظم من البعيد لان الوتر الواحد كلما قرب من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية كان اقصر ساقا فاوتر عند تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان اطول ساقا فاوتر عندها زاوية اصغر والنفس انما تدرك الصغر والكبر في المرئي باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية

لاوجع معها وهذا اسهل علاجا وربما كانت حمراء شديدة الوجع وهذا اصعب علاجا ومفردها باسور
ولذلك يقال للدواء المستعمل فيه باسوري * وقد يعرض في الشفة السفلى غلظ وشقاق في وسطها
ويقال له بواسير الشفة كذا في بحر الجواهر والاقسرائي *

**المباشرة في اللغة الجماع * والفاحشة من المباشرة عند الفقهاء هي ان تماس احد الفرجين من
الزوجين الآخر متجردين مع انتشار الآلة بلا التقاء الختانين * ومنهم من لم يشترط مس الفرجين بل
المجرد والانتشار وهي من نواقض الوضوء ولا يكون المباشرة بين الرجلين والمرأتين عند الاكثرين كذا في
جامع الرموز * والمباشرة عند المعتزلة هو الفعل الصادر بلاوسط قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلاوسط
هو المباشرة وبوسط هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا *
أعلم ان التوليد انما اثبتته المعتزلة لانهم لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا وايضا رأوا ان الفعل
المرتب على فعل آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه فلم يمكنهم اسناد الفعل المركب الى تأثير
قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهذا باطل عند الاشاعرة لاستناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء عندهم ***

**البشرية هي فرقة من المعتزلة اتباع بشر بن المعتز كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي
احدث القول بالتوليد قالوا الاعراض يجوز ان تحصل متولدة في الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها
من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات وقالوا الله تعالى قادر على تعذيب
الطفل ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه كان
الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله تعالى يقدر على الظلم ولو ظلم
لكان عادلا كذا في شرح المواقف ***

**البشارة كل خبر صدق يتغير به بشرة الوجه ويستعمل في الخير والشر وفي الخير اغلب كذا
في تعريفات السيد الجرجاني ***

**البصر بفتح الموحدة والصاد المهملة بينائي * وهو عند الحكماء قوة مودعة في ملتقى العصبين
المجوفتين الذابتين من غور البطنين المقدميين من الدماغ يتيامن الذابت منهما يسارا ويتياسر الذابت
منهما يمينا حتى يلتقيان ويتقاطعان ويصير تجويفهما واحدا ثم يتفرقان وينفذ الذابت يمينا الى الحدة
اليمنى والذابت يسارا الى الحدة اليسرى فذلك الملتقى هو الذي أودع فيه القوة الباصرة ويسمى
بمجمع النور * وسبب تجويفهما الاحتياج الى كثرة الروح الحاملة للقوة الباصرة بخلاف باقى الحواس
الظاهرة * ومدركاتها تسمى مبصرات والمبصر بالذات هو الضوء واللون * واما ماسواهما من الاشكال
والصغر والكبر والقرب والبعد ونحوها فبواسطتهما * واختلفوا في الاطراف اي النقطة والخط والسطح**

اجزاء ارضية ونارية وهوائية والغبار مركب من اجزاء ارضية وهوائية قالوا الحرارة اذا اُثرت تأثيرا تاما في المياه او الاراضى الرطبة تحللت منها وتصدت اجزاء هوائية تمازجها اجزاء مائية بحيث لا يتميز شيى منهما عن الآخر فى الحس لصغرهما ويسمى المركب منها بخارا وان اُثرت فى الاراضى اليابسة تحللت منها وتصدت اجزاء نارية تخالطها اجزاء ارضية بحيث لا يتميز شيى منهما عن الآخر فى الحس ويسمى المركب منها دخانا وان لم يكن اسود هذا هو المشهور * وذكر بعض المحققين ان الحرارة اذا اُثرت فى المياه اُحالت بالتسخين بعضها اجزاء هوائية وصعدت مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية فهذه المتصاعدات معا تسمى بخارا واذا اُثرت فى الاراضى الغائرة اليابسة احدثت هناك اجزاء نارية فاذا صادفت تلك الاجزاء النارية اجساما قابلة للاحتراق تشبثت بها وحدثت منها اجزاء هوائية متصاعدة مختلطة باجزاء ارضية لطيفة منفصلة من تلك الاجسام فهذه الاجزاء الهوائية المختلطة بالاجزاء ارضية هي الدخان وان لم تكن اسود كما هو المسمى به عند العامة وعلى كل تقدير كل من البخار والدخان يرى شيئا آخر غير الاجزاء التي تركبا منها لعدم تمييزها فى الحس وليس فى الحقيقة شيئا آخر غيرها على ما زعمه بعضهم كذا في شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي * وعلى هذا اذا عملت الحرارة فى الرطب واليابس كحرارة ابداننا فان فيها من الاخلط الرطبة واليابسة فما ارتفع منها اما بخار دخاني و ذلك اذا غلبت الاجزاء ارضية على الاجزاء المائية و اما بخار غير دخاني و ذلك اذا غلبت الاجزاء المائية على الاجزاء ارضية ومن الثاني يتولد الوسخ والعرق ونحوهما ومن الاول الشعر كذا في بحر الجواهر * وقد يطلق البخار بحيث يشتمل الدخان ايضا كما في دانش نامه كاهي بخار را دو قسم سازند تر و خشك و از بخار خشك دخان مراد دارند و از بخار تر جسمي مركب از اجزاء هوائية ومائيه مراد دارند انتهى * ولا يبعد ان يكون على هذا الاصطلاح ما وقع في شرح حكمة العين من ان البخار الدخان اذا صعد الى فوق وحصل منه لزوجة دهنية ثم عرض له برودة فانه يصير حجرا او حديدا و سقط الى الارض *

الابرار بفتح الالف وبالراء المهملة بمعنى نيكو كاران وفي اصطلاح السالكين يرادف الاخيار على ما يجي في فصل الراء المهملة من الخاء المعجمة وقيل يرادف الابدال على ما يجي في فصل اللام من هذا الباب *

الابرار بالراء المعجمة هي ما يطيب بها الغذاء وكذا التوابل الا ان الابرار تستعمل فى الاشياء الرطبة واليابسة والتوابل فى اليابسة كذا في بحر الجواهر *

البواسير عند اطباء هي زيادة تنبت على افواه العروق التي فى المقعدة من دم سوداوي غليظ وينقسم الى ثلوية يشبه الثلول الصغير وعينية وهي عريضة مدورة لونها ارجوانية والى ناتية اي ظاهرة والى غائرة اي كامنة * والبواسير فى الانف هي لحوم زائدة تنبت فرما كانت رخوة بيضاء

اركان آنرا مربع گویند و بحریکه مرکب است از شش ارکان آنرا مسدس نامند و بحریکه مرکب است از هشت ارکان آنرا مئمن خوانند و نیز بحریکه دروي زحاف نباشد آنرا سالم گویند و بحریکه دروي زحاف باشد آنرا غیر سالم گویند * و باید دانست که چون يك وزن را از دو بحر میتوان داشت از بحریکه آسان گرفته شود اعتبار باید نمود مثلا اخذ مفاعلن از مفاعلن آسانست از اخذ او از مستفعلن و ازین جهت شش مفاعلن را در رجز آورده شد و هشت مفاعلن را در هزج آورده شد کذا فی عروض سیفی * و صاحب جامع الصنائع برین نوزده بحریک بحر زیاده ساخته و مسمی بافضل نموده *

مجمع البحرين عبارت است از ملتقای بحر فارس و روم * و در اصطلاح صوفیه عبارتست از قاب قوسین از جهت اجتماع بحرین وجوب و امکان و آن نور محمدی است صلی الله علیه و آله و سلم * و قیل عبارت است از جمیع وجود باعتبار اجتماع اسماء الهیه و حقائق کونیه درو چنانچه شجر درنواة کذا فی لطائف اللغات *

البحران بالضم هو لفظ یونانی معرب و هو فی لغة اليونان الفصل فی الخطاب ای الخطاب الذي يكون به الفصل بين الخصمين اعنى الطبيعة والمرض قال جالينوس هو الحكم الحاصل لانه به يكون انفصال حكم المرض اما الى الصحة واما الى العطب * وعند الاطباء هو ما يلزم من ذلك الفصل وهو تغير عظیم يحدث فی المرض دفعة الى الصحة واولى العطب وذلك التغير يكون على ثمانية اصناف الاول التغير الذي يكون دفعة الى الصحة ويقال له البحران المحمود والبحران الكامل والبحران الجيد والثاني الذي يكون الى العطب دفعة ويقال له البحران الردي والثالث الذي يكون في مدة طويلة الى الصحة ويقال له التحلل والرابع الذي يكون في مدة طويلة الى العطب ويقال له الذوبان والذبول ويقال لهذه الاصناف الاربعة البحارین الثامة اما الجيدة واما الردية والخامس الذي يكون دفعة الى حال اصلح ثم يتم الباقي في مدة طويلة حتى يتأدى الى الصحة والسادس الذي يكون دفعة الى حال اردأ ثم يتم الباقي في مدة طويلة حتى يتأدى الى الهلاك والسابع الذي يكون قليلا قليلا الى حال اصلح ثم يؤل الى الصحة دفعة والثامن الذي يكون قليلا قليلا الى حال اردأ ثم يؤل الى الهلاك دفعة ويقال لهذه الاصناف الاربعة الاخيرة لمانيه من تغير دفعي بحارين مركبة اما جيدة ناقصة واما ردية ناقصة * وبحران الانتقال هو ان تدفع الطبيعة المرض عن القلب والاعضاء الشريفة الى بعض الاعضاء الخسيسة * والبحران التام ما ينقضي به المرض سواء كان باستفراغ او بانتقال كذا في بحر الجواهر وغيره * والايام الباحورية هي الايام التي يقع فيها البحران وقولهم يوم باحوري على غير قياس فكانه منسوب الى باحور وهو شدة الحر في تموز وجميع ذلك مولد كذا قال الجوهري *

البخار بالضم والحاء المعجمة عند الحكماء جسم مركب من اجزاء مائية وهوائية والدخان مركب من

على مافي عروض سيفي * و عند الاطباء هو القطع في العصب و العروق عرضا * و يطلق ايضا على كشف الجلد عن الشريان و تعليقه بصنارات و شد كل واحد من طرفيه بخيط ابريسم ثم يقطع بنصفين و توضع عليه الادوية القاطعة للدم كذا في بحرالاجواهر * و عند اهل العروض هو اجتماع الحذف و القطع * و الحذف اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء * و القطع اسقاط ساكن الوند المجموع و تسكين متحركة كذا في عنوان الشرف و رسالة قطب الدين السرخي ليكن در عروض سيفي گوید بتر در اصطلاح اجتماع جب و خرم است و رکنی که درو بتر واقع شود آنرا ابتر گویند چون از مفاعیلین عیلن را بجنب بیندازند و الف را بخرم و فارا ساکن سازند مف شود و بجای اوفع نهند که دو حرف اول میزانیست پس این عمل را بتر خوانند و فع را چون از مفاعیلین بگیرند ابتر گویند انتهى * و لا يخفى مافی العبارتين من التخالف فمبناه اما على تخالف اصطلاحي عروض اهل العرب و العجم او على ان للبتر معنيين *

البترية بضم الموحدة و الياء هي فرقة من الزيدية اصحاب بتير الثومي و يجي في لفظ الزيدية في فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة *

البثور بالثاء المثناة جمع البثر و البثرة بفتح الموحدة و سكون المثناة و هي عند الاطباء الاورام الصغار فمنها دموية كالشرى و منها صفراوية كالنملة و الجفرة و النار الفارسية و منها سوداوية كالجرب السوداوي و التآليل و المسامير و منها بلغمية كالشرى البلغمي و منها مائية كالنفطات و منها راحية كالنفخات كذا في الموجز و بحرالاجواهر *

البحر بالفتح و سكون الحاء المهملة در لغت دریاست و در اصطلاح اهل عروض هر طائفه و پاره از کلام موزون که مشتمل است بر نوع شعر کذا في عروض سيفي * و در جامع الصنائع آورده که بحر اسم جنس است که در تحت او انواع است و بحر در اصل لغت شکافي است در زمین موضع آب حیوانات مختلفه الانواع و دریا را بدین سبب بحر گویند و وزن شعر را نیز بدین سبب بحر گویند که در تحت هر یکی از ان اصول فروعی بسیار است * بدانکه بحر مرکب است از ارکان و ارکان از اصول * و اصول سه اند سبب و وند و فاصله چنانچه هر یک در موضع خود مسطور است و بحر یک از تکرار یک رکن حاصل شود آنرا بحر مفرد گویند و بحر یک از ترکیب دو رکن یا زیاده حاصل آید آنرا بحر مرکب گویند و جماع بحر مفرد و مرکبه نوزده است طویل و مدید و بسیط و وافر و کامل و هزج و رجز و رمل و منسرح و مضارع و مقتضب و مجتث و سریع و جدید و قریب و خفیف و مشاکل و متقارب و متدارک و ازین نوزده بحر پنجم بحر اول یعنی طویل و مدید و بسیط و وافر و کامل خامه عرب است و عجم درین بحر شعر کمتر گویند بجهت آنکه نامطبوع مینماید و سه بحر خامه عجم است که دران عرب شعر نگویند و آن جدید و قریب و مشاکل است و یازده بحر دیگر مشترک اند میان عرب و عجم و نیز بحر یک مرکب است از چهار

البعد الأبعد • البعد السواء • البعد المعدل (١١٦) البعد المضعف • البعد المفطور • الأبعاد الثلاثة
بعد الاتصال • تبعد نتيجة • البلادة • البتر

وبين الكوكب من الجانب الأقرب سواء كان للكوكب عرض أولا وقد يسمى أيضا بميل الكوكب مجازا
على سبيل التشبيه • والبعض على أن الكوكب أن كان له عرض فبعده عن المعدل يسمى بعدا وإن لم يكن
له عرض فبعده عنه يسمى ميلا أولا لذلك الكوكب بخلاف العرض فإنه كما يطلق على بعد مركز الكوكب
عن منطقة البروج كذلك يطلق على بعد اجزاء المعدل عن منطقة البروج الذي يسمى بالميل الثاني
هذا كله خلاصة ما حققه الفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه كشرح التذكرة وحاشية الجعمني
وما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي • ودر سراج الاستخراج كه رسالة إيست در استخراج
تقويم از زيج الغ بيگ ميگويد بعد دوري جزواست يا ساعت از جاي معين مثلا از برج ويا از نصف
النهار و آن بر دو نوع است ماضي و مستقبل • اما بعد ماضي آنست كه دوري از نصف النهار گذشته
باشد • و بعد مستقبل آنكه دوري از نصف النهار آينده باشد انتهى •

البعد الأبعد والبعد الأقرب والبعدان الاوسطان جميعها مذكورة مشروحا في لفظ النطاق في
فصل القاف من باب النون و البعد الأقرب الوسط هو الحضيض الاوسط و البعد الأبعد الوسط هو الذروة الوسطى
و البعد الأقرب المقوم هو الحضيض المرئي و البعد الأبعد المقوم هو الذروة المرئية كذا ذكره عبد العلي
البرجندي في شرح التذكرة في بيان الاختلاف الثالث للقمر •

البعد السواء عند اهل العمل من المنجمين هو البعد بين تقويم الشمس و القمر •
البعد المعدل عندهم هو بعد القمر عن الانق بدرجات المعدل كذا يستفاد من توضيح التقويم •
البعد المضعف هو حركة مركز القمر و مركز القمر أيضا كذا في شرح التذكرة •
البعد المفطور بالفاء و قيل بالقاف هو البعد المجرد الموجود و يجي في لفظ المكان في فصل
النون من باب الكاف •

الأبعاد الثلاثة هي الطول و العرض و العمق و الطول عبارة عن الامتداد الاول المفروض في الجسم
و العرض عن الامتداد الثاني فيه و العمق عن الامتداد الثالث و انما عبر بالاول و الثاني و الثالث ليشتمل
الجسم المربع و قد يعبر عنها بالجهات الثلاث •

بعد الاتصال يذكر في فصل اللام من باب الواو في لفظ الاتصال •

تبعد نتيجة نزد بلغاء آنست كه ميان مقدمه و نتيجة بسيار الفاظ معترض افتد مثاله • رباعي •
گفتمش اي ماه روئي دلربائي راستين • كز لطافت بهتري از صد هزاران حور عين • سرو قد خد همچو
مه شكر لب كبتك خرام • از وفور مكرمت آخر بسوي من ببين • كذا في جامع الصنائع •

البلادة يجي في لفظ الحمق في فصل القاف من باب الحاء المهملة •

فصل الراء • البتر بسكون التاء المثناة الفوقانية في اللغة القطع على ما في الصراح و قطع الذنب

حكائي اشراقيان جسم را گویند * وفي شرح اشراق الحكمة في بيان الانوار الالهية البرزخ عند الحكماء الاشراقيين هو الجسم سمي به لان البرزخ هو الحائل بين الشئيين و الاجسام الكثيفة ايضا حائلة *
برزخ البرازخ در اصطلاح صوفيه و آنرا جامع نیز گویند مرتبة و حدتست كه تعین اول عبارت از انست و بنور محمدي و حقیقت محمدي نیز معبر میشود كذا في لطائف اللغات *

فصل الدال المهمة * البرد ضد الحر و البرودة ضد الحرارة و البارد ضد الحار سواء كان باردا بالقوة او بالفعل و يجي في لفظ الحرارة في فصل الرأ المهمة من باب الحاء المهمة *
البردة بالفتحتين رطوبة تغلظ و تتحجر في باطن الجفن يكون مائلا الى البياض يشبه البردة في الشكل و الصلابة و لذا سميت بها * و تطلق ايضا على التخمة يقال اصل كل داء البردة و انما سميت بها لانها تبرد المعدة فلا ينهضم الطعام *

البردية هي الرطوبة الجلدية *
الابردة بكسر الهمزة و سكون الموحدة و كسر الرأ المهمة هي فتور في الجماع من غلبة الرطوبة و البرودة و الهمزة زائدة كذا في بحر الجواهر *

البعد بالضم و سكون العين المهمة ضد القرب و هو عند الصوفية عبارة عن بعد العبد عن المكشفة و المشاهدة و يجي في لفظ القرب في فصل الباء الموحدة من باب القاف * وفي عرف العلماء هو امتداد بين الشئيين لا اقصر منه اي لا يوجد بينهما اقصر من ذلك الامتداد سواء وجد مساويا لذلك الامتداد كما في بعد المركز من المحيط او زائدا عليه كما في غيره * و هذا التفسير اولي مما قيل هو الامتداد الاقصر من الامتدادات المفروضة بين الشئيين لانه لا يشتمل بعد المركز من المحيط فانه بقدر نصف القطر مع انه ليس اقصر الخطوط الواصلة بينهما * ثم البعد عند المتكلمين امتداد موهوم و لا شئ محض فهو عندهم امتداد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم و ينطبق عليه بعده الموهوم و يسمى خلاء ايضا * و عند الحكماء امتداد موجود فعند القائلين منهم بالخلاء له نوعان فانهم قالوا اذا حل الامتداد الموجود في مادة فجسم تعليمي و ان لم يحل فخلاء اي امتداد مجرد عن المادة قائم بنفسه و يسمى بالبعد المفطور و الفراغ المفطور و بالجملة البعد عندهم اما قائم بجسم و هو عرض و اما بنفسه و هو جوهر مجرد * قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين انهم قد صرحوا بجوهرية البعد المجرد حتى قالوا ان اقسام الجوهر ستة لا خمسة * و عند النافين للخلاء المنكرين لوجود الامتداد المجرد فله نوع واحد اعنى الامتداد القائم بالجسم هذا كله خلاصة ما في حواشي الخيالي و يجي ايضا في لفظ الخلاء و لفظ المكان * و اما اهل الهيئة فقد خصوا البعد في اصطلاحهم ببعد الكوكب عن معدل النهار و لا يطلقونه على بعد اجزاء منطقة البروج عن معدل النهار * فالبعد عندهم قوس من دائرة الميل بين معدل النهار

انه صادق على ترك الواجب الموسع في اول الوقت على المختار فانه لا بد له وهو العزم وكذا المخير كل منهما واجب اصالة لان احدهما بدل عن الآخر على المختار * وأعلم ان المباح عند المعتزلة فيما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل وهو مالم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة ويجي في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء المهملة * فائدة * اتفق الجمهور على ان الاباحية حكم شرعي * وبعض المعتزلة قالوا لا معنى لها لانفي الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت قبل الشرع وبعده فليس حكما شرعيا * قلنا انتفاء الحرج ليس باباحية شرعية بل الاباحية الشرعية خطاب الشارع بالتحخير وهو ليس ثابتا قبل الشرع فالنزاع بالحقيقة لفظي لانه ان فسرت الاباحية بانتفاء الحرج عن الفعل والترك فليست شرعية وان فسرت بخطاب الشارع بانتفاء الحرج عنهما فهي من الاحكام الشرعية * فائدة * الجمهور على ان المباح ليس جنسا للواجب لان المباح ماخير بين الفعل والترك وهو مبين للواجب * وقيل جنس له لان المباح ما لا حرج في فعله وهو متحقق في الواجب وما زاد به الواجب وهو كونه يذم على تركه فصل والنزاع لفظي ايضا * فان اريد بالمباح ما اذن في فعله مطلقا من غير تعرض لطرف الترك بالاذن فيه فجنس للواجب والمندوب والمباح بالمعنى الاخص وهو ماخير بين فعله وتركه * وان اريد به ما اذن فيه ولم يذم على تركه فليس بجنس * فائدة * المباح ليس بماصور به عند الجمهور خلافا للكعبي قال لا مباح في الشرع بل ما يفرض مباحا فهو واجب مامور به لهم ان الامر طلب واقله ترجيح الفعل والمباح لا ترجيح فيه هكذا يستفاد من العضدي وغيره *

الاباحية هي فرقة من المتصوفة المبطله قالوا ليس قدرة لنا على الاجتناب عن المعاصي ولا على الاتيان بالمأمورات وليس لاحد في هذا العالم ملك رقبة ولا ملك يد والجميع مشتركون في الاموال والازواج كذا في توضيح المذاهب ولا يخفى ان هذه الفرقة من اسوء الخلائق خذلهم الله تعالى *

فصل الحاء المعجمة * البرزخ بفتح الاول والثالث على وزن جعفر درلغت عبارتست از چیزیکه میان دو چیز حائل باشد و آنچه میان دنیا و آخرت باشد و آن زمانی است از وقت موت تا وقت نشور * و آنچه در قرآن آمده است برزخ الی یوم یبعثون مراد ببرزخ اینجا قبر است زیرا که واقع شده است میان دنیا و آخرت * وقيل باز داشت میان دو چیز چنانچه در قرآن است بینهما برزخ لا یبغیان * و در اصطلاح شطاریان برزخ صورت محسوسه مرشد باشد که آن مرشد واسطه است میان حق تعالی و مسترشد پس ذاکر را باید که در وقت ذکر صورت مرشد را در نظر خود متصور دارد تا از برکت آن بقرب حق تعالی رسد و خود را و کل کائنات را در هستی حق گم کند * و در اصطلاح سالکان برزخ روح اعظم را گویند و عالم مثال را که حائل است میان اجسام کثیفه و ارواح مجردة و دنیا و آخرت را نیز برزخ گویند و پیرو مرشد را نیز کذا فی کشف اللغات و نیز خطی میان دوزخ و بهشت کما فی لطائف اللغات * و در اصطلاح

بصور الكواكب المحاذية لها فاذا خرجت تلك الصورة عن المحاذاة جاز ان تتغير اسمائها وان كان الاولى ان لا تتغير لتلايق خط في احوال البروج بسبب التباس اسمائها واعلم ايضا ان اصحاب العمل اعتبروا ايضا في الخارج المراكز والحوامل والتداوير والبروج والدرجات والدقائق والثواني والثالث وغير ذلك من الاجزاء فانهم قسموا محيط كل دائرة بثلاثمائة وستين قسما متساوية وسموا كل قسم واحد درجة وكل ثلثين منها برجاً هذا كله خلاصة ما حققه السيد السند في شرح المواقف و شرح الملخص والفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه •

فصل الحاء • البحّة بالضم والبعوحة بالحاء المهملة في اللغة بمعني گرفتكي آواز كما في

الصراح وانكأنت من داء فهو البجاح ورجل أبع بين البحر اذا كان فيه خلقة كذا في بحر الجواهر • وفي شرح المواقف انها غلط الصوت كما يجي في لفظ الحرف •

البارح جمعه البوارح بالراء المهملة عند المنجمين عبارة عن طلوع المنزل من ضياء الفجر في غير موسم المطر كذا ذكره عبد العلي البرجندي في بعض الرسائل و يجي في لفظ الطلوع في فصل العين المهملة من باب الطاء المهملة •

البطم بالفتح وسكون الطاء المهملة عند القراء هو الامالة كما يجي في فصل اللام من باب الميم •

الاباحة في اللغة الاظهار والاعلان من قولهم باح بالسر و اباحه و باحة الدار ساحتها لظهورها • وقد

يرد بمعنى الاذن والاطلاق يقال ابحت كذا اي اطلقته • وفي الشرع حكم لا يكون طلبا ويكون تخييرا بين الفعل وتركه • والفعل الذي هو غير مطلوب و خيّر بين اتيانه وتركه يسمى مباحا و جائزا ايضا • فالقيد الاول احتراز عن الواجب مخيرا كان او معينا موسعا كان او مضيقا عيناً كان او كفاية وعن الحرام والكراهة والمندوب لكونها افعالا مطلوبة من الحكم • والقيد الاخير احتراز عن الحكم الوضعي • والحلال اعم من المباح على ما في جامع الرموز في كتاب الكراهية حيث قال كل مباح حلال بلا عكس كالبيع عند الذداء فانه حلال غير مباح لانه مكروه انتهى • وقيل المباح ما خير بين فعله وتركه شرعا ونقض بالواجب المخير والاداء في اول الوقت مع العزم في الواجب مع ان الفعل في كل منهما واجب • وقيل ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب ونقض بافعال الله تعالى فانها لا توصف بالا باحة مع صدق الحد عليه ونقض ايضا بفعل غير المكلف كالصبي والمجنون لصدق الحد عليه مع عدم وضعه بالاباحة • وقيل ولوقيل ما استوى جانباه من افعال المكلفين لاندفع النقضان لكن يرد المباح المنوي لقصد التوصل الى العبادة فانه يثاب على فعله بالنية ويعاقب عليه عند قصد المعصية • ويندفع هذا بزيادة قولنا لذاته • قيل والاقرب ان يقال مادل الدليل السمعي على خطاب الشارع فيه بالتخيير بين الفعل وتركه من غير بدل • والاول فصل من فعل الله • والثاني اي قولنا من غير بدل فصل عن الواجب الموسع والمخير فان تركهما وان كان جائزا لكن مع بدل • وفيه

الحشر والمعاد ايضا كما يجي في فصل الراء المهمله من باب الحاء المهمله وعلى السرية ايضا *

فصل الجيم * البختج بالضم معرب بخته اي المطبوخ * وقيل هو اسم لما طبخ من ماء العنب الى

المثلث * وعن الدينوري البختج بالفاء قال وقد يعيد عليه قوم الماء بقدر الماء الذي ذهب منه بالطبخ ثم يطبخونه بعض الطبخ ويودعونه الوعية ويخمرونه ويسمونه الجمهوري كما يجي كذا في بحر الجواهر *

البرج بالضم وسكون الراء المهمله في اللغة القصر والحصن * وعند اهل الجفر اسم لسطر

التكسير ويسمى ايضا بالزمام والاسم والحصنة * وعند اهل الهيئة قسم من فلک البروج محصور بين نصفي دائرتين من الدوائر الست اعظام المتوهمة على فلک البروج المتقاطعة على قطبيه على مايجي في بيان دائرة البروج في فصل الراء المهمله من باب الدال المهمله * وجميع البروج اثنا عشر فالبرج نصف

سدس فلک البروج * واسماؤها هذه الحمل والثور والجوزاء وتسمى هذه بروجاً ربيعية والسرطان والاسد والسنبلة وتسمى هذه بروجاً صيفية وهذه الستة تسمى بروجاً شمالية وعالية والميزان والعقرب والقوس وتسمى هذه بروجاً خريفية والجدي والدلو والحوت وتسمى هذه بروجاً شتوية وهذه الستة تسمى بروجاً

جنوبية ومنخفضة من اول الجدي الى آخر الجوزاء صاعدة ومعوجة الطلوع ومن اول السرطان الى آخر القوس مستقيمة الطلوع وهابطة ومطبعة وامرة وبعضهم نظمها بالفارسية * شعر * چون حمل چون نور و چون جوزا و سرطان و اسد * سنبلة ميزان و عقرب قوس و جدی و دلو و حوت * ثم هذا الترتيب

يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق وعكس ذلك اي من المشرق الى المغرب يسمى خلاف التوالي * ثم الاول من كل واحد من البروج الربيعية والصيفية والخريفية والشتوية يسمى بالبرج المنقلب لانه اذا حلت الشمس فيه انقلب الفصل بالفصل الآخر * والثاني من كل واحد منها يسمى برجا ثابتا *

والثالث من كل منها يسمى برجا ذا جسدين لكون الهواء ممتزجا من هواء فصلين اذا حلت الشمس فيه وعلى هذا القياس وجه تسمية الثابت بالثابت * ثم اعلم ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرتين على شكل خرات البيطخ كما تسمى برجا كما عرفت كذلك القطع الواقعة من سطح

الفلک الاعلى بين انصاف تلك الدوائر تسمى برجا * فطول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلثون درجة * وعرضه ما بين القطبين ثمانون درجة توضيحه انه اذا فرضت هذه الدوائر الست قاطعة لكرة العالم في

السطوح الموهومة لها تنقسم الافلاك الممثلة والفلک الاعظم ايضا باثني عشر برجا * فالبروج معتبرة في هذه الافلاك باسرها * والاولى اعتبارها على السطح الاعلى والادنى من الفلک الاعظم لتسهيل مقايسة حركات الثوابت ايضا الى البروج وتصور انتقالها من برج الى برج ولذا قد يسمى الفلک الاعظم بفلک البروج ايضا و كانها انما اعتبرت اولا في الثامن لتمايز الاقسام بالكواكب التي فيها اذ اسماء البروج مأخوذة من صور توهمت من كواكب وقعت فيها * ثم اعتبرت اقسام الفلک الاعظم الواقعة بازاء الثامن و سميت

كفند و این طریقه منسوب باحمد بن عبدالله المعروف بجیش الحاسب است و یا دوائر عظیمه که هر یک از دوقوس را از منطقه البروج که واقع شود میان جزء طالع و هر یک از دو جزء رابع و عاشر بسه قسم متساوی کنند اینرا طریقه مغربیان گویند و چون منطقه البروج بیکی ازین طرق منقسم بدوازده قسم شود هر قسمی را بیت گویند و ابتداء اقسام را مراکز بیوت خوانند و ابتدا از طالع گیرند و برتوالی بروج بشمرند • بدانکه ازین بیوت اول و رابع و سابع و عاشر را اوتاد گویند و بیوت اقبال نیز و بعد اینها که دوم و پنجم و هشتم و یازدهم اند اینهارا بیوت مائله گویند و چهار که مقدم بر اوتاد اند یعنی دوازدهم و نهم و ششم و سیوم اینها را بیوت زائله گویند و همچنین چهار خانه که بر تسدیس و تثلیث طالع اند آنرا بیوت ناظره و آن یازدهم و سیوم و پنجم و نهم است و چهار را بیوت ساقطه گویند و آن دوازدهم و دوم و ششم و هشتم است انتهى •

أعلم أن إطلاق البيت على محل الشيء مطلقاً شائع كثير في استعمال أهل العلوم تشبيهاً له بمسكن الإنسان وبهذا المعنى يقال بيوت الشبكة والمربع والخمس والمسدس ونحو ذلك كما يقال بيوت الرمل كما لا يخفى • وبيوت رمل شانزده اند و در سیر نقطه در بیوت رمل دوازده اعتبار نمایند و بیانش در لفظ طالع در عین مهمله از باب طاء مهمله خواهد آمد •

بيت المقدس قبله امتیای پیشینیان و در اصطلاح صوفیه دلی را گویند که پاک باشد از لوث غیری کذا فی کشف اللغات •

بيت الحكمة هو القلب الغالب عليه الاخلاص کذا فی الاصطلاحات الصوفية لکمال الدین •

بيت الحرام قلب الانسان الكامل الذي حُرِمَ على غير الحق کذا ایضا فیه •

بيت العزة هو القلب الواصل الى مقام الجمع حال الفناء فی الحق کذا ایضا فیه •

فصل الثاء المثله • البحث بسكون الحاء المهملة لغة التفحص • وفي اصطلاح أهل النظر يطلق

على حمل شیء على شیء وعلى اثبات النسبة الخبرية بالدلیل وعلى اثبات المحمول للموضوع وعلى اثبات العرض الذاتي لموضوع العلم وعلى المناظرة وهي النظر اظهاراً للثواب • والبحث عندهم هو الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله البحث کذا فی الرشيدية والعلمي حاشية شرح هداية الحكمة فی الخطبة •

البرغوثية بالراء المهملة والغين المعجمة فرقة من النجارية قالوا كلام الله تعالى اذا قرئ فهو عرض واذا كتب باي شیء كان فهو جسم کذا فی شرح المواقف •

البعث والبعثة بسكون العين المهملة فی اللغة برانگیختن و فستادن كما فی الصراح وفي الشرع

ارسال الله تعالى انسانا الى الانس والجن ليدعوهم الى الطريق الحق و شرطه ادعاء النبوة و اظهار المعجزة • وقيل شرطه الاطلاع على المغيبات و رؤية الملائكة وهو لا يكون الا رجلاً کذا ذکر عبد العلي البرجندي فی حاشية شرح الملخص فی الخطبة و یجی بیانیه فی لفظ الرسول والنبی • و يطلق على

باب الابواب هو التوبة لانها اول ما يدخل به العبد حضرات القرب من جناب الرب كذا في
الامطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم *

البواب بفتح الموحدة وتشديد الواو في اللغة دربان كما في الصراح * وفي بحر الجواهر هو فم
الانعاشري سمي به لانه ينضم عند امتلاء المعدة لا تمام النضج ثم ينفتح الى تمام الدفع *
فصل التاء المثناة الفوقانية * البخت الجد والتبخيت التكبيت وأن تكلم خصمك حتى تنقطع
محجته عن صاحب الكلمة * واما قول بعض الشافعية في اشتباه القبلة اذا لم يمكنه الاجتهاد صلى على
التبخيت فهو من عبارات المتكلمين ويعنون به الاعتقاد الواقع على سبيل الابتداء من غير نظر في شيء
كذا في المغرب *

البيت بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية عيال مرد وبيت شعر و خانه كما في كنز اللغات *
وفي الصراح بيت خانه بيوت ابيات ابا بيت جماعة ودومصرع از شعر ابيات جماعة انتهى * وفي جامع
الرموز البيت ماوى الانسان سواء كان من حجر او مدر او صرف او وبر كما في المفردات * وفي بيع النهاية
انه اسم لمسقف واحد له دهليز بخلاف خانه فانه اسم لكل مسكن صغيرا كان او كبيرا كما في بيع الكفاية
فهو اعم من الدار الذي يدار عليه الحائط ويشتمل على جميع ما يحتاج اليه من مساكن الانسان والدواب
والمطبخ والكثيف وغيرها ومن المنزل الذي يشتمل على صحن مسقف وبيتين او ثلثة * والحجرة نظير
البيت فانها اسم لما حجر بالبناء * والصفة اسم لبيت صيفي يسمى في ديارنا كاشانه وقيل هي غير البيت
ذات ثلث حوائط والصحيح الاول انتهى * ثم البيت بمعنى المصراعين ان استوفى نصفه نصف الدائرة
يسمى بيتا تاما و ان استوفى كله كل الدائرة يسمى بيتا معتدلا والبيت الوافي ما كان تام الاجزاء * والبيت
ان لم يكن في عروضه قافية فهو مصمت وان كانت فهو مقفى ان كانت العروض في اصل الاستعمال
مثل الضرب والا فهو المصرع كذا في بعض رسائل عروض اهل العرب * والبيت عند اهل الجفر اسم للباب
ويسمى بالسهم ايضا وقد سبق قبيل هذا * وعند المنجمين قسم من منطق البروج المنقسمة الى اثني عشر
قسما بطريق من الطرق الآتية * بدانكه فاضل عبد العلي برجندي در شرح بيست باب نوشته است كه تسوية
البيوت نزد شان تقسيم فلك البروج است بدو از ده قسم بشش دائرة عظيمه كه يكي از افق باشد و ديگري نصف
النهار و باقي يا دوائر هيولى كه هريك از نصف شرقي قوس النهار جزء طالع و نصف شرقي قوس الليل
جزء طالع را بسه قسم متساوي كنند و هر قسم مقدار دو ساعت زماني باشد و اين طريقه مشهور است و يا دوائر
عظيمه كه بنقطه شمال و جنوب كدرد و هريك از ارباع دائرة اول سموات را كه در مابين نصف النهار و افق بود
بسه قسم متساوي كنند و اين طريقه اختراع ابي ريحان هيروني است و آنرا مراكز محققه خوانند و يا دوائر
ارتفاع كه هريك از دو قوس را از افق كه واقع شود ميان جزء طالع و نقطه شمال و جنوب بسه قسم متساوي

الابتداء الجزئي عندهم هو الزمان الذي لا تظهر فيه اعراض النوبة كذا في بحر الجواهر *
الابتدائية عند النحاة تطلق على جملة من الجمل التي لا محل لها من الاعراب وتسمى مستأنفة ايضا
 وعلى الجملة المقدرة بالمبتدأ و يجيء في فصل اللام من باب الجيم *
الابتدائي عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع الخالي عن الحكم والتروك فيه سواء نزل منزلة
 المنكر او المتروك او لا كقولك زيد قائم لمن لا يعلم قيامه ولا يتروك فيه وقوله تعالى انهم مغرقون من الابتدائي
 ايضا وانما سمي به لانه ابتداء كلام من غير سبق طلب او انكار كذا في الاطول و يجيء في لفظ المقتضى
 ايضا في فصل الياء المثناة التحتانية من الباب القاف *
المباراة بالهمزة وتركها خطأ وهي ان يقول لامرأته برأت من نكاحك بكذا وتقبله هي كذا في
 تعريفات السيد الجرجاني *

فصل الباء الموحدة * ب اعنى الباء المفردة هي حرف من حروف التهجى ويراد بها في حساب
 ابجد الاثنان * وفي اصطلاح المنطقيين المحمول فانهم يعبرون عن الموضوع به عن المحمول بب للاختصار
 والعموم * وفي اصطلاح السالكين اول الموجودات الممكنة وهو المرتبة الثانية من الوجود * شعر * الف
 در اول و باد در دوم جوي * بخوان هر دو يكي را هر دو ميگوي * وفي اصطلاح الشطاريين علامة البرزخ كذا
 في كشف اللغات *

الباب في اللغة بمعنى در وجمعه ابواب و ابوة كذا في الصراح * والاطباء يطلقونه على اول عرق
 ينبت من مقعر الكبد لجذب الغذاء اليه وهو عرق كبير ينشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة كذا
 في بحر الجواهر * والعلماء المصنفون قد يطلقونه و يريدون به مسائل معدودة من جنس واحد او نوع واحد
 او صنف واحد وبالكتاب مسائل معدودة من جنس واحد وبالفصل من صنف واحد وبالمنشورة وبالشتي
 من ابواب مختلفة او من اصناف متخالفة * و اهل الجفر يطلقونه على حروف الهجاء المرتبة بترتيب
 مخصوص ويسمونه بالبيت والسهم ايضا ميگويند باب كبير باشد و صغير و متصل * أما باب كبير بيست و نه
 حرفست و آن اينست * ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن و ه
 لا ي * و اما باب صغير مبني است بر بيست و دو حرف و آن اينست * ا ب ج د ه و ز ح ط ي ك
 ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت * و باب متصل نيز بيست و دو حرف است و آن اينست * ب ت
 ث ج ح خ س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن ه ي * پس در باب صغير اين هفت حرف
 نيست * ث خ ذ ض ظ غ لا * و در باب متصل اين هفت حرف نيست * ا د ذ ر ز ولا * والسبعية
 يطلقونه و يريدون به العلي بن ابي طالب رضي الله عنه و يريدون بالابواب الدعاة على ما يجيء في فصل
 العين المهمة من باب السين المهمة *

معنى و حكما بان لا يكون موثرا فى المعنى كالمبتدأ المجرور بحرف الجر الزائد نحو بحسبك درهم •
 و قولهم من حيث هو اسم قيد للتجريد اى انما يعتبر التجريد للاسناد اليه من حيث هو اسم • اما اذا كان
 صفة كما هو القسم الثاني فلم يعتبر فيه التجريد عنها للاسناد اليه اذ المبتدأ هو المسند فى القسم الثاني كذا قيل
 وفيه انه ان اريد بالاسم مقابل الصفة مطلقا فلا يجب فى التجريد لاجل الاسناد ان يكون اسما بل يجوز ان
 يكون صفة ايضا نحو حاتم من قريش و ان اريد مقابل الصفة المعتمدة على الاستفهام والنفي فهو استعمال
 غير واقع فالاولى ان يقال انه قيد فى المبتدأ ليدخل فى تعريفه الناس فى قول الشاعر • مصرع • سمعت
 الناس ينتجعون غيثا • برفع الناس على حكاية الجملة فالناس مبتدأ و هو من حيث هو اسم واحد مجرد عن
 ملابسة سمعت معنى و اما من حيث هو مع خبره جملة فيكون غير مجرد عن ملابسته معنى لان المسموع
 هو هذه الجملة و انما كان الناس مجردا عن ملابسته معنى لان المراد على تقدير رفعه حكاية الجملة فلا يكون
 بسمعت تايثير فى الناس وحده كما كان لباب علمت تايثير فى كل واحد من جزئي الجملة لان المراد منه
 مضمونها • و انما قيد التجريد بالاسناد اليه اذ لو جرد لا للاسناد لكان حكمه حكم الاصوات التي ينطق بها غير
 معربة وفيه احتراز عن الخبر وعن القسم الثاني وثانيهما الصفة المعتمدة على احد الفاظ الاستفهام والنفي
 رافعة لاسم ظاهر او ما يجري مجراه من الضمير المنفصل نحو اقائم الزائدان و ارغب انت عن آلهتي •
 و المراد بالصفة اعم من الوصف المشتق كضارب و مضروب و حسن او جارية مجراها كقريشي • و انما قلنا
 احد الفاظ الاستفهام والنفي ولم نقل على احد حرفي الاستفهام والنفي لان الشرط الاعتماد على الاستفهام
 حرفا كان او اسما متضمنا له كمن و ما و على النفي سواء كان مستفادا من حرفه او ما هو بمعناه نحو انما
 قائم الزيدان • و قولنا رافعة لظاهر احتراز عن نحو اقائم الزيدان لان قائمان رافع لضمير عائد الى الزيدان
 و لو كان رافعا لهذا الظاهر لم يجز تثنيته • و عن سيبويه جواز الابتداء بالصفة بلا اعتماد مع قبم نحو قائم زيد
 و الاخفش يرى ذلك حسنا • و عن البعض جواز الابتداء باسم الفعل نحو هيهات زيد فهيهات مبتدأ
 وزيد فاعل ساد مسد الخبر • و اعلم ان العامل فى المبتدأ والخبر عند البصريين هو الابتداء • و اما عند غيرهم
 فقال بعضهم الابتداء عامل فى المبتدأ والمبتدأ فى الخبر • و قال بعضهم كل واحد منهما عامل فى الآخر
 و على هذا لا يكونان مجردين عن العوامل اللفظية و على القول الثاني لا يكون الخبر فقط مجردا عنها هذا
 كله خلاصة ما فى العباب والارشاد والفوائد الضيائية وغيرها •

ابتداء المرض هو عند اطباء وقت ظهور ضرر الفعل قبل التزايد و هو اول زمان حدوث المرض
 و هو الوقت الذي لاجزء له ويقال على الايام الثلاثة الاول قال النفيس هو وقت ظهور ضرر الفعل لا الوقت
 الذي يطرح العليل نفسه على الفراش فان من الناس من لا يطرح نفسه على الفراش فى المرض •

الابتداء الكلي عند اطباء هو الزمان الذي لا تظهر فيه دلائل النضج •

مبادئ النهايات هي فروض العبادات أي الصلوة والزكاة والصوم والحج وذلك أن نهاية الصلوة هي كمال القرب والمواصلة الحقيقية ونهاية الزكاة هي بذل ما سوى الله لخلوص محبة الحق ونهاية الصوم هي الامسك عن الرسوم الخلقية وما يقويها بالفناء في الله ولهذا قال في الكلمات القدسية الصوم لي وأنا اجزي به ونهاية الحج الوصول إلى المعرفة والتحقق بالبقاء بعد الفناء لأن المناسك كلها وضعت بازاء منازل السالك إلى النهاية ومقام احدية الجمع والفرق كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •

الابتداء هو لغة الافتتاح وفي عرف العلماء يطلق على معان منها ذكر الشيء قبل المقصود وهو المسمى بالابتداء العرفي • ومنها ما يكون بالنسبة إلى جميع ما عداه وهو المسمى بالابتداء الحقيقي • ومنها ما يكون بالنسبة إلى بعض ما عداه وهو المسمى بالابتداء الإضافي وهذا على قياس معنى القصر الحقيقي والإضافي • فالابتداء بالمسئلة الحقيقي وبالتحميد الإضافي • ولا يرد ما قيل أن كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير صحيح إذ الابتداء الحقيقي إنما يكون بآول اجزاء المسئلة إذ الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا يذ في أن يكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما أن اتصاف القرآن بكونه في أعلى مرتبة البلاغة بالنسبة إلى ما سواه لا ينافي أن يكون بعض سورته ابلغ من بعض • ثم الابتداء العرفي امر ممتد يمكن الابتداء به بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وقد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الإضافي هكذا يستفاد من حاشية الخيالي للمولوي عبد الحكيم • ومنها مقابل الوقف كما يجي في فصل الفاء من باب الواو مع بيان انواعه وهو من مصطلحات القراء • ومنها الركن الاول من المصراع الثاني على ما في المطول وغيره وهذا من مصطلحات العروضيين • ومنها الزحاف الواقع في الصدر على ما يجي في فصل الفاء من باب الزاء المعجمة وهذا ايضا من مصطلحات اهل العروض • ومنها ما هو مصطلح النحاة وهو تجريد الاسم عن العوامل اللفظية للاسناد أي ليسند إلى شيء أو ليسند اليه شيء • وقولهم للاسناد لخراج التجريد الذي يكون للعد فان الاسماء المعدودة مجردة عن العوامل اللفظية لكن لا للاسناد وذلك الاسم يسمى بالمبتدأ وذلك الشيء يسمى بالخبر • ان قيل التجريد عدمي فلا يؤثر و الابتداء من العوامل المعنوية والعامل لابد أن يكون موثرا فالاولى ان يفسر الابتداء بجعل الاسم في صدر الكلام تحقيقا أو تقديرا للاسناد اليه أو اسناده إلى شيء • قلنا العوامل علامات لتأثير المتكلم لا موثرات فان الموتر هو المتكلم ولا محذور فيه مع ان ما جعله اولى امر اعتباري فلا يصح ان يكون موثرا • ثم المبتدأ عندهم على قسمين أحدهما الاسم المجرد عن العوامل اللفظية معنى من حيث هو اسم للاسناد اليه والاسم اعم من اللفظي والتقديري فيتناول نحو وان تصوموا خير لكم • والمجرد معناه الذي لم يوجد فيه عامل املا حتى يؤل إلى السلب الكلي واحترز به عن الاسم الذي فيه عامل لفظي كاسمي ان كان • ومعنى تمييز عن المجرد أي المجرد عنها معنى سواء لم يكن فيه عامل لفظا نحو زيد قائم أو كان لكنه معدوم

البدء * المبدء * المبدء الفياض * المبدء الذاتي (١٠٩) المبدء الطبيعي * المبادي * المبادي العالية

واربع آيات * وقيل واربعة عشرة * وقيل وتسع عشرة * وقيل وخمس وعشرون * وقيل وست وثلاثون *
ثم أعلم انه قال ابن السكيت المنزل من القرآن على اربعة اقسام مكى ومدنى وما بعضه مكى وبعضه
مدنى وما ليس بمكى ولا مدنى * وللناس فى المكى والمدنى ثلاثة اصطلاحات اولها اشهر وهوان المكى ما نزل
قبل الهجرة والمدنى ما نزل بعد الهجرة سواء نزل بالمدينة او بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع او بسفر من
الاسفار فما نزل في سفر الهجرة مكى وثانيها ان المكى ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدنى ما نزل بالمدينة
فما نزل فى الاسفار ليس بمكى ولا مدنى فثبت بواسطة وثالثها ان المكى ما وقع خطابا لاهل مكة
والمدنى ما وقع خطابا لاهل المدينة انتهى ما فى الاقتان * والآية عند الصوفية عبارة عن الجمع والجمع
شهود الاشياء المتفرقة بعين الواحدية الالهية الحقيقية وفى الانسان الكامل الآيات عبارة عن حقائق الجمع
كل آية تدل على جمع الهى من حيث معنى مخصوص يعلم ذلك الجمع الالهى من مفهوم الآية المتلوة
ولا بد لكل جمع من اسم جمالى وجلالى يكون التجلى الالهى في ذلك الجمع من حيث ذلك الاسم
فكانت الآية عبارة عن الجمع لانها عبارة واحدة عن كلمات شتى وليس الجمع الا شهود الاشياء المتفرقة
بعين الواحدية الالهية الحقيقية *

باب الباء الموحدة * فصل الالف * البدء بمكون الدال المهملة فى اللغة افتتاح الشئى * واهل
الحديث يقولون بدينا بمعنى بدأنا كذا فى بعض اللغات وكذا البداية على ما فى كنز اللغات * و البداية
عند الصوفية التحقق بالاسماء والصفات وهو البرزخ الاول من برزخ الانسان وقد سبق فى فصل السين
من باب الالف *

المبدأ اسم ظرف من البدء وهو عند الحكماء يطلق على السبب * وفى العضدي ويسمى الحكماء
السبب مبدءا ايضا انتهى * وفى بعض حواشي التجريد المبدء يشتمل المادة وسائر الاسباب الصورية
والغائية والشرائط انتهى * ونزد صوفيه اسماءى كلى كونى را گویند چنانکه در لفظ معاد در فصل دال از
باب عین خواهد آمد

المبدء الفياض هو الله تعالى وعن بعض الحكماء انه العقل الاول على ما فى بحر الجواهر والمستفاد
مما ذكره فى مباحث العقول انه العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال *

المبدء الذاتى عند اهل الهيئة القائلين بحركة الاقبال والادبار للفلک هو اول الحمل من منطقة البروج *

المبدء الطبعى عندهم هو اول الحمل من معدل النهار كذا ذكر عبد العلي البرجندي فى شرح التذكرة *

المبادي هي جمع مبدء * وفى اصطلاح العلماء تطلق على ما تتوقف عليه مسائل العلم على

ما سبق فى المقدمة وعلى الاسباب وعلى الاعضاء الرئيسية فى بدن الانسان على ما فى بحر الجواهر *

المباري العالية هي العقول والنفوس السمارية *

عنده * وعند ابن خنيفة رحمه الله تفتصف برق المرأة * وعند مالك برق الزوج كذا في التفسير الكبير وتفسير احمد الرازي * والآلاء على قسمين موبد وموقت * الاول نحو والله لا اقربك او قال ان قربتك فعلي حج او فانت طالق ونحوه * والثاني لا اقربك اربعة اشهر فان قربها في المدة حنث ويجب الكفارة في الحلف بالله تعالى وفي غيره الجزاء وسقط الآلاء وان لم يقربها بانث بتطبيق واحدة وسقط الحلف الموقت لا الموبد حتى لو نكحها ثانيا ولم يقربها اربعة اشهر تبين ثانيا وهكذا ثالثا وبقي الحلف بعد ثالث لا الآلاء هكذا في شرح الوقاية *

الآية في اللغة نشان و يك سخن تمام از قرآن و جماعتي حروف ازوى * اصله أَوِيَة بالتحريك آي وآياء و آيات جمع كذا في الصراح * وفي جامع الرموز الآية العلامة لغة و شرعا ما تبين اوله و آخره توقيفا من طائفة من كلامه تعالى بلا اسم انتهى * وقوله بلا اسم احتراز عن السورة وهذا التعريف اصح * وقال صاحب الاتقان الآية قرآن مركب من جمل ذو مبدأ ومقطع ومندرج في سورة واصلها العلامة ومنه انه آية ملكه لانها علامة للفصل والصدق او الجماعة لانها جماعة كلمات كذا قال الجعبري * وقال غيره الآية طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها * وقيل هي الواحدة من المعدودات في السور سميت بها لانها علامة على صدق من اتى بها وعلى عجز المتكدي بها * وقيل لانها علامة على انقطاع ما قبلها من الكلام وانقطاعها مما بعدها * قال الواحدي وبعض اصحابنا يجوز على هذا القول تسمية اقل من الآية آية لولا التوقيف وارد بما هي عليه الآن * وقال ابو عمر الدواني لا اعلم كلمة هي وحدها آية الا قوله تعالى مدهامتان * وقال غيره بل فيه غيرها مثل والفجر والضحى والعصر وكذا فواتح السور عند من عدّها آيات * وقال بعضهم الصحيح ان الآية انما تعلم بتوقيف من الشارع كمعرفة السور قال فالآية طائفة من حروف القرآن علم بالتوقيف انقطاعها معنى عن الكلام الذي بعدها في اول القرآن وعن الكلام الذي في آخر القرآن وما قبلها وما بعدها في غيرها غير مشتمل على مثل ذلك * وقال بهذا القيد خرجت السورة لان السورة تشتمل الآيات بخلاف الآية فانها لا تشتمل آية اصلا * وقال الزمخشري الآيات علم توقيفي لا مجال للقياس فيه ولذلك عدّوا آتم آية حيث وقعت ولم يعدوا آلّم وآلر وعدوا حم آية في سورها وطّة و يسّ ولم يعدوا طسّ * وقال ابن العربي تعديد الآي من معضلات القرآن ومن آياته طويل وقصير ومنه ما ينقطع ومنه ما ينتهي الى تمام الكلام ومنه ما يكون في اثنا * وقال غيره سبب اختلاف السلف في عدد الآي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقف على رؤس الآي للتوقيف فاذا علم محلها وصل للتمام فيحسب السامع حينئذ انها فاصلة * وقد اخرج ابن الضريس من طريق عثمان بن عطاء عن ابيه عن ابن عباس قال جميع آي القرآن ستة آلاف آية وستمائة آية وست عشرة آية وجميع حروف القرآن ثلثمائة الف حرف وثلثة وعشرون الف حرف وستمائة حرف وسبعون حرفا * وقال الدواني اجمعوا على ان عدد الآي ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد فمنهم من لم يزد ومنهم من قال ومائة آية

الصفات عاينه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها ولانه لو كان وصفا لم يكن قوله
لااله الا الله توحيدا * وقيل انه مشتق من آله الهة والوهية والوهة بمعنى عبد واصله اله فعال بمعنى
المفعول اي المعبود فحذفت الهمزة من غير تعويض بدليل قولنا الاله * وقيل عوض عنها الالف واللام
ولذا قيل يا الله بقطع الهمزة الا انه مختص بالمعبود بالحق * والاله في اصل وضعه لكل معبود بحق كان او لا
ثم غلب على المعبود بحق * وقيل مشتق من آله بمعنى تحير اذ العقول تتحير في معرفته وقيل من آله
الفصيل اذا اوقع بامه اذ العباد مولعون بالتضرع اليه * وقيل من وله اذا تحير فهمزته بدل عن الواو كاعاء
واشاح * وقيل اصله لاه مصدر لاه يليه اذا احتجب وارتفع لانه محجوب عن البصر ومرتفع عن كل شيء * وقيل
اصله لاه بالسريانية فعرب بحذف الالف الاخيرة وادخال لام التعريف في اوله. هكذا يستفاد من
التفسير و حواشي التلخيص *

العلم الالهي هو علم من انواع الحكمة النظرية ويسمى ايضا بالعلم الاعلى وبالفلسفة الاولى وبالعلم
الكلي وبما بعد الطبيعية وبما قبل الطبيعية وقد سبق في المقدمة *

فصل الياء * الايلاء لغة مصدر آليت على كذا اذا حلفت عليه فابدلت الهمزة ياء والياء الفا
ثم همزة والاسم منه إلية وتعديته بمن في القسم على قربان المرأة لتضمين معنى البعد ومنه قوله تعالى
والذين يولون من نسائهم وشرعا حلف بمنع وطى الزوجة اربعة اشهر ان كانت حرة وشهرين ان كانت
امة * والمراد بالمنع المنع في الجملة فلا يرد انه مما لم يمنع * وقولهم وطى الزوجة اي لا غير الوطي
كما هو المتبادر فلو قال والله لا امس جلدك لا يكون موليا لانه يحنث بالمس دون الوطي كما في
قاضي خان فلا حاجة الى زيادة قيد ولا يحنث الا بالوطي واطلاق الزوجة دال على انها اعم من ان تكون
في الابتداء والبقاء معا او في الابتداء فقط فلو آلى من زوجته الحرة ثم ابانها بتطبيقه ثم مضت مدة
الايلاء وهي معتدة وقع عليها طلقة كما في الذخيرة * لكن في قاضي خان لو آلى من زوجته الامة ثم اشتراها
فانقضت مدته لم يقع والمراد باربعة اشهر اربعة اشهر متواليه هلالية او يومية وفيه اشارة الى انه لو عقد
على اقل من المديتين لم يكن ايلاء بل يمينا والى ان الوطي في تلك المدة لازم ديانة ومطالب شرعا
فلو لم يطأ فيها لآثم واجبره القاضي عليه بخلاف ما دون تلك المدة كما في خزانة المفتين فعلى هذا
فالايلاء نفس اليمين كما في المحيط والتحفة والكافي وغيرها لكن في قاضي خان والنهاية ان الايلاء منع
النفس عن قربان المنكوحة منعاً مؤكدا باليمين بالله تعالى او غيره من طلاق او عتاق ونحو ذلك مطلقا
او موقتا بالمدة المذكورة اي باربعة اشهر في الحرائر وشهرين في الامة هكذا في جامع الرموز هذا
عند ابى حنيفة رح * والايلاء عند الشافعي حلف بان يحلف على ان لا يقربها اكثر من اربعة اشهر فاذا مضت
الاربعة وقف فاما ان يجامع او تطلق فان امتنع طلق عليه القاضي ومدة الايلاء لا تنتصف برق احد الزوجين

القراء يطلق على اخذ القرآن عن المشايخ كما يجي في لفظ التلاوة في فصل الواو من باب التاء *
المواساة ان ينزل غيره منزلة نفسه في النفع له و الدفع عنه * والايتار ان يقدم غيره على نفسه فيهما
وهو النهاية في الأخوة كذا في تعريفات السيد الجرجاني *

فصل الهاء * الألوهية هي عند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب الاسماء و الصفات كلها
كذا في شرح الفصوص في الفص الاول * وفي الانسان الكامل جمع حقائق الوجود و حفظها في مراتبها
يسمى الألوهية * والمراد بـ حقائق الوجود احكام المظاهر مع الظاهر فيها اعنى الحق والخلق * فشمول
المراتب الالهية والكونية واعطاء كل ذي حق حقه من مرتبة الوجود هو معنى الألوهية * والله اسم
لرب هذه المرتبة ولا يكون ذلك الا الذات الواجب الوجود فاعلى مظاهر الذات الألوهية اذله الحيطه على
كل مظهر * فالألوهية ام الكتاب والقرآن هو الاحدية والفرقان هو الواحدية و الكتاب المجيد هو الرحمانية كل
ذلك بالاعتبار و الانام الكتاب بالاعتبار الاول الذي عليه اصطلاح القوم هو ماهية كنه الذات و القرآن هو الذات
و الفرقان هو الصفات و الكتاب هو الوجود المطلق و لا خلاف بين القولين الا في العبارة و المعنى واحد *
فاعلى الاسماء تحت الألوهية الاحدية * والواحدية اول تنزلات الحق من الاحدية * فاعلى المراتب التي
شملتها الواحدية المرتبة الرحمانية و اعلى مظاهر الرحمانية في الربوبية و اعلى مراتب الربوبية في
اسمه الملك فالملائكة تحت الربوبية و الربوبية تحت الرحمانية و الرحمانية تحت الواحدية و الواحدية
تحت الاحدية و الاحدية تحت الألوهية لان الألوهية اعطاء حقائق الوجود و غير الوجود حقها مع الحيطه
والشمول * و الاحدية حقيقة من حقائق الوجود فالألوهية اعلى و لذا كان اسمه الله اعلى الاسماء و اعلى من
اسمه الاحد انتهى ما في الانسان الكامل * قال العلماء الله اسم للذات الواجب الوجود والمستحق لجميع
المحامد * و ذكر الوصفين اشارة الى استجماع اسم الله جميع صفات الكمال * اما وجوب الوجود فلانه يستتبع
سائر صفات الكمال * و اما استحقاق جميع المحامد فلان كل كمال يستحق ان يحمده عليه فلو شذ كمال
عن الثبوت له تعالى لم يكن مستحقا للحمد على هذا الكمال فلم يكن مستحقا لجميع المحامد * و اما وجه
استجماعه سائر صفات الكمال ودلالته عليها فهو انه تعالى اشتهر بهذه الصفات في ضمن اطلاق هذا الاسم فتفهم
هذه الصفات منه ولا تفهم هذه الصفات من اسمه الرحمن عند اطلاقه وذلك كاشتجار حاتم بالجد في ضمن اطلاق
هذا الاسم * فائدة * اختلفوا في واضعه و الاصح ان واضعه هو الله لان القوة البشرية لاتفي باحاطة جميع
مشخصات ذاته ثم اوحى الى النبي عليه السلام اوألهم الى العباد بانه علم للذات كما هو رأي الاشعري
في وضع جميع الالفاظ * وقيل واضعه البشر ويكفي في ملاحظة الشخصات من كونه تعالى قادرا موجدا
للعالم رزاقا الى غير ذلك من الصفات * فائدة * اختلفوا في انه مشتق ام لا فالحققون على انه ليس
بمشتق بل هو اسم مرتجل لانه يوصف ولا يوصف به و ايضا لا بد للصفات من موصوف تجري تلك

هو القضاء احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء و للمالك ان يستردها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النقل الى الفرض مع ان المماثلة فيه ادنى • وانما صح صرف النقل الى الفرض لان النقل خالص حق العبد وهو قادر على فعله فاذا صرفه الى القضاء جاز • فان قيل يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطيان بعد الاحلال ولا يسمى اداء ان ليس في العرف اطلاق الاداء عليه • قلت المباح ليس بامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا لكن عند من قال بانه مامور به فينبغي ان يسمى اداء كما ذكر صاحب الكشف • أعلم انه قد يطلق كل من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيت مناسككم اي اديتم وكقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديت صلوة الجمعة وكقولك نويت اداء ظهرا مس • واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل وان الاداء مجاز في تسليم المثل • وأعلم ايضا انهم لم يذكروا الاعادة في هذا التقسيم لانها داخله في الاداء والقضاء على ما يجيء في محلها • التقسيم • الاداء ينقسم الى اداء محض وهو ما لا يكون فيه شبهة من القضاء بوجه من الوجوه من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه والى اداء يشبه القضاء • والاول اي الاداء المحض ينقسم الى كامل وهو ما يودى على الوجه الذي شرع عليه كالصلوة بجماعة ورد عين المغصوب وقاصر وهو بخلافه كالصلوة منفردا فانه اداء على خلاف ما شرع عليه فان الصلوة لم تشرع الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام الصلوة اولا بجماعة في يومين وكرد المغصوب مشغولا بالجنابة او بالدين بان غضب عبدا فارغا ثم لحقه الدين في الجنابة في يد الغاصب • والآداء الذي يشبه القضاء كاتمام الصلوة من اللاحق فانه اداء من حيث بقاء الوقت شبيه بالقضاء من حيث انه لم يود كما التزم فانه التزم الاداء مع الامام • والقضاء ايضا ينقسم الى قضاء محض وهو ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما وقضاء في معنى الاداء وهو بخلافه • والاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والى القضاء بمثل غير معقول • والمراد بالمثل المعقول ان يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ان لا يدرك مماثلته الا شرعا والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل كقضاء الفائتة بجماعة والى القاصر كقضائها بالانفراد • والقضاء الغير المحض كما ان ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء ان ليس لها مثل لكن للركوع شيئا بالقيام لبقاء الاستواء في النصف الاسفل فيكون شبيها بالاداء فصارت الاقسام سبعة • ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله وفي حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر هذا كله خلاصة ما في العصري و حواشيه والتلويح وكشف البزدوي • ثم الاداء عند

اصطلاحا وان كانت اعادة لغة * وبقولهم لما سبق له وجوب خرج النوافل * وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط في كون الفعل قضاء الوجوب على المكلف بل المعتبر مطلق الوجوب فدخل فيه قضاء الذائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين منهم وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجاز الترك مجمع عليه وهو يناقض الوجوب * واما عند ابي حنيفة فالنوم لا يسقط نفس الوجوب بل وجوب الاداء والحيض وكذا النفاس لا يسقطان نفس الوجوب بل وجوب الاداء الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما للصلوة فحينئذ لا حاجة الى قيد مطلقا * وبالجمله فالفعل اذا كان موقتا من جهة الشرع لا يجوز تقديمه لابلئه ولا ببعضه على وقت ادائه فان فعل في وقته فاداء واعادة وان فعل بعد وقته فان وجد في الوقت سبب وجوبه سواء ثبت الوجوب معه او تخلف عنه لمانع فهو قضاء وان لم يوجد في الوقت سبب وجوبه لم يكن اداء ولا قضاء ولا اعادة * فان قلت اذا وقعت ركعة من الصلوة في وقتها وباقيها خارجة عنه فهل هي اداء او قضاء * قلنا ما وقعت في الوقت اداء والباقي قضاء في حكم الاداء تبعا وكذا الحال فيما اذا وقع في الوقت اقل من ركعة * والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر كما يجبي في محله * وعند الحنفية من اقسام المأمور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ماثبت بالامر الى مستحقه فان اداء الواجب انما يسمى تسليميا اذا سلم الى مستحقه والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر * والمراد بما ثبت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه اذ الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين ماثبت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها وايتاء ربع العشر * وبالجمله فالعينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة فلا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فآخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه * ثم الثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر نحو اقيموا الصلوة او بما هو في معناه نحو ولله على الناس حج البيت * ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كان العباداة حق الله تعالى فالعبد يوديعها ويسلمها اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكاة والامانات والمندورات والكفارات * واختيار ثبت على وجب ليعم اداء النفل * قيل هذا خلاف ما عليه الفقهاء من ان النفل لا يطلق عليه الاداء الا بطريق التوسع نعم موافق لقول من جعل الامر حقيقة في الايجاب والندب * واختيار وجب في حد القضاء بناء على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ما يشتمل الفرض ايضا * ولا بد من تقييد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه كما قيده به البعض وقال اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور وهو حقه

أخوان الصفا ياران و برادران روشن يعني جماعتيكه از مقتضيات كدورت بشري رسته باشند
و باوصاف كمالات روحاني آراسته كذا في لطائف اللغات *

الاداء عند النكاح والمنطقيين هو الحرف المقابل للاسم والفعل *

الاداء هو والقضاء بحسب اللغة يطلقان على الاتيان بالموقتات كاداء الصلوة الفريضة وقضائها وبغير
الموقتات كاداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق والحج للاتيان به ثانيها بعد فساد الاول ونحو ذلك * واما
بحسب اصطلاح الفقهاء فهما الى الاداء والقضاء عند اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى يختصان بالعبادات الموقته
ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء واما ما لا يتصور فيه القضاء كصلوة العيد والجمعة فلا يطلقون الاداء فيه *
وهما والاعادة اقسام للفعل الذي تعلق به الحكم فتكون اقسامها للحكم ايضا لكن ثانيها وبالعرض فيقال الحكم
اما متعلق باداء او قضاء او عادة ولهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا ولا * واختيار فعل على
وجب ليتناول النوافل الموقته * وقيد في وقته للاحتراز عما فعل قبل الوقت او بعده * وقيد المقدر له
للاحتراز عما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة والنذور المطلقة والاذكار القلبية اذ لا اداء لها ولا قضاء
ولا اعادة بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء لا بالقضاء لوقوعه
دائما فيما قدر له شرعا ولا * واطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فاسد من قبيل المجاز
من حيث المشابهة مع المقضي في الاستدراك * وقيد شرعا للتحقيق دون الاحتراز عما قيل وهو المقدر له
لا شرعا كالشهر الذي عينه الامام لزكوته والوقت الذي عينه المكلف لصلوته لان ايتاء الزكوة في ذلك الشهر
واداء الصلوة في ذلك الوقت اداء قطعا * اللهم الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه في
ذلك الوقت بل في الوقت الذي قدره الشارع كما في الحج حتى لو لم يكن الوقت مقدرا شرعا لم يكن
اداء كالنوافل المطلقة والنذور المطلقة * وقولهم اولا متعلق بفعل واحتراز به عن الاعادة فان الظاهر من كلام
المتقدمين والمتأخرين ان الاعادة قسيم للاداء والقضاء * وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء
وان قولهم اولا متعلق بالمقدر احتراز عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيها حيث قال عليه الصلوة
السلام فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة الذائم والناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها
ثانيها لا اولا * ولا يرد ان القضاء موسع وقته العمر فلا يتقدر بزمان التذكر لانه لا يدعي انحصار الوقت فيه بل المراد
ان زمان التذكرو ما بعده زمان قد قدر له ثانيها * فان قلت فالنوافل لها على هذا وقت مقدر اولا هو وقت العمر
كما ان لقضاء الظهر وقتا مقدرا ثانيها هو بقية العمر * قلت البقية قدرت وقتا له بالحديث المذكور اذا حمل
على ان ذلك وما بعده وقت له واما ان العمر وقت للنوافل فمن قضية العقل لا من الشرع * والقضاء
ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا * بقولهم بعد وقت الاداء خراج الاداء والاعادة في
وقته * بقولهم استدراكا خرجت اعادة الصلوة الموداة في وقتها خارج وقتها فانها ليست قضاء ولا اداء ولا اعادة

ينفصل احدهما عن الآخر فهو فاصل بينهما بهذا الاعتبار وواصل باعتبار انه حد مشترك بين الماضي والمستقبل به يتصل احدهما بالآخر فنسبة الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط الغير المتناهي من الجانبين فكما انه لا نقطة فيه عندهم الا بالفرض فكذلك لا آن في الزمان الا بالفرض والا يلزم الجزء الذي لا يتجزئ ولا وجوده في الخارج والا لكان في الحركة جزء لا يتجزئ * قال في شرح الملخص قد تقرر عندهم ان الموجود في الخارج من الحركة هو الحصول في الوسط وان ذلك الحصول يفعل بسيلائه الحركة بمعنى القطع التي هي عبارة عن الامر المتمد من اول المسافة الى آخرها وايضا يفعل سيلائه خطأ * واذا كان كذلك فاعلم ان الموجود من الزمان امر لا ينقسم وان ذلك الامر الغير المنقسم يفعل بسيلائه الزمان فعلى هذا الموجود في الخارج من الزمان ليس الا الآن المسمى بالآن السيل ايضا هكذا في المباحث الشرقية * قيل وقد يقال الآن على الزمان الحاضر * وفيه نظر اذ ليس عندهم زمان حاضر حتى يطلق عليه الآن بل الزمان منحصر في الماضي والمستقبل عندهم * فالصواب ان يقال وقد يقال الآن على الزمان القليل الذي عن جنبتي الآن وهو زمان متوسط بين الماضي والمستقبل كذا في شرح حكمة العين وحواشيه * وبالجمله فالآن قد يطلق على طرف الزمان وقد يطلق على الزمان القليل ويحيى ما يتعلق بهذا في لفظ الزمان في فصل النون من باب الزاء المعجمة * وعند السالكين هو العشق * وفي مجمع السلوك في بيان معنى الوصول والسلوك فلان آن دارد يعني عشق دارد ودر اصطلاح صوفيان عشق را آن گویند

الآن الدائم هو امتداد الحضرة الالهية الذي يندرج به الازل في الابد وكلاهما في الوقت الحاضر لظهور ما في الازل على احيان الابد وكون كل حين منها مجمع الازل والابد فيتحده به الازل والابد والوقت الحاضر فلذلك يقال له باطن الزمان واصل الزمان وسرمد لان الآتات الزمانية نقوش عليه وتغيرات يظهر بها احكامه وصورة وهو ثابت على حاله دائما سرمدا وقد يضاف الى الحضرة العندية لقوله عليه السلام ليس عند ربك صباح ولا مساء كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم *

الاين بالفتح وبالمثناة التحتانية الساكنة عند الحكماء قسم من المقولات النسبية وهو حصول الجسم في المكان اى في الحيز الذي يخصه ويكون مملوا به ويسمى هذا اينا حقيقيا * وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي اعني انه الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز لكن في ثبوت امر وراء الحصول ترددا وقد يقال الاين لحصول الجسم فيما ليس مكانا حقيقيا له مثل الدار والبلد والاقليم ونحو ذلك مجازا فان كل واحد منها يقع في جواب اين والمتكلمون يسمون الاين بالكون كذا في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم *

فصل الواو * الاب لغة بمعنى پدر الآباء الجمع والآباء عند الحكماء تطلق على الافلاك وقد سبق

في لفظ الامهات في فصل الميم *

الاعمال ليست مما جعله الشارع جزءا من الايمان حتى ينتفي بانتفائها الايمان بل هي تقع جزءا منه ان وجدت فمالم يوجد الاعمال فالإيمان هو التصديق والاقرار وان وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد على ما كان قبل الاعمال * وقيل الحق ان التصديق يقبلهما بحسب الذات وبحسب المتعلق أما الاول فلقبوله القوة والضعف فانه من الكيفيات النفسانية القابلة لهما كالفرح والحزن والغضب * وقولكم الواجب هو اليقين والتفاوت لاحتمال النقيض * قلنا لانسلم ان التفاوت لذلك فقط ان يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال النقيض * ثم الذي قلتم يقتضي ان يكون ايمان النبي عليه السلام وايمان احاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة والنقصان والظاهر ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقة فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فقبول الزيادة والنقصان واضح وضوحا تاما وأما الثاني فان التصديق التفصيلي في افراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال * فائدة * هل الايمان مخلوق ام لا فذهب جماعة الى انه مخلوق * وذكر عن احمد بن حنبل وجمع من اصحاب الحديث انهم قالوا الايمان غير مخلوق * واحسن ما قيل فيه الايمان اقرار وهو مخلوق لانه صنع العبد أو هداية وهي غير مخلوقة لانها صنع الرب هذا خلاصة ما في العيني شرح صحيح البخاري والفتح المبين شرح الاربعين وشرح المواقف وقد بقيت بعد ابحاث تركناها مخافة الاطراب فان شئت تحقيقها فارجع الى العيني في اول كتاب الايمان *

الانانية بالفتح مني وخود بيني ونيز هرچه آنرا بنده بخود مضاف گرداند چنانكه گويد نفس من وروح من وذات من * وانايت حق وجوديه است وانايت ما عدميه است لان العبد وما في يده لمولاه كذا في كشف اللغات واين نزد سالكان شرك خفي است ولذا وقع في بعض الرسائل الانيزية عبارة عن الحقيقة التي يضاف اليها كل شيء من العبد كقولك نفسي وروحي ويدي وهذا كله شرك خفي * وفي التحفة المرسلة الانيزية عبارة عن ان تكون حقيقتك وباطنك غير الحق ونفي الانيزية هي عين معنى الاله ثم اثبات الحق سبحانه في باطنك ثانيا عين معنى الاله *

المونن على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المحدثين هو الحديث الذي يقول في اسناده الراوي حدثنا فلان ان فلانا قال كذا وهو كمن في اللقاء والمجالسة والسماع كذا في الارشاد الساري شرح صحيح البخاري *

آن بالمد في اللغة الوقت والآ بالالف واللام الوقت الحاضر كما في كنز اللغات * قيل اصل آن اوان حذفت الالف الاولى وقلبت الواو بالالف فصار آن ولم يجي استعماله بدون الالف واللام بمعنى الوقت الحاضر كذا في بعض اللغات * وعند الحكماء هو نهاية الماضي وبداية المستقبل به

قال الله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ويعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية * واجيب باننا انما نحكم بكفرهم لان من انكر منهم الرسالة ابطال تصديقه القلبي بتكذيبه اللساني ومن لم ينكرها ابطله بترك الاقرار اختيارا لان الاقرار شرط لاجراء الاحكام على راي وركن الايمان على راي ولهذا لو حصل التصديق لاحد ومات من ساعته فجأة قبل الاقرار يكون مومنا اجماعا * لكن بقي شيء آخر وهو ان الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية فلا بد ان يكون التصديق بالقلب اختياريا والتصديق المقابل للتصور ليس اختياريا كما بين في موضعه * واجيب بان التكليف بالايمان تكليف بتحصيل اسبابه من القصد الى النظر في آثار القدرة الدالة على وجوده تعالى ووجدانيته وتوجيه الحواس اليها وترتيب المقدمات المأخوذة وهذه افعال اختيارية ولذا قال القاضي الآمدي التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه وهو فعل اختياري * وفيه انه يلزم على هذا اختصاص التصديق بان يكون علما صادرا عن الدليل * وقيل هو اي التصديق من باب الكلام النفسي وعليه امام الحرمين وهكذا ذكر صدر الشريعة حيث قال المراد بالتصديق معناه اللغوي وهو ان ينسب الصدق الى المخبر اختيارا لانه ان وقع في القلب صدق المخبر ضرورة كما اذا شاهد احد المعجزة ووقع صدق دعوى النبوة في قلبه ضرورة وقهرا من غير ان ينسب الصدق الى النبي عليه السلام اختيارا لا يقال في اللغة انه صدقه فعلم ان المراد من التصديق ايقاع نسبة الصدق الى المخبر اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد الايمان * وظاهر كلام الاشعري انه كلام النفس والمعرفة شرط فيه ان المراد بكلام النفس الاستسلام الباطني والانقياد لقبول الاوامر والنواهي وبالمعرفة ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع اي تجليها للقلب وانكشافها له وذلك الاستسلام انما يحصل بعد حصول هذه المعرفة ويحتمل ان يكون كل منهما ركنا * وقال بعض المحققين ان كلا من المعرفة والاستسلام خارج من مفهوم التصديق لغة وهو نسبة الصدق بالقلب او اللسان الى القائل لكنهما معتبران شرعا في الايمان اما على انهما جزءان لمفهومه شرعا او شرطان لاجراء احكامه شرعا والثاني هو الراجح لان الاول يلزمه نقل الايمان عن معناه اللغوي الى معنى آخر شرعي والنقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بغير دليل * فائدة * قيل الايمان والاسلام مترادفان وقيل متغايران وسيجيء تفصيله في لفظ الاسلام في فصل الميم من باب السين * فائدة * الايمان هل يزيد وينقص ولا يختلف فيه فقل لا يقبل الزيادة والنقصان لانه حقيقة التصديق وهو لا يقبلهما وقيل لا يقبل النقصان لانه لو نقص لانتفى الايمان ولكن يقبل الزيادة لقوله تعالى زادتهم ايمانا ونحوها وقيل يقبلهما وهو مذهب جماعة اهل السنة من سلف الامة وخلفائها * وقال الامام هذا البحث لفظي لان المراد بالايمان ان كان هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين الغير القابل للتفاوت لعدم احتمال النقيض فيه والاحتمال ولو بابتعاد وجه ينافي اليقين وان كان المراد به الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر * فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف تتصور الزيادة والنقصان * قلت

على انه منقول نقلا ثانيا من التصديق الى معنى آخر * ثم اختلفوا فيه على وجوه * الاول ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة او مندوبة او من باب الاعتقادات او الاقوال او الافعال وهذا قول واصل بن عطاء و ابي الهذيل والقاضي عبد الجبار * والثاني انه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل وهو قول ابي علي الجبائي و ابي هاشم * والثالث انه عبارة عن اجتذاب كل ما جاء فيه الوعيد وهو قول النظام واصحابه ومن قال شرط كونه مومنا عندنا وعند الله اجتذاب كل الكبائر * واما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله يتناول معرفة الله تعالى ومعرفة كل ما نصب الله عليه دليلا عقليا او نقليا ويتناول طاعة الله في جميع ما امر ونهي عنه صغيرا كان او كبيرا وقالوا مجموع هذه الاشياء هو الايمان ويقرب من مذهب المعتزلة مذهب الخوارج ويقرب من مذهب السلف و اهل الاثر ان الايمان عبارة عن مجموع ثلاثة اشياء التصديق بالجنان والقرار باللسان والعمل بالركان الا ان بين هذه المذاهب فرقا وهو ان من ترك شيئا من الطاعات فعلا كان او قولا خرج من الايمان عند المعتزلة ولم يدخل في الكفر بل وقع في مرتبة بينهما يسمونها منزلة بين المنزلتين * وعند الخوارج دخل في الكفر لان ترك كل واحد من الطاعات كفر عندهم * وعند السلف لم يخرج من الايمان لبقاء اصل الايمان الذي هو التصديق بالجنان * وقال الشيخ ابواسحاق الشيرازي هذه اول مسألة نشأت في الاعتزال * ونقل عن الشافعي انه قال الايمان هو التصديق والقرار والعمل فالمخل بالاول وحده مذائق والثاني وحده كافر والثالث وحده فاسق ينجو من الخلود في النار ويدخل الجنة * قال الامام هذه في غاية الصعوبة لان العمل اذا كان ركنا لا يتحقق الايمان بدونه فغير المومن كيف يخرج من النار ويدخل الجنة * قامت الايمان في كلام الشارع قد جاء بمعنى اصل الايمان وهو الذي لا يعتبر فيه كونه مقرونا بالعمل كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته ورسله وتؤمن بالبعث والاسلام وان تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلوة الحديث * وقد جاء بمعنى الايمان الكامل وهو المقرون بالعمل وهو المراد بالايمان المنفي في قوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن الحديث وكذا كل موضع جاء بمثله فالخلاف في المسئلة لفظي لانه راجع الى تفسير الايمان وانه في اي المعنيين منقول شرعي وفي ايها مجاز ولا خلاف في المعنى فان الايمان المنجي من دخول النار هو الثاني باتفاق جميع المسلمين والايمان المنجي من الخلود في النار هو الاول باتفاق اهل السنة خلافا للمعتزلة والخوارج * وبالجمله فالسلف والشافعي جعلوا العمل ركنا من الايمان بالمعنى الثاني دون الاول وحكموا مع فوات العمل ببقاء الايمان بالمعنى الاول وبانه ينجو من النار باعتبار وجوده وان فات الثاني فاندفع الاشكال * اعلم انهم اختلفوا في التصديق بالقلب الذي هو تمام مفهوم الايمان عند الاشاعرة او جزء مفهومه عند غيرهم * فقل هو من باب العلوم والمعارف فيكون عين التصديق المقابل للتصور * ورد باننا نقطع بكفر كثير من اهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته صلى الله عليه وآله وسلم وما جاء به

فى الدنيا وحكم الكافرين فى الآخرة والفرقة الثالثة قالوا ان الايمان عمل القلب واللسان معا اى فى الايمان الاستدلالي دون الذي بين العبد وربه وقد اختلف هؤلاء على اقوال الأول انه اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول ابي حنيفة رح وعامة الفقهاء وبعض المتكلمين والثاني انه التصديق بالقلب واللسان معا وهو قول ابي الحسن الاشعري وبشر المريسي * وفي شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مومنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالأقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى انتهى كلامه * والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان كذا في حاشية الخيالي للمولوي عبد الحكيم والثالث انه اقرار باللسان واخلص بالقلب * ثم المعرفة بالقلب على قول ابي حنيفة رح مفسرة بشيئين الاول الاعتقاد الجازم سواء كان استداليا او تقليديا ولذا حكموا بصحة ايمان المقلد وهو الاصح والثاني العلم بالحاصل بالدليل ولذا زعموا ان الاصح ان ايمان المقلد غير صحيح * ثم هذه الفرقة اختلفوا فقال بعضهم الاقرار شرط للايمان في حق اجراء الاحكام حتى ان من صدق الرسول عليه السلام فهو مومن فيما بينه وبين الله تعالى وان لم يقرب لسانه وهو مذهب ابي حنيفة رح واليه ذهب الاشعري في اصح الروايتين وهو قول ابي منصور الماتريدي * ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من اهل الاسلام ليحجروا عليه الاحكام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره كذا في الخيالي * وقال بعضهم هو ركن ليس باصلي له بل هو ركن زائد ولهذا يسقط حال الكراهة وقال فخر الاسلام ان كونه زائدا مذهب الفقهاء وكونه لاجراء الاحكام مذهب المتكلمين * والفرقة الرابعة قالوا ان الايمان فعل بالقلب واللسان وسائر الجوارح وهو مذهب اصحاب الحديث ومالك والشافعي واحمد والاوزاعي وقال الامام وهو مذهب المعتزلة والخوارج والزيدية * اما اصحاب الحديث فلهم اقوال ثلثة القول الاول ان المعرفة ايمان كامل وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة وزعموا ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئا من الطاعات ما لم يوجد المعرفة والاقرار باللسان ايمانا ولا شيئا من المعاصي كفرا ما لم يوجد الجحود والانكار لان اصل الطاعات الايمان واصل المعاصي الكفر والفرع لا يحصل بدون ما هو اصله وهو قول عبد الله بن سعد والقول الثاني ان الايمان اسم للطاعات كلها فرائضها ونوافلها وهي بجملة ايمان واحد وان من ترك شيئا من الفرائض فقد انتقض ايمانه ومن ترك النوافل لا ينتقض ايمانه والقول الثالث ان الايمان اسم للفرائض دون النوافل * واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الايمان اذا عدي بالبلاء فالمراد به في الشرع التصديق يقال آمن بالله اى صدق اذا الايمان بمعنى اداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية لا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى وصام فالايمن المتعدي بالبلاء يجري على طريق اللغة واذا اطلق غير متعدي فقد اتفقوا

الايمان هو في اللغة التصديق مطلقا و اختلفت فيه اهل القبلة على اربع فرق الفرقة الاولى
 قالوا الايمان فعل القلب فقط وهؤلاء قد اختلفوا على قولين أحدهما انه تصديق خاص وهو التصديق بالقلب
 للرسول عليه السلام فيما علم مجيئه به ضرورة من عند الله فمن صدق بوحدانية الله تعالى بالدليل ولم يصدق
 بانه مما علم به مجيئ الرسول من عند الله لم يكن هذا التصديق منه ايمانا * ثم ما لوحظ اجمالا كالملائكة والكتب
 والرسل كفى الايمان به اجمالا وما لوحظ تفصيلا كجبرئيل وموسى والانجيل اشترط الايمان به تفصيلا فمن
 لم يصدق بمعين من ذلك فهو كافر * ثم التقييد بالضرورة لاجراجه ما لا يعلم بالضرورة كاجتهادات فان منكرها
 ليس بكافر وعدم تقييد التصديق بالدليل لاشتمال اعتقاد المقلد اذ ايمانه صحيح عند الاكثر وهو الصحيح *
 والتصديق اللغوي هو اليقيني على ما يجي في محله فالظني ليس بكاف في الايمان وهذا قول
 جمهور العلماء فان الايمان عندهم هو التصديق الجازم الثابت * وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي
 لا يخطر معه النقيض محل كلام وقد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر
 معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقة فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل * واطفال
 المؤمنين وان لم يكن لهم تصديق لكنهم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عليه السلام كان
 يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للولاد * والتصديق مع لبس الزنار بالاختيار كالتصديق فيحكم
 بكفر هذا المصدق * وقيل الكفر في مثل هذه الصورة اي في الصورة التي يكون التصديق مقرونا
 بشيء من امارات التكذيب في الظاهر في حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى كذا في
 حاشية الخيالي للمولوي عبد الحكيم * وحد الايمان بما ذكرنا هو مختار جمهور الاشاعرة وعليه الماتريدية
 واكثر الائمة كالقاضي والاستاذ والحسين بن الفضل ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندي
 من المعتزلة والقول الثاني انه معرفة الله تعالى مع توحيده بالقلب * والاقرار باللسان ليس بركن فيه
 ولا شرط حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل ان يقربه فهو مومن كامل الايمان وهو
 قول جهم بن صفوان * واما معرفة الكتب والرسل واليوم الآخر فزعم انها داخله في حد الايمان وهذا بعيد
 عن الصواب لمخالفته ظاهر الحديث بنى الاسلام على خمس * والصواب ما حكاه الكعبي عن جهم ان الايمان
 معرفة الله تعالى وكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد عليه السلام * وفي شرح المواقف قيل الايمان
 هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن
 بعض الفقهاء * والفرقة الثانية قالوا ان الايمان عمل باللسان فقط وهم ايضا فريقان الاول ان الاقرار باللسان
 هو الايمان فقط ولكن شرط في كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللساني
 ايمانا لا انها داخله في مسمى الايمان وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والثاني ان الايمان مجرد
 الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق مومن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمنين

الأئمة جمع الامام * وائمة الاسماء اسماء سبعة را گویند چنانکه الحی والعالم والمريد والقادر والسمیع والبصير والمتكلم و این اسماء سبعة اصول مجموع اسماء الهیه اند کذا فی کشف اللغات *

الامامية فرقة من الشيعة قالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رائهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده حسن بن علي الزكي العسكري وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظرو لهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر المحصل ثم متاخرو الامامية اختلفوا و تشيدعوا الى معتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ماورد به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون التشابهات على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا شبهة كما عليه السلف والى ملتحة بالفرق الضالة *

فصل النون الابنة بالضم وسكون الموحدة مثل الحمرة وهي عند اطباء علة يشتهي صاحبها ان يوتى في دبره وان يرى المجامعة تجري بين الانثيين وهي اما طبعي اي جبلي وهو قد يكون لامر في الابوين كما اذا كان الاب مبتلى بها وكما اذا جومت امه في دبرها كثيرا خاصة حال حبلة او مدة رضاعه وقد يكون لحصول مزاج انثوي في خلقته فتكون آلات تناسله مائلة الى داخل البطن كما ان آلات الاناث تكون غائرة وح تعرض له عند كثرة المنى او حدثه دغدغة في ناحية ويشتهي احكامها فهو مع انه رجل في الحقيقة امرأة ولذلك يكون المأبون الجبلي صغير القضيب والخصيتين واما عرضي وهو يكون اما لا عتياده بذلك الامر واما لحكة تعرض في اسافل امعائه * واحوال اصحاب هذه العلة مختلفة فمنهم من لا يقدر على الجماع بدونه فيلتذ مع تلك اللذة القدرة ومنهم من ينزل بذلك فيلتذ لذة الانزال ومنهم من يلتذ بنفس الجماع فقط حتى يحس رويته بين الانثيين ومنهم من يلتذ بانزال الفاعل لتسكين المنى حكة امعائه كذا في حدود الا مراض *

الاذن بالكسر وسكون الذال المعجمة لغة الاعلام باجازه رخصة في الشيء وشريعة فك الحجري حجر كان اي سواء كان حجر الرق او الصغرا وغيرهما والذي فك منه الحجري يسمى ما ذونا هكذا يستفاد من جامع الرموز *

الاذان بالفتح لغة الاعلام وشرعا الاعلام بوقت الصلوة بوجه مخصوص معروف ويطلق ايضا على الالفاظ المخصوصة المعروفة كذا في الدرر شرح الغرر *

الامانة بالفتح وبالميم يجي تفسيرها في لفظ الوديعة في فصل العين المهمة من باب الواو *

الامناء هم الملامتية وهم الذين لم يظهروا مما في بواطنهم اثرا على ظواهرهم وتلامذتهم يتقلبون في مقامات اهل الفتوة كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم *

الآمة بالالف الممدودة والميم المشددة عند الاطباء تفرق اتصال يحدث في الراس ويصل الى الدماغ
كذا في حدود الامراض *

الامامة بالكسر في اللغة پيش نمازي كردن كما في الصراح * وعند المتكلمين هي خلافة الرسول
عليه السلام في اقامة الدين وحفظ حوزة الاسلام بحيث يجب اتباعه على كافة الامة والذي هو خليفته
يسمى اماما * وقولنا يجب اتباعه الخ يخرج من ينصبه الامام في ناحية كالقاضي ويخرج المجتهد ايضا
اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج الامر بالمعروف ايضا * وهذا التعريف
اولى من قولهم الامامة رياسة عامة في امور الدين لشخص من الاشخاص * وقيد العموم احتراز عن القاضي
والرئيس وغيرهما * والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا
واحدا وانما كان اولى اذ ينتقض هذا التعريف بالنبوة * فائدة * في شروط الامامة الجمهور على
ان اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد في الاصول والفروع شجاع ذوراي * وقيل لا تشترط هذه الصفات
الثلاث نعم يجب ان يكون عدلا عاقلا بالغنا ذكرنا حرا فهذه الشروط الخمسة بل الثمانية معتبرة بالاجماع
اذ القول بعدم اشتراط الثلاث الاول مما لا يلتفت اليه وههنا صفات آخر في اشتراطها خلاف * الاول ان يكون
قريشيا اشترطه الا شاعرة والجبائية ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة * الثانية ان يكون هاشميا شرطه الشيعة *
الثالثة ان يكون عالما لجميع مسائل الدين شرطه الامامية ايضا * الرابعة ظهور الكرامة على يده وبه قال الغلاة
ولم يشترط هذه الثلاثة الا شاعرة * والخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ولم يشترطها
الا شاعرة * فائدة * يثبت الامامة بالنص من الرسول او من السابق بالاجماع ويثبت ايضا بتبعية اهل الحل
والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة الصالحية من الزيدية خلافا لاكثر الشيعة فانهم قالوا لا طريق
الا النص وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف وغيره * وقال بعض الصوفية الامامة قسمان
امامة ظاهرية وامامة باطنية ويجي في لفظ الخلافة في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة *

الامام بالكسر پيشوا وراه روشن وقرآن ولوح محفوظ كما في كشف اللغات * وعند المتكلمين هو
خليفة الرسول عليه السلام في اقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الامة * وعند المحدثين هو المحدث
والشيخ وقد سبق في المقدمة * وعند القراء والمفسرين وغيرهم مصحف من المصاحف التي
نسخوها الصحابة رضي الله عنهم بامر عثمان رضي الله عنه ثم ارسل منها الى كل مصر مصحفا وامسك
عنده مصحفا فيسمى كل من تلك المصاحف اماما لا المصحف الذي كان عند عثمان وحده كما قيل
كذا ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي في تفسير اهدنا الصراط المستقيم *

الامامان هو تثنية الامام واما معناه عند السالكين فيجي في لفظ القطب في فصل الموحدة
من باب القاف *

ام ملدم عند الاطباء هو الحمى وملدم بكسر الميم وسكون اللام وفتح الدال المهملة *
ام الكتاب اصل كتاب كه لوح محفوظ است ونيز سورة فاتحه وآيات محكمات * و در اصطلاح
 سالكان عقل اول را گویند كه اشارت است بمرتبة وحدت * شعر * عقل اول نام او ام الكتاب * فهم كن والله اعلم
 بالصواب كذا في كشف اللغات * ومرتبة الوحدة على مايجي عبارة عن علمه تعالى لذاته وصفاته
 ولجميع موجوداته على وجه الاجمال * وفي الانسان الكامل ام الكتاب عبارة عن ماهية كنه الذات المعبر
 عنها من بعض وجوها بماهيات الحقائق التي لا يطلق عليها اسم ولا وصف ولا نعت ولا وجود ولا عدم
 ولاحق ولا خلق * و الكتاب هو الوجود المطلق الذي لا عدم فيه فكانت ماهية الكنه ام الكتاب لان الوجود
 مندرج فيها اندراج الحروف في الدواة ولا يطلق على الدواة باسم شئ من اسماء الحروف مهمة
 كانت او معجمة فذلك ماهية الكنه لا يطلق عليها اسم الوجود ولا اسم العدم لانها غير معقولة والحكم على
 غير المعقول محال فلا يقال بانها حق او خلق ولا غير ولا عين ولكنها عبارة عن ماهية لا تنحصر بعبارة
 الا ولها ضد تلك من كل وجه وهي الالهية باعتبار ومن وجه هي محل الاشياء ومصدر للوجود والوجود
 فيها بالفعل ولو كان العقل يقتضي ان يكون الوجود في ماهية الحقائق بالقوة كوجود النخلة في التمر
 ولكن الشهود يعطى الوجود منها بالفعل بالقوة للمقتضى الذاتي الالهي لكن الاجمال المطلق هو الذي حكم
 على العقل ان يقول بان الوجود في ماهية الحقائق بالقوة بخلاف الشهود فانه يعطيك الامر المجمل
 مفصلا على انه في نفس ذلك التفصيل باق على اجماله وهذا امر ذوقي * اذا علمت ان الكتاب
 هو الوجود المطلق تبين لك ان الامر الذي لا يحكم عليه لا بالوجود ولا بالعدم هو ام الكتاب وهو المسمى
 بماهية الحقائق لانه الذي تولد منه الكتاب وليس الكتاب الاوجها واحدا من وجهي كنه الماهية لان الوجود
 احد طرفيها والعدم هو الثاني ولهذا ما قيلت العبارة بالوجود ولا بالعدم لان ما فيها وجه من هذه الوجوه
 الا وفيها ضدها * فالكتاب النازل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم هو عبارة عن احكام الوجود المطلق وهو علم
 الكتاب واليه اشار الحق بقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين * اعلم ان اللوح عبارة عن مقتضى
 التعيين من ذلك الوجود في الوجود على الترتيب الحكمي لا على المقتضى الالهي الغير المنحصر
 فان ذلك لا يوجد في اللوح مثل تفصيل اهل الجنة والنار واهل التجليات وما اشبه ذلك ولكنه موجود
 في الكتاب و الكتاب كلي عام واللوح جزئي خاص انتهى ما في الانسان الكامل *

ام الهيولي عند الصوفية هو اللوح كما يجي في فصل الحاء المهملة من باب اللام *
 الامة بالضم گروه از هر جنس را ميگویند ولهذا قالوا الامة جمع لهم جامع من دين او زمان
 او مكان او غير ذلك * وتطلق تارة على كل من بعث اليهم نبي و يسمون امة الدعوة واخرى على
 المؤمنين به وهم امة الاجابة هكذا في شروح المشكوة في كتاب الايمان *

الام * الامهات * امهات الاسماء * الامهات السفلية (٩٠) الامهات العلوية * ام الدم * ام الراس * ام الصبيان

الام بالضم و التشديد مادر و اصل هر چیزی و مهتر و قبر و جاي بازگشتن و علم و مکه و لوح محفوظ
امهات جمع كما في كشف اللغات فاصل الام امه اسقط الهاء عنه و ردت في الجمع * و قد يجمع
الام على الامات ايضا بغير هاء و اكثر استعمال الامات في الحيوان غير الآدمي على ما في التفسير الكبير *
و في الصراح الامهات للناس و الامات للبهائم و تصغيرها اميمة و ام در علم اسطراب عبارت است از جسمي
که برو کرسی باشد و مشتمل باشد بر صفائح و غیر آن و آنرا حجره نیز نامند * و در بعضي تصانیف
ابی ریحان مسطور است که حجره آن طوقیست که بر کنار اسطراب باشد و ام آن صفيحة که آن طوق
بران مرکب است کذا في شرح بیست باب * و در بعضي رسائل گوید ام دائره بزرگ اسطراب
باشد که بر پشت آن آله ارتفاع بسته باشند و دروي جوفی باشد که صفايح و عنكبوت درو موضع کنند
و بدین اعتبار او را ام حجره نیز گویند و مرجع این بسوی قول اول است *

الامهات عند الحكماء هي العناصر و في كشف اللغات امهات در اصطلاح حکما عناصر و طبائع
را گویند چنانکه آباء در اصطلاح شان افلاک و انجم را گویند انتهى و امهات در اصطلاح اهل رمل عبارت
است از چهار شکل که در وقت کشیدن زائجه در چهار خانه اولین واقع شوند *

امهات الاسماء در اصطلاح صوفیه چهار اسمی الهیه را گویند یعنی الاول و الآخر و الظاهر
و الباطن کذا في كشف اللغات *

الامهات السفلية هي العناصر الاربعة *

الامهات العلوية هي علم العقول و النفوس و الارواح کذا في كشف اللغات *

ام الدم عند اطباء هو نتوء يحدث في الجلد لاجتماع دم الشريان تحته و هو ينخفض بالانغمار
لإعادة الدم الى الشريان * و كيفية حدوثه ان يحدث التفرق في الشريان و لم يلتحم و كان الدم يسيل منه
الى الفضاء الذي يحويه حتى يمتلئ ذلك الفضاء و لاجل بقاء اتصال الشريان يعاد الدم منها
اليه بالانغمار * و قوم يقولون ام الدم لكل انفجار شرياني کذا في حدود الامراض *

ام الدماغ و ام الراس عند هم هي الجليدة التي تجمع قيع الراس أعلم ان الدماغ كله محلل
بغشائين احد هما رقيق يحيط بظاهر جرم الدماغ و يسمى الام الرقيقة و الثاني صفيق يماس العظم
و يسمى الام الغليظة و الجافية ايضا کذا في بحر الجواهر *

ام الصبيان عند هم هو الصرع الذي يعرض مع حمى حادة محرقة يابسة قشفية کذا قال الرازي *
و قيل انه ضرب من الصرع يخص بهذا الاسم عند عروضه للصبيان و زعم انه هو الذي سماه الشيخ
بريمح الصبيان و سماه غيره بام الشياطين و بفزع الصبيان * و اما الحكيم ابو الفرح فقد قال في المفتاح
ان الصرع مطلقا يسمى بام الصبيان لكثرة ما يعتر بهم * و قيل هو الصرع الصفراوي کذا في حدود الامراض *

القيد الاخير * واجيب عنه بمنع الاستلزام المذكور ان العلة البعيدة لها مدخل في وجود المعلول لتوقفه عليه وليس ذلك التوقف الا بالفاعلية الا انه فاعل بعيد تخلل بينه وبين منفعله فاعل آخر بسببه لم يصل اثره اليه اذ الشيء الواحد لا يتصف بالصدورين ولا يقوم صدور واحد بصادرين فلا يستلزم الانفعال و وصول الاثر فثبت ان الواصل اليه اثر المتوسطة دون البعيدة * و ما قيل ان التعريف يصدق على الشرائط وارتفاع الموانع و المعدات لانها وسائط بين الفاعل و المنفعل في وصول الاثر اذ لا يجاد لا يحصل بدونها فتوهم لانها متممات الفاعلية فان الفاعل انما يصير فاعلا بالفعل بسببها لا انها و سائط في الفاعلية * قيل المتبادر من منفعله المنفعل القريب فلا حاجة الى القيد الاخير * وفيه ان المتبادر هو المطلق و لهذا قيد المحقق الطوسي التعريف بالقريب فقال هي ما يتوسط بين الفاعل و منفعله القريب في وصول اثره اليه و لو سلم فالمتبادر من المنفعل القريب ما لا يكون بينه وبين فاعله و اسطة اصلا لا ان لا يكون بينهما فاعل آخر و حينئذ يخرج عن التعريف آلة الضرب الذي يكون بين الضارب و المضروب حائلا * فائدة * اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس اطلاق مجازي و الا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية لتكون تلك العلوم و اسطة في وصول اثرها اليها * و قد تطلق الآلة مرادفة للشرط كما يجي في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة * ثم الآلة عند الصرفيين تطلق على اسم مشتق من فعل لما يستعان به في ذلك الفعل كالمفتاح فانه اسم لما يفتح به و يسمى اسم آلة ايضا و هذا معنى قولهم اسم الآلة ما صنع من فعل لآيته اي لآية ذلك الفعل * و قد تطلق عندهم على ما يفعل فيه اذا كان مما يستعان به كالمحلب هكذا في الاصول الكبرى و شروح الشافية * و الفرق بين اسم الآلة و الوصف المشتق يجي في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو *
التاويل هو مشتق من الاول و هو لغة الرجوع * و اما عند الاصوليين ف قيل هو مرادف للتفسير و قيل هو الظن بالمراد و التفسير القطع به فاللفظ المجمل اذا لحقه البيان بدليل ظني كخبر الواحد يسمى ما ولا اذا لحقه البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا و قيل هو اخص من التفسير و جميع ذلك يجي مستوفى هناك في فصل الراء المهملة من باب الفاء و تاويل در اصطلاح اهل رمل عبارتست از شكاي كه حاصل شود از بستن و يا كشادن شكل متن و لفظ متن در فصل نون از باب ميم مذکور خواهد شد *

الاول بتشديد الواو هو مثال واوي فيجي في باب الواو و كذا الاوليات يجي هناك *

فصل الميم * الآدم بالمد و الدال المفتوحة المهملة مرد گندم گون و نام پیغمبري كه پدر همه

آدميان است و در اصطلاح سالكان آدم خايغه خداست و روح عالم آدم است و آنچه بر خدا اطلاق کرده ميشود رواست اطلاق او بر خليفه او كذا في كشف اللغات *

الالم هو ادراك المناظر من حيث هو منافر و يقابله اللذة و يجي ذكره هناك مستوفى في

فصل الدال المعجمة من باب اللام *

فيه ولدها الا ان يكون ابوه من قومها كما في الكافي انتهى * و اصل آل اهل بدليل تصغيره على اهيل *
وقيل اصله اول فانه نقل عن الاصمعي انه سمع من اعرابي يقول آل و اويل و اهل و اهيل * ورد بانه لاعبرة
بقول الاعرابي * وهذا مذهب الكوفيين كما ان الاول مذهب البصريين * وفي جامع الرموز الآل في الاصل
اسم جمع لذوى القربى الفه مبدلة عن الهمزة المبدلة عن الهاء عند البصريين و عن الواو عند الكوفيين و الاول
هو الحق انتهى * ثم لفظ الآل مختص بأولى الخطر كالانبياء والملوك ونحوهم يقال آل محمد عليه السلام
و آل علي رض و آل فرعون و لا يضاف الى الارذال ولا المكن و الزمان ولا الى الحق سبحانه وتعالى فلا يقال آل
الحائك و آل مصر و آل زمان و آل الله تعالى بخلاف الاهل في جميع ما ذكر * و اختلف في آل النبي
صلى الله عليه وآله و سلم ف قيل انه ذرية النبي عليه الصلوة والسلام * و قيل ذريته وازواجه و قيل كل
مومن تقي لحديث كل تقي آلي * و قيل اتباعه * و قيل بنو هاشم و بنو المطلب قائله الشافعي رح
قال ابن الحجر في شرح الاربعين للنوي و آل نبينا صلى الله عليه وآله و سلم عند الشافعي مومنون بني هاشم
و المطلب كما دل عليه مجموع احاديث صحيحة لكن بالنسبة الى الزكاة و الفيء دون مقام الدعاء و من ثم
اختار الزهري و غيره من المحققين في مقام الدعاء انهم كل مومن تقي مثل ان يقال اللهم صل على
محمد و على آل محمد * و قيل بنو هاشم فقط * و قيل من يجمع بينه وبين النبي صلى الله عليه وآله و سلم غالب
بن فهر * و قيل آل علي و آل جعفر و آل عقيل و آل عباس * و قيل عترته و هم اولاد فاطمة رضي الله تعالى عنهم *
و قيل اهل بيته المعصومين و هو الحق * و قيل الفقهاء العاملون على ما في جامع الرموز * و قال العلامة الدواني
آله صلى الله عليه وآله و سلم من يؤل اليه بحسب النسب او النسبة و كما حرم الله تعالى على الاول الصدقة
الصورية حرم على الثاني الصدقة المعنوية اعني تقليد الغير في العلوم و المعارف فآله عليه السلام من
يؤل اليه اما بحسب نسبته عليه السلام بحيوته الجسمانية كاولاده النسبية او بحسب نسبته عليه السلام
بحيوته العقلية كاولاده الروحانية من العلماء الراشخين و الاولياء الكاملين و الحكماء المتألهين المقتبسين من
مشكاة انواره و اذا اجتمع النسبتان كان نورا على نور كما في الأئمة المعصومين و هذا الذي ذكرنا اكثر
منقول من العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و بعضه من البرجندي شرح مختصر الوقاية *

الآلة في عرف العلماء هي الواسطة بين الفاعل و منفعله في وصول اثره اليه على ما قال الامام
في شرح الاشارات * فالواسطة كالجنس تشتمل كل ما يتوسط بين الشئيين كواسطة القلادة و النسبة المتوسطة
بين الطرفين * و بقوله بين الفاعل و منفعله خرجت الوسائط المذكورة مما لا يكون طرفاه فاعلا و منفعلا * و القيد
الاخير لاجراء العلة المتوسطة فانها ليست واسطة بينهما في وصول اثر العلة البعيدة الى المعلول لان
اثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول فضلا ان يكون شئياً واسطة بينهما بل انما الواصل اليه اثر العلة المتوسطة
لانه الصادر منها * قيل عليه الانفعال يستلزم وصول الاثر فاذا انتفى الوصول انتفى الانفعال فلا حاجة الى

اصول الدين * الاصول الموضوعية (٨٧) الاكل * الاكلة * الاكال * الاهل * اهل الاهواء * الآل

اصول الدين هو علم الكلام ويسمى بالفقه الاكبر ايضا وقد سبق في المقدمة وكذا اصول الحديث واصل الفقه *

الاصول الموضوعية هي المبادي الغير البينة بنفسها المسلمة في العلم على سبيل حسن الظن وقد سبق في المقدمة ايضا في بيان المبادي *

الاكل ايصال ما يتأتى فيه المضغ الى الجوف ممضوغا كان او غيره فلا يكون اللبن والسويق مأكولا كذا في تعريفات السيد الجرجاني *

الأكلة بفتح الالف وسكون الكاف عند الاطباء علة صورتها صورة القروح الا انها تسعى في زمان يسير في مواضع كثيرة ولها رائحة واذا حدثت في الفم تضاف اليه ويقال اكلة الفم وكذا الى غيره كذا في حدود الامراض *

الاكال عند الاطباء دواء يبلغ في تقريحه وتحليله الى ان ينقص قدرا من اللحم كالزنجار كذا في الموجز *

الاهل بفتح الالف وسكون الهاء كسان وكسان سراي وجاي و اهلة كذلك و اهلات و اهل جماعة كذا في الصراح * وفي جامع الرموز في كتاب الوصية اهل الرجل زوجته عرفا ولغة قال الغوري والزهري اهل الرجل اخص الناس به ولا اخص بالانسان من الزوجة كما في الكرمانى ويقال تاهل فلان اي تزوج كذا في الهداية وهذا عند ابي حنيفة رح واما عندهما فكل من يعوله من امرأته وولده واخيه وعمه وصبي اجنبي يقوته من منزله كما في المغرب ولا يدخل فيه رفيقه كما في الاختيار انتهى * قيل قد يراد بالاهل الزوجة والاولاد وقد يراد به الاقارب وقد يراد به المنقاد كذا في المفاتيح شرح المشكوة في باب مناقب اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم * واهلية الانسان للشئى صلاحيته لصدور ذلك الشئى وطلبه وقبوله اياه وفي لسان الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه هكذا في بعض شروح الحسامي * اهل الاهواء اهل القبلة الذين لا يكون معتقدهم معتقد اهل السنة وهم الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعتلة والمشبهة وكل منهم اثنى عشر فرقة فصاروا اثنى وسبعين ويجي في فصل الياء من باب الهاء كذا في تعريفات السيد الجرجاني *

الآل بالمد اهل وعيال واتباع يعني پس روان كما في الصراح * وفي جامع الرموز في كتاب الوصية آل الشخص اهل بيته اى بيت النسب وهو كل من يتصل به من قبل آبائه من اقصى اب له في الاسلام مسلما كان او كافرا قريبا او بعيدا محرما او غيره لان الآل واهل يستعملان استعمالا واحدا فيدخل فيه جده وابوه لالاب الاقصى لانه مضاف كذا في الكرمانى ولا اولاد البنات واولاد الاخوات ولا احد من قرابة ام ذلك الشخص اذ النسب انما يعتبر من الآباء ولهذا لواوصت لاهل بيتها لم يدخل

اصلي نوعي است از انواع لغت و آن لفظي است مستعمل نزد هفت طائفة مخصوصه مشهورة از مردم بيداباني كه ايشان را اعراب و عرب عرباء و عرب عاربة نيز گویند و علوم ادبيه و قواعد عربيه علمای عرب از كلام اين قوم و لغت اين گروه استنباط کرده اند كذا ذكر في شرح نصاب الصبيان و على هذا المعنى يقال هذا اللفظ فى الاصل او فى اصل اللغة كذا ثم استعمل كذا * و هفت لغت در عرب مشهور است بفصاحت و آن هفت لغت قریش و علي و هوازن و اهل يمن و ثقيف و هذيل و بني تميم * و يقابل الاصلي المولد * و فى الخفاجي في تفسير قوله تعالى رب العالمين المراد بالاصل حالة وضعه الاول *
اصل القياس هو عند اكثر علماء الفقه و الاصول هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البرفي تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البرعندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقبوسا عليه و مردودا اليه و ذلك هو البرفي هذا المثال * و عند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل في هذا المثال لان الاصل ما يتفرع عليه غيره و الحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان النص هو الاصل * و ذهب طائفة الى ان الاصل هو الحكم فى المحل المنصوص عليه لان الاصل ما ابتدئ عليه غيره فكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره و هذه الخاصية موجودة فى الحكم لا فى المحل لان حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا فى النص و الاجماع ان لو تصور العلم بالحكم فى المحل دونهما بدليل عقلي او ضرورة امكن القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا و هذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم فى المحل المنصوص عليه و على المحل و على النص لان كل واحد اصله و اصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره و على ما يفتقر اليه غيره و يستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا و اما بالمعنى الثاني فلافتقار الحكم و دليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله و لان المطلوب في باب القياس بيان الاصل الذي يقابل الفرع فى التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل * و اما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز فى المثال المذكور * و عند الباقيين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحریم البيع بجنسه متفاضلا و هذا اولى لانه الذي يبتنى على الغير و يفتقر اليه دون المحل الا انهم لما سمو المحل المشبه به اصلا سمو المحل الآخر المشبه فرعا كذا في بعض شرح الحسامي *

الاصول جمع اصل و اهل العروض يريدون بها ما تتركب منه الاركان و هي اي الاصول ثلثة التود و السبب و الفاصلة و تحقيق كل في موضعه و اصول الافاعيل هي الاجزاء كما يجيى في فصل الالف من باب الجيم *

سبحانه وتعالى لازلي ولا ابدى وهو الدنيا ابدى غير ازلي وهو الآخرة وعكسه محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كذا في تعريفات السيد الجرجاني *

الاسماعيلية هي السبعية كما يجي في فصل العين المهملة من باب السين المهملة *

الاصل بفتح الاول وسكون الصاد المهملة في اللغة ما يبتني عليه غيره من حيث انه يبتني عليه غيره * وبقيد الحثيثة خرج ادلة الفقه مثلا من حيث انها تبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول اذا الفرع ما يبتني على غيره من حيث انه يبتني على غيره و كثيرا ما يحذف قيد الحثيثة عن تعريفهما لكنه مراد لان قيد الحثيثة لابد منه في تعريف الاضافيات * ثم الابتداء اعم من الحسي والعقلي * والحسي كون الشئيين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتداء السقف على الجدار وابتداء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر * والعقلي بخلافه * وقيل الحسي مثل ابتداء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه فانه مما يدرك بالحس ويخرج منه حينئذ مثل ابتداء الافعال على المصادر ويدخل في العقلي فان ابتداء الافعال على المصادر والمجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها وما يشبه ذلك ابتداء عقلي * وقيل الاصل المحتاج اليه والفرع المحتاج * وفيه ان الاصل لغة لا يطلق على العلة الاربع سوى المادة يقال اصل هذا السرير خشب وكذا لا يطلق على الشروط مع كون تلك الاشياء المذكورة محتاجة اليها فلا يكون مطردا مانعا كذا في التلويح وحواشيه في تعريف اصول الفقه وفي بحث القياس * وعند الفقهاء والاصوليين يطلق على معان أحدها الدليل يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة وثانيها القاعدة الكلية وهي اصطلاحا على ما يجي قضية كلية من حيث اشتغالها بالقوة على جزئيات موضوعها ويسمى تلك الاحكام فروعاً واستخراجها منها تفريعا وثالثها المرجح اى الاولى والاحرى يقال الاصل الحقيقة ورابعها المستصحب يقال تعارض الاصل والظاهر فهذه اربعة معان اصطلاحية تناسب المعنى اللغوي فان المدلول له نوع ابتداء على الدليل وفروع القاعدة مبنية عليها وكذا المرجوح كالمجاز مثلا له نوع ابتداء على المرجح وكذا الطاري بالقياس الى المستصحب كذا في العضدي وحواشيه للسيد السند والسعد التفتازاني * وربما يعبر عن المعنى الرابع بما ثبت للشئ نظرا الى ذاته على ما وقع في حاشية الفوائد الضيائية للمولوي عبد الحكيم * وربما يفسر بالحالة التي تكون للشئ قبل عروض العوارض عليه كما يقال الاصل في الماء الطهارة والاصل في الاشياء الاباحة هكذا في حواشي المسلم وخامسها مقابل الوصف على ما يجي في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو وكذا يجي بيان بعض المعانى المذكورة سابقا ايضا في محله * وفي چلبي البيضاوي ذكر الاصل بمعنى الكثير ايضا ولعل مرجع هذا المعنى الى المعنى الثالث والله اعلم *

السنة ميت باجله و موته بفعله تعالى ولا يتصور تغير هذا المقدر بتقديم ولا تاخير قال الله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون * وقال المعتزلة بل تولد موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل الله و انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي قدره الله له فالقاتل عندهم غير الاجل بالتقديم وفي شرح المقاعد ان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعاً وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فكان النزاع لفظياً على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين * قلنا المراد باجله زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر و مرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات و ان لم يقتل يعيش فالنزاع معنوي انتهى * وقيل مبنى الخلاف هو الاختلاف في ان الموت وجودي او عديمي فلما كان الموت وجودياً نسب الى القاتل ان افعال العباد مستندة اليهم عند المعتزلة * و اما عند اهل السنة فجميع الاشياء مستندة الى الله تعالى ابتداء فسواء كان الموت وجودياً او عديمياً ينسب موت المقتول الى الله * وبعض المعتزلة ذهب الى ان ما لا يخالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم تجر العادة بموت جماعة في ساعة * ورد بان الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان احدهما باجله دون الآخر * ثم الاجل واحد عند المتكلمين سوى الكعبي حيث زعم ان للمقتول اجلين القتل و الموت و انه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت * ولا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة و يتقدم عند المعتزلة انتهى * وزعم الفلاسفة ان للحيوان اجلاً طبيعياً و يسمى بالاجل المسمى و الموت الافتراضي وهو وقت موته بتحلل رطوبته و انطفاء حرارته الغريزيتين و اجلاً اخترامياً و يسمى بالموت الاخترامي ايضاً و هو وقت موته بسبب الآفات و الامراض هكذا يستفاد من شرح المواقف و شرح العقائد و حواشيه و يجي ايضاً في لفظ الموت في فصل التاء من باب الميم *

الزل بفتح الالف و الزاء المعجمة دوام الوجود في الماضي كما ان الابد دوامه في المستقبل على مامر * وفي شرح الطوالع في بيان حدوث الاجسام هو ماهية تقتضى الالمسبوقية بالغير و هذا معنى ما قيل الزل نفى الاولية * وقيل هو استمرار الوجود في ازمة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي انتهى و المعنى الاخير بعينه هو المعنى المذكور سابقاً * وقال اهل التصوف الاعيان الثابتة و بعض الارواح المجردة ازلية و الفرق بين ازليتها و ازلية المبدع ان ازلية المبدع تعالى نعت سلبي بنفي الاولية بمعنى افتتاح الوجود عن العدم لانه عين الوجود و ازلية الاعيان و الارواح دوام وجودها مع دوام مبدعها مع افتتاح الوجود عن العدم لكونه من غيرها كذا في شرح الفصوص للمولوي الجامي في الفص الاول *

الزلي مالا يكون مسبوقاً بالعدم اعلم ان الموجود اقسام ثلاثة لا رابع لها فانه اما ازلي ابدى وهو الله

بافق البلد الذي يمر بالكوكب او الجزء يسمى النصف الشرقي و الآخر النصف الغربي فان كان على نصف النهار فلاعرض لافقه الحادث و ان كان على نصف الافق الشرقي فافقه الحادث افق البلد و ان كان على نصفه الغربي فافقه الحادث افق عرضه في خلاف جهة عرض البلد مثله • و القوس الواقعة من اول السموات بين الافق الحادث و نصف النهار من الجانب الاقرب يسمى ميل الافق الحادث • و العظيمة المارة بقطبي المعدل و قطبي الافق الحادث هي نصف نهار الافق الحادث • و القوس الواقعة منها بين قطب المعدل و الافق الحادث من الجانب الاقرب هي عرض الافق الحادث هكذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة • و ذكر في حاشية الچغميني فقال اعلم ان اهل الاحكام يعتبرون دائرة تمر بنقطتي الشمال و الجنوب و بمركز كوكب معين عند ولادة شخص و يسمونها بالافق الحادث لذلك الكوكب و يفرضونها ثابتة غير متحركة بحركة الفلك كافق البلد و يسمون تقاطع الافق مع دائرة اول السموات بنقطة عديمة السمات • وقد يحتاج الى معرفة ارتفاع تلك النقطة في الاعمال فهذه النقطة ثابتة فرضا و دائرة ارتفاعها ابدا منطبقة على اول السموات انتهى • و درزيچ ايلخاني ميگويد معرفت آفاق حادثه كواكب ضروريست در دو مطلوب يكي مطارح شعاعات كواكب و ديگر در تسيرات كواكب پس گويم هر كوكب كه در صورت طالع نصف شرقي افق بمركز جرم آن كواكب بگذرد افق ولادت آن كوكب باشد بحسب موضع او و هر كوكب كه نصف غربي افق بمركز جرم او بگذرد نظير افق ولادت يعني افق كه در جانب جنوب عرض آن افق مساوي عرض افق ولادت باشد افق ولادت افق آن كوكب باشد بحسب موضع او و هر كوكب كه دائرة نصف النهار بمركز جرم او بگذرد چه فوق الارض و چه تحت الارض دائرة نصف النهار افق آن كوكب باشد بحسب موضع او و چون دائرة نصف النهار يكي از آفاق خط استوا باشد افق آن كوكب را هيچ عرض نبود و هر كوكب كه ميان دو وقت افتد دائرة تصور بايد كرد كه بمركز جرم آن كوكب و بدو دو نقطه شمال و جنوب يعني دو نقطه كه موضع تقاطع نصف النهار و افق باشد در هر دو جهت و آن دائرة افق آن كوكب باشد بحسب موضع او پس اگر كوكب در نصف صاعد باشد يعني مابين عاشرو طالع يا مابين رابع و طالع عرض افق او كمتر باشد از عرض افق ولادت در جانب شمال و اگر در نصف هابط باشد يعني در يكي از دو ربع ديگر عرض افق او كمتر از عرض افق ولادت باشد ليكن در جانب جنوب

الافق المبين هو نهاية مقام القلب • و الافق الاعلى هو نهاية مقام الروح وهي الحضرة الواحدية و الحضرة الالهية كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

فصل اللام • الاجل بفتح الالف و الجيم لغة هو الوقت المضروب المحدود في المستقبل و اجل الحيوان عند المتكلمين هو الوقت الذي علم الله بموت ذلك الحيوان فيه • فالمقتول عند اهل

طرفه الذي في البصر ومماسا لارض دورة تامة وقطبا هذين الافقيين ايضا سمتا الراس والقدم * وفائدة
 قيد الثابتة فيهما سلامة تعريفهما من الانتقال ببعض المدارات اليومية في عرض تسعين * وهذه الدائرة
 الثالثة قد تكون عظيمة وقد تكون صغيرة اذ ربما تنطبق على الاولى وربما تقع تحتها او فوقها وربما تقع تحت
 الثانية بحسب اختلاف قامة الناظر وهي الفاعلة بين ما يرى من الفلك وما لا يرى منه حقيقة * واما
 الثانية فلا تفصل اصلا * واما الاولى فقد تفصل وقد لا تفصل والتفاوت بين مركزي الحقيقي والحسي
 بالمعنى الثاني بقدر نصف قطر الارض وهذا القدر من التفاوت غير محسوس في فلك ما الا في فلك
 القمر ولذا كان الظاهر من فلك القمر دائما اصغر من الحقيقي بمقدار معتد به وهكذا التفاوت بين مركزي
 الحقيقي والحسي بالمعنى الاول واعلم ان المنجمين يقيسون الطلوع والغروب بالنسبة الى الافق الحقيقي
 والعامه بالنسبة الى الحسي بالمعنى الثاني واعلم ايضا ان الافق رحوي ان انطبقت معدل النهار عليها
 وهو افق عرض تسعين ودور الفلك الاعظم هناك رحوي اى يتحرك كحركة الرحي والافق استوائي
 ان قامت عليها على قوائم ويسمى بالافق المستقيم وافق الاستواء ايضا وهو افق خط الاستواء ودور الفلك
 الاعظم هناك دولابي والافق مائل ان مالت عليها وهذا الافق هو افق المواضع التي يكون لها عرض * وقد
 يسمى نفس تلك المواضع بالافاق المائلة تجوزا ودور الفلك الاعظم فيه حمائلي * وقيل قطبا الافق ان
 وقعا على المعدل فاستوائي و ان وقعا على قطبي المعدل فرحوي و ان وقعا على غير هذين
 الموضعين فمائل * اقول هذه العبارة الثانية في التقسيم اشمل من العبارة الاولى لاقتضاها شمول هذا التقسيم
 للافق الحقيقي والحسي بالمعنيين بخلاف العبارة الاولى فانها تقتضي اختصاص هذا التقسيم بالافق الحقيقي
 اذ لا ينطبق معدل النهار على الافق الحسي بالمعنى الاول اصلا ولا على الافق الحسي بالمعنى الثاني في بعض
 الاوقات فلا يوجد افق رحوي على مقتضى العبارة الاولى الامن الافق الحقيقي وهذا التقسيم بالقياس
 الى حركة المعدل * واعلم ايضا ان الآفاق باعتبار الاظلال والعروض ثلثة اقسام لانها اما ذوات ظلين وهي
 آفاق خط الاستواء والمواضع التي عروضها اقل من الميل الكلي واما ذوات ظل واحد وهي آفاق المواضع
 التي عروضها لا تكون اقل من الميل الكلي ولا ازيد من تمام الميل الكلي واما ذوات ظل دائري وهي
 آفاق المواضع التي عروضها لا تكون اقل من تمام الميل الكلي ففي هذه الآفاق ان كانت الشمس في
 جزء ذي طلوع وغروب فظل نصف النهار يكون في جهة القطب الظاهر وان كانت في جزء ابدى الظهور
 فظل نصف النهار يدور حول المقياس دورة تامة واعلم ايضا ان الافق ينقسم بنقطتي المشرق والمغرب
 ارباعا فالربع الذي بين نقطتي الشمال والمشرق شرقي شمالي ومقابله غربي جنوبي والذي بين نقطتي
 الجنوب والمشرق شرقي جنوبي ومقابله غربي شمالي * والرابعة الافق الحاد وهي دائرة عظيمة
 تمر بنقطتي الشمال والجنوب وبمركز الكوكب او الجزء المفروض من فلك البروج ونصفها المتحدد

فقل نعم ان النفس لامارة بالسوء والضرب الاول يقتضي عدم التاكيد والثاني يقتضي التاكيد واما عن غيرهما
 اى عن غير السبب المطلق والسبب الخاص نحو قوله تعالى قالوا سلاما قال سلام اى فماذا قال ابراهيم في جواب
 سوالهم فقل قال سلام وقول الشاعر * زعم العواذل انني في غمرة * صدقوا ولكن غمرتي لا تنجلي * ففصل قوله
 صدقوا عما قبله لكونه استينافا جوابا للسؤال عن غير السبب كانه قيل اصدقوا في هذا الزعم ام كذبوا فقل صدقوا *
 ثم السؤال عن غير السبب اما ان يكون على اطلاقه كما في اول هذين المثالين ولا يقتضي التاكيد واما
 ان يشتمل على خصوصية كما في آخرهما فان العلم بالحاصل بواحد من الصدق والكذب وانما السؤال
 عن تعيينه وهذا يقتضي التاكيد * والاستيناف باب واسع متكاثر المحاسن * ومن الاستيناف ما يأتي باعادة
 اسم ما استونف عنه اى اوقع عنه الاستيناف نحو احسنت انت الى زيد زيد حقيق بالاحسان * وهذه
 ما يبنى على صفته اى على صفة ما استونف عنه دون اسمه اى يكون المسند اليه فى الجملة الاستينافية
 من صفات من قصد الحديث عنه نحو احسنت الى زيد صديقك القديم اهل لذلك * والسؤال المقدر فيهما
 لماذا احسن اليه اهل هو حقيق بالاحسان وهذا ابلغ من الاول * وقد يحذف صدر الاستيناف نحو يسبح
 له فيها بالغدو والآصال رجال كانه قيل من يسبحه فقل رجال اى يسبحه رجال هذا كله خلاصة ما فى الاطول
 والمطول في بحث الفصل والوصل *

فصل القاف * الاباق بالكسر وبالوحدة لغة الاستخفاء وشرعا استخفاء العبد من المولى
 كذا في جامع الرموز في فصل صم شراء مالم يره وفيه في كتاب اللقيط والآبق صفة من ابق اباقا اى
 ذهب بلا خوف ولا كد عمل او استخفى ثم ذهب وشرعا مملوك فرمى ماله تمردا وعنادا لسوء خلقه *
الافق بضمين وسكون الثاني ايضا فى اللغة الطرف والافاق الجمع على ما فى الصراح * وعند
 اهل الهيئة واهل الاحكام من المنجمين يطلق بالاشتراك على اشياء * فاهل الهيئة يطلقونه على ثلث دوائر
 ثابتة * واهل الاحكام يطلقونه على دائرة ثابتة أخرى ايضا الاولى الافق الحقيقي وهي دائرة عظيمة ثابتة
 حادثة فى الفلك الاعلى مارة بمركز العالم يقوم الخط الواصل بين قطبيها وهما سمتا سمت الراس والقدم عمودا
 عليها اى على تلك الدائرة * وقيد الثابتة احتراز عن معدل النهار في عرض تسعين فانه لا يسمى افقا نعم يقال له
 انه منطلق على الافق والثانية الافق الحسي ويسمى ايضا بالافق المرئي والشعاعي وافق الرؤية وهي دائرة
 صغيرة ثابتة حادثة فى الفلك الاعلى تماس الارض عن فوق اى تماسها من موضع قدم الناظر موازية
 للافق الحقيقي ولما كان الخط الواصل بين سمتي الراس والقدم اعنى الخط الذي على استقامة قامة
 الناظر عمودا على الافق الحقيقي كان عمودا على الافق الحسي ايضا فان العمود على احد المتوازيين عمود على
 الآخر والثالثة الافق الحسي ويسمى بالافق المرئي ايضا وهي دائرة ثابتة يرسم محيطها في سطح الفلك
 الاعلى من طرف خط يخرج من البصر الى سطح الفلك الاعلى مماسا لارض اذا ادير ذلك الخط مع ثبات

الخبار فان تزال اقرب الى الافهام واكثر استعمالا منها وبأغرب الفاظ الهلاك وهو الحرض فاقتضى حسن الوضع في النظم ان تجاور كل لفظة بلفظة مثلها في الغرابة توخيا لحسن الجوار و رغبة في ابتلاف المعاني بالالفاظ ولتتعدل الالفاظ في الوضع وتناسب في النظم * ولما اراد غير ذلك قال واقسموا بالله جيد ايمانهم فاتي بجميع الالفاظ المتداولة لاغرابة فيها * وابتلاف اللفظ مع المعنى ان تكون الفاظ الكلام ملائمة للمعنى المراد فان كان فخما كانت الفاظه مفخمة او جزلا فجزلة او غريبا فغريبة او متداولا فمتداولة او متوسطة بين الغرابة والاستعمال فذلك كقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار فلما كان الركون الى الظالم وهو الميل اليه والاعتماد عليه دون مشاركته في الظلم وجب ان يكون العقاب عليه دون العقاب على الظالم فاتي بلفظ المس الذي هو دون الاحراق والاصطلام * ومنه الفرق بين سقى واسقى فان سقى لما كان لا كلفة معه في السقية اورده تعالى في شراب الجنة فقال وسقاهم ربهم شرابا طهورا واسقى لما كان فيه كلفة اورده في شراب الدنيا فقال واسقيناكم ماء فراتا ولا سقيناكم ماء غدقا لان السقيا في الدنيا لا يخلو من الكلفة ابدا كذا في الاقتان في نوع بدائع القرآن *

المؤتلف والمختلف عند المحدثين هو الراوي الذي اتفق اسمه مع اسم راو آخر خطأ واختلف نطقا اى تلفظا سواء كان الاختلاف بالنقطة كالخفيف بالخاء المعجمة والياء والاحنف بالحاء المهملة والنون او بالشكل كسلام بالتشديد و سلام بالتخفيف والمراد بالاسم مرادف العلم فيشتمل اللقب والكنية ايضا هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه *

الاستيناف هو في اللغة الابتداء على ما في الصراح وعند الفقهاء تجديد التحريمة بعد ابطال التحريمة الاولى وبهذا المعنى وقع في قولهم المصلي اذا سبقه الحدث يتوضأ ثم يتم ما بقي من الصلوة مع ركن وقع فيه الحدث او يستأنف والاستيناف افضل وذلك الاتمام يسمى بالبناء وان شئت الزيادة فارجع الى البرجندي وجامع الرموز * وعند اهل المعاني يطلق بالاشتراك على معنيين * احدهما فصل جملة عن جملة سابقة لكون تلك الجملة جوابا لسؤال اقتضته الجملة السابقة * وثانيهما تلك الجملة المفصولة وتسمى مستأنفة ايضا وبالجملة فالاستيناف يطلق على معنيين والمستأنفة على المعنى الاخير فقط * والنحاة يطلقون المستأنفة على الابتدائية ويحى في لفظ الجملة في فصل اللام من باب الجيم * ثم الاستيناف بالمعنى الاول ثلثة اضرب لان السؤال اما عن سبب الحكم مطلقا اى لا عن خصوص سبب فيجيب باي سبب كان سواء كان سببا بحسب التصور كالتأديب للضرب او بحسب الخارج نحو شعر * قال لي كيف انت قلت عليل * سهر دائم وحزن طويل * اى ما سبب علتك او مبالك عليل لان العادة انه اذا قيل فلان عليل ان يسأل عن سبب علته وموجب مرضه لا ان يقال هل سبب علته كذا وكذا واما عن سبب خاص للحكم نحو ما يرى نفسي ان النفس لامارة بالسوء فكله قيل هل النفس اماراة بالسوء

فصل الفاء * الالف بالضم هي في اللغة خوگرفتگی كما في الصراح وعند السالكين هي من مراتب المحبة وهي ميلان القلب الى المؤلف * ودر صحائف در صحیفه هیزدهم میگوید الفت را پنج درجه است * اول نظر در افعال صانع * شعر * وفي كل شیء له آية * تدل على انه واحد * و آن بمنزلة آن باشد که کسی بعضی صفات صاحب حسنی پیش کسی گوید و بدان سبب دوستی او در دل بجند * دوم کتمان میلان است و تحمل مشقات اینجا الیف احوال خود را نهان دارد اگرچه رخ زرد و چشم ترش ظاهر کند * سیوم تمنا است درین مقام نه از جان اندیشد و نه از هلاک و گوید اگرچه وصول متعذر و مستحیل اما در آرزوی مردن خوشتر * چهارم اخبار و استخبار الیف درین مقام خواهد اخبار کند و از احوال مؤلف خود استخبار و از سر دیوانگی گاه راز با صبا گوید و گاه جواب از نسیم جوید * پنجم تضرع است درین مقام الیف بتضرع و زاری پیش آید *

التاليف هو لغة ايقاع الالف بين شيئين او اكثر وعرفاً مرادف التركيب و هو جعل الاشياء بحيث يطلق عليه اسم الواحد و قد يقال التاليف جمع اشياء متناسبة و يشعربه اشتقاقه من الالف فهو اخص من التركيب كذا في البرجندی شرح مختصر الوقاية في الخطبة و يعلم من ذلك حد المؤلف فهو مرادف للمركب او اخص منه * و قد يطلق المؤلف على معنى اعم من معنى المركب على ما ستعرف في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم و يجي توضيح التعريف في لفظ المركب * و تاليف النسبة عند المهندسين عبارة عن ضرب قدر نسبة في قدر نسبة اخرى لتحصل النسبة المولفة مثلاً بين عددين او مقدارين نسبة الثلث و بين آخرين نسبة النصف و اردنا تاليف النسبتين فنضرب الثلثة التي هي قدر نسبة الثلث في الاثنين الذي هو قدر نسبة النصف حصل ستة وهي قدر النسبة المولفة و نسبة الواحد الى الستة بالسدس و هي النسبة المولفة * و معنى قدر النسبة يجي في لفظ القدر في فصل الراء من باب القاف و يقابله تجزية النسبة و هي قسمة قدر نسبة على قدر نسبة اخرى كما اذا اردنا قسمة قدر نسبة السدس على قدر نسبة الثلث فيقسم الستة على الثلثة يخرج اثنان و هو قدر نسبة النصف هذا خلاصة ما في تحرير اقليدس و حاشيته * و علم التاليف هو الموسيقى و هو من اصول الرياضي و هو علم يبحث فيه عن احوال النغمات فموضوعه النغمات و قد سبق في بيان اقسام الحكمة في المقدمة *

الائتلاف عند اهل البديع هو التناسب كما يجي في فصل الموحدة من باب النون * و ايتلاف القافية عندهم هو التمكن على ما يجي في فصل النون من باب الميم * و ايتلاف اللفظ مع اللفظ عندهم ان تكون الالفاظ يلايم بعضها بعضاً بان يقرن الغريب بمثله و المتداولة بمثله رعاية لحسن الجوار و المناسبة بكوله تعالى تالله تفتو تذكر يوسف حتى تكون حرضا اتى بأغرب الفاظ القسم و هي التاء فانها اقل استعمالاً و ابعد من افهام العامة بالنسبة الى الباء و الواو و بأغرب صيغ الافعال التي ترفع الاسماء و تنصب

الاكوان واذا تمكن من هذا البرزخ حل في المقام المسمى بالختم وليس بعد ذلك الاالكبرياء وهي النهاية التي لا تدرك لها غاية والناس في هذا المقام مختلفون فكامل و اكمل و فاضل و افضل * وفي تعريفات السيد الجرجاني الانسان الكامل هو الجامع لجميع العوالم الالهية والكونية الكلية والجزئية وهو كتاب جامع للكتب الالهية والكونية فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي مسمى بام الكتاب ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ ومن حيث نفسه كتاب المحور والاثبات فهو الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة التي لا يمسه ولا يدرك اسرارها الاالمطهرون من الحجب الظلمانية فنسبة العقل الاول الى العالم الكبير وحقائقه بعينها نسبة الروح الانساني الى البدن وقواه وان النفس الكلية قلب العالم الكبير كما ان النفس الناطقة قلب الانسان ولذلك يسمى العالم بالانسان الكبير انتهى *

الآيسة هي البالغة خمسين سنة وقيل خمسا وخمسين والمختار الاول كذا في جامع الرموز في بيان الخيض *

اسطقس هو لفظ يوناني بمعنى الاصل وتسمى العناصر الاربعة التي هي الماء والارض والهواء والنار اسطقسات لانها اصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن كذا في تعريفات السيد الجرجاني *

فصل الشين المعجمة * الارش بفتح الاول وسكون الراء المهملة هو بدل ما دون النفس من الاطراف وقد يطلق على بدل النفس وحكومة العدل ويحيى في لفظ الدية في فصل الياء من باب الواو *

فصل الضاد المعجمة * الاباضية هي فرقة من الخوارج اصحاب عبد الله بن اباض قالوا فخالفونا من اهل القبلة كفار غير المشركين يجوز مناكتهم * وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره * ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مومن لان الاعمال داخلية في الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق الله تعالى ويفنى العالم كله بفناء اهل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر نعمة لا كافر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وفي النفاق اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا معجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى اليه وكفروا عليا واكثر الصحابة واقتربوا فرقا اربعة الحفصية واليزيدية والحارثية والرابعة العبادية القائلون بطاعة لا يراد بها الله اى الزاعمون ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة * فالحفصية زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول او جنة او نار او بارتكاب كبيرة فكافرا مشركا * واليزيدية زادوا عليهم وقالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعته الى ملة الصابية المذكورة في القرآن وقالوا اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة او صغيرة * والحارثية خالفوهم في القدر اى كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وكون الاستطاعة قبل الفعل كذا في شرح المواقف *

قول اكثر الأبيدين من الفلاسفة القائلين بفناء الجسم المثبتين للنفس معادا روحانيا و ثوابا وعقابا روحانيا وذهب اليه جماعة عظيمة من علماء المسلمين كالراغب والغزالي ومن قدماء المعتزلة يعمر عباد السلمي ومن الشيعة الملقب عندهم بالشيخ المفيد ومن الكرامية جماعة * وأعلم أن اكثر العارفين الكاملين من اصحاب الرياض و ارباب المكاشفات والمشاهدات مصرون على هذا القول جازمون بهذا المذهب * وأما القسم الرابع وهو ان الانسان مركب من تلك الثلاثة فنقول اعلم ان القائلين باثبات النفس فريقان * الفريق الاول وهم المحققون منهم قالوا ان الانسان عبارة عن هذا الجوهر المخصوص وهذا البدن آلة منزله و منزله وعلى هذا التقدير فالانسان غير موجود في داخل العالم ولا في خارجه وغير متصل بالعالم ولا منفصل عنه و لكن له تعلقا بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما ان آلة العالم لا تعلق له بالعالم الا تعلق التصرف والتدبير * والفريق الثاني الذين قالوا النفس اذا تعلقت بالبدن اتحدت البدن فصارت النفس غير البدن و البدن غير النفس و مجموعهما عند الاتحاد هو الانسان فاذا جاء وقت الموت بطل هذا الاتحاد وبقيت النفس وفسد البدن فهذا جملة مذاهب الناس في الانسان * وكان ثابت بن مرة يثبت النفس ويقول انها متعلقة باجسام سماوية نورانية لطيفة غير قابلة للكون والفساد والتفريق والتمزق وان تلك الاجسام تكون سيالة في البدن و مادام يبقى ذلك السريان بقيت النفس مدبرة للبدن فاذا انفصلت تلك الاجسام اللطيفة عن جوهر البدن انقطع تعلق النفس مدبرة للبدن انتهى ما قال الامام الرازي و ان شئت زيادة التوضيح فارجع الى التفسير الكبير * وقال بعض الصوفية الانسان هو هذا الكون الجامع * وقال الشيخ الكبير في كتاب الفكوك ان الانسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجود والامكان والمرآة الجامعة بين صفات القدم واحكامه وبين صفات الحدثان وهو الواسطة بين الحق والخلق وبه وبمرتبه يصل فيض الحق والمدد الذي سبب بقاء ماسوى الحق الى العالم كله علوا وسفلا ولولا من حيث برزخيته التي لاتغايير الطرفين لم يقبل شئ من العالم المدد الالهي الوجداني لعدم المناسبة والارتباط و لم يصل اليه كذا في شرح الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الاول ويحى ايضا ذكره في لفظ الكلمة في فصل الميم من باب الكاف وفي الانسان الكامل حيث وقع من مولفاتي لفظ الانسان الكامل فانما اريد به محمدا صلى الله عليه وآله وسلم تادبا لمقامه الاعلى * وللانسان الكامل ثلث برزخ و بعدها المقام المسمى بالختام * البرزخ الاول يسمى البداية وهو التحقق بالاسماء والصفات * والبرزخ الثاني يسمى التوسط وهو محك الرقائق الانسانية بالحقائق الرحمانية فاذا استوفى هذا المشهد علم سائر المتمكنات و اطلع على ما يشاء من المغيبات * والبرزخ الثالث وهو معرفة التنوع الحكمية في اختراع الامور القدرية ولايزال الحق يخرق له العادات بياني ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد عادة في تلك الحكمة فحينئذ يوزن له بابرار القدرة في ظاهر

الذين قالوا ان الانسان شيء مغاير لهذا الجسد بانه عبارة عن احد هذه الاعضاء لانها كثيفة ثقيلة ظلمانية * واما الجسم الذي تغلب عليه المائية فهو الاخلاط الاربعة ولم يقع في شيء منها انه الانسان الا في الدم فان منهم من قال انه هو الروح لانه اذا خرج لزم الموت * واما الجسم الذي تغلب عليه الهوائية و النارية فهو الارواح فهي اجسام هوائية مخلوطة بالحرارة الغريزية متولدة اما في القلب او في الدماغ وقالوا انها هي الروح وهي الانسان * ثم اختلفوا فمنهم من يقول انه جزء لا يتجزى في الدماغ ومنهم من يقول الروح عبارة عن اجزاء نارية مختلطة بهذه الارواح القلبية والدماغية وتلك الاجزاء النارية المسماة بالحرارة الغريزية هي الانسان * ومن الناس من يقول الروح عبارة عن اجسام نورانية سماوية لطيفة الجوهر على طبيعة ضوء الشمس وهي لا تقبل التحلل والتبدل ولا التفرق والتمزق فاذا تكون البدن و يتم استعدادة وهو المراد بقوله تعالى فاذا سويته * نفذت تلك الاجسام الشريفة السماوية الالهية في داخل اعضاء البدن نفاذ النار في الفحم ونفاذ دهن السمسم في السمسم ونفاذ ماء الورد في الورد * ونفاذ تلك الاجسام في البدن هو المراد بقوله ونفخت فيه من روحي * ثم ان البدن مدام يبقى سليما قابلا لنفاذ تلك الاجسام الشريفة فيه بقي حيا فاذا تولدت في البدن اخلاط غليظة منعت تلك الاخلاط لغلظها سريان تلك الاجسام الشريفة فيها فانفصلت عن هذا البدن ولزم الموت فهذا مذهب قوي شريف يجب التأمل فيه فانه شديد بالمطابقة بما ورد في الكتب الالهية من احوال الحيوة والموت * واما ان الانسان جسم موجود خارج البدن فلا اعرف احدا ذهب اليه * واما القسم الثاني وهو ان الانسان عرض في البدن فهذا لا يقول به عاقل لانه موصوف بالعلم والقدرة والتدبير والتصرف ومن كان كذلك كان جوهر لا عرضا بل الذي يمكن ان يقال به هو الانسان بشرط ان يكون موصوفا باعراض مخصوصة وعلى هذا التقدير فللناس فيه اقوال القول الاول ان العناصر اذا امتزجت وانكسرت سورة كل واحد منها بسورة الآخر حصلت كيفية معتدلة هي المزاج * ومراتب المزاج غير متناهية فبعضها انسانية وبعضها فرسية فالانسانية عبارة عن اجسام موصوفة بكيفيات مخصوصة متولدة عن امتزاجات اجزاء العناصر بمقدار مخصوص وهذا قول جمهور اطباء ومنكري النفس ومن المعتزلة قول ابي الحسن والقول الثاني ان الانسان عبارة عن اجسام مخصوصة بشرط كونها موصوفة بصفة الحيوة والعلم والقدرة وهي اعراض قائمة بالجسم وهؤلاء انكروا الروح والنفس وقالوا ليس ههنا الاجسام متولفة موصوفة بهذه الاعراض المخصوصة وهذا مذهب اكثر شيوخ المعتزلة والقول الثالث ان الانسان عبارة عن اجسام موصوفة باشكل مخصوص بشرط ان تكون ايضا موصوفة بالحيوة والعلم والقدرة * والانسان يمتاز عن سائر الحيوانات بشكل جسده وهذا مشكل لان الملائكة قد يشتبهون بصور الناس وفي صورة المسطح معنى الانسانية حاصل مع ان هذه الصورة غير حاملة فبطل اعتبار الشكل والصورة في حصول معنى الانسانية طردا وعكسا * واما القسم الثالث وهو ان يقال الانسان موجود ليس بجسم ولا جسماني وهذا

الموانسة هي الانس وفي مجمع السلوك موانست آنست كه از همه گريزان باشي وحق را همه وقت جويان ماني من انس بالله استوحش من غير الله *

التانيس على وزن التفعيل عند السبعية من المتكلمين استمالة كل واحد من المدعويين بما يميل اليه هواه وطبعه ويحس في فصل العين المهملة من باب السين المهملة * وفي اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم التانيس هو التجلي في المظاهر الحسية تانيسا للمريد المبتدي بالتزكية والتصفية ويسمى التجلي الفعلي لظهوره في صور الاسباب انتهى *

الانسان بالكسر وسكون النون قال الامام الرازي في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى قل الروح من امر ربي اعلم ان العلم الضروري حاصل بان ههنا شيئا يشير اليه الانسان بقوله انا فالمشار اليه اما ان يكون جسما او عرضا او مجموعهما او شيئا مغايرا لهما او ما يتركب منهما ومن ذلك الشيء الثالث * اما القسم الاول وهو ان يقال ان الانسان جسم فذلك الجسم اما هذه البنية المخصوصة او جسم داخل في هذه البنية او جسم خارج عنها * اما القائلون بان الانسان عبارة عن هذه البنية المخصوصة المحسوسة وعن هذا الهيكل المجسم المحسوس فهم جمهور المتكلمين وهذا القول باطل عندنا لان العلم البدهي حاصل بان اجزاء هذه الجثة متبدلة زيادة ونقصانا بحسب النمو والذبول والسمن والهزال وزيادة عضو من الاعضاء وازالته ولا شك ان المتبدل المتغير مغاير للثابت الباقي ولان كل احد يحكم بصريح عقله باضافة كل من اعضائه الى نفسه فيقول راسي وعيني ويدي والمضاف غير المضاف اليه وقل الانسان نفسي وذاتي يراد به البدن فان نفس الشيء كما يراد به ذاته التي اليها يشير كل احد بقوله انا كذلك يراد به البدن ولان الانسان قد يكون حيا مع كون البدن ميتا قال الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون الآية وقال النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وقال اغرقوا فا دخلوا نارا ومثل هذه الآيات كثيرة دالة على تغاير الانسان والبدن ولان جميع فرق الدنيا من الهند والروم والعرب والعجم وجميع ارباب الملل من اليهود والنصارى والمجوس والمسلمين وغيرهم يتصدقون عن موتاهم ويدعون لهم بالخير ولولا انهم بعد موت الجسد بقوا احياء لكان التصديق والدعاء لهم عبثا فهذه الدلائل تدل على ان الانسان ليس بجسم وان الانسان غير محسوس لان حقيقته مغايرة للسطح واللون وكل ما هو مرئي فهو السطح واللون فثبت ان الانسان ليس جسما ولا محسوسا فضلا عن كونه جسما محسوسا * واما ان الانسان جسم موجود في داخل البدن ففيه اقوال وضبطها ان الاجسام الموجودة في هذا العالم السفلي اما ان تكون احد العناصر الاربعة او تكون متولدة من امتزاجها ويمتنع ان يحصل في البدن الانساني جسم عنصري خالص فلا بد ان يكون الحاصل جسما متولدا من امتزاجها * اما الجسم الذي تغلب عليه الارضية فهو الاعضاء الصلبة الكثيفة كالعظم واللحم والشحم والعصب ونحوها ولم يقل احد من العقلاء

الحرف بالدخيل على ما في عنوان الشرف * وفي بعض الرسائل بشرط ان يكون الالف والروي كلاهما من كلمة واحدة كالف الكواكب فان لم يكونا من كلمة واحدة لم يكن تاسيسا * والتاسيس بهذا المعنى يستعمل في علم القوافي وهكذا عند اهل القوافي الفارسية چنانچه در رساله منتخب تكميل الصناعة مي آرد تاسيس الفی است که یک حرف متحرك واسطه باشد میان او وروي چنانکه الف ياور و خاور و هرقافیه که مشتمل بر تاسيس باشد آنرا موسسه گویند و رعایت تکرار تاسيس واجب نیست بلکه مستحسن و بعضی رعایت تکرار تاسيس را واجب دانند انتهى * و الموسس يطلق ايضا على كلام يكون جميع نقاط حروفه تحتانية كما في جامع الصنائع حيث قال موسس كلاميست که تمام حروف اورا نقطههاي زیرین باشند مثاله ارباب طرب بيدار ای یار * و تاسيسات قمر نزد منجمان که آنرا مراکز بحران نیز گویند عبارت است از رسیدن قمر بدرجات معینه از فلک البروج على ما یجی فی لفظ المركز فی فصل الرء المعجمة من باب الرء المهملة * وفي تعريفات السيد الجرجاني التاسيس عبارة عن افادة معنی آخر لم یکن حاصل قبله فالتاسيس خير من التاكيد لان حمل الكلام على الافادة خير من حمله على الاعادة انتهى * واسوس در اصطلاح اهل جفر اعداد حرف را گویند خواه آن اعداد اعداد زبر مجرد باشد و خواه مع البينات کذا فی بعض الرسائل

الانس بضم الالف وسكون النون هو فی اللغة آرام یافتن بچیزی * وعند الصوفية يطلق على انس خاص وهو الانس بالله و کذا الموانسة * وفي مجمع السلوك الانس عند الصوفية حال شريف و هو التذاد الروح بکمال الجمال * وفي موضع آخر منه الانس ضد الهيبة وقال الجنيد الانس ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة ومعنی ارتفاع حشمت آنست که رجا غالب شود برو از خوف پس ازین معلوم شد که انس و هیبت لازم و ملزوم اند چنانچه خوف و رجاى مومن یکدیگر مقرون اند * و الهيبة ضد الانس و هو فوق القبض و کل هائب غائب * ثم يتفاوتون فی الهيبة بحسب تذهيبهم فی الغاية * وخواجه ذوالنون گوید ادنی مقام انس آنست که چون در آتش انداخته شود انس وی مکدر نشود و با کسی که انس دارد ازو غافل نشود و کمال انس انبساط محب است بسوی محبوب کما قال الخليل عليه السلام رب انني كيف تحیی الموتی وقال کلیم الله رب انني انظر اليک * ابراهيم بارسثاني گوید الانس فرح القلب بالمحبوب * وشبلي گوید الانس وحشتک منك * وقيل الانس ان تستانس بالاذکار فتغيب عن رؤية الاغيار * و انس و هیبت دونوع اند *

یکی آنست که ظاهر میشوند هردو پیش از فنا از مطالعة صفات جلال و جمال و این مقام تلوین است * دوم آنست که ظاهر میشوند بعد از فنا در مقام تمکین و بقا بواسطه مطالعة ذات و این را انس ذات و هیبت ذات گویند و این حالی شریف است که میباید سالك را بعد طهارت باطن * و فی اصطلاحات الشيخ محي الدين العربي الانس اثر مشاهدة جمال الحضرة الالهية فی القلب و هو جمال الجلال انتهى *

حدوث القديم الثانية كل ما لا يجب من الصفات تاخرا عن الوجود اى وجود الموصوف فهو اعتباري كالوجود فانه على تقدير زيادته يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوتها للماهية متاخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك وكذا الحال فى الحدوث و الذاتية و العرضية و امثالها فانها صفات لا يجب تاخرها عن وجود موصوفاتها فى الخارج فيجب ان تكون اعتبارية و اليجاز اتصاف الماهية حال عدمها فى الخارج بصفة موجودة فيه و انه محال بالضرورة كذا فى شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم و مرزا زاهد فى المرصد الثالث من موقف الامور العامة *

الامور العامة هي عند المتكلمين والحكماء الامور التي لا تختص بقسم من اقسام الموجود من الواجب والجوهر والعرض فاما ان تشتمل الاقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فان كل موجود و ان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار و كالماهية والتشخص عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او تشتمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها فى الامور العامة على سبيل التبعية * وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق لكل منهما اى من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم وبهذا القيد خرج كل مفهوم مع ما يقابله لشمولهما جميع المفهومات الا انه لا يتعلق بشيى منهما غرض علمي كالانسان والانسان او يتعلق باحدهما فقط كالجوب واللاجوب ليس من الامور العامة * ومعنى تعلق الغرض العلمي عند المتكلم ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا فان غرض المتكلم من البحث عنها اثبات العقائد الدينية و على هذا فقس معنى تعلقه عند الحكيم هذا خلاصة ما فى شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم *

الامور الكلية وآن در اصطلاح سالكان آنرا گویند كه ممكن نباشد رانندن و دور كردن آن از عقل و ممكن نباشد یافتن آن در عین و بعبارت دیگر آنكه موجود باشد و معدوم باشد در خارج یعنى در خارج ذاتي نباشد كه اوزا حیات و علم نام نهاده شود كذا فى كشف اللغات پس امور كلیه بعینها امور اعتباریه باشد بمعنی اول *

فصل السین المهملة * التأسيس هو فى اللغة بنياد نهادن على مائى الصراح و عند السبعية من المتكلمين تمهيد مقدمات يسلمها المدعو و تكون سائقة الى ما يدعوه اليه من الباطل و يجيى فى فصل العين من باب السین * و عند اهل العربية يطلق على خلاف التاكيد فهو اما لفظ لا يفيد تقوية ما يفيد لفظ آخر بل يفيد معنى آخر و اما لفظ يفيد معنى لم يكن حاصلا بدونه هكذا يستفاد من المطول فى بيان فائدة تقديم المسند اليه المسور بلفظ كل على المسند المقرون بحرف النفي و قد سبق ايضا فى لفظ التاكيد فى فصل الدال المهملة و على الف ساكن بين ذلك الالف و بين الروي حرف و يعرف ذلك

قد تكون مجردة اى وصفا طرديا لا مناسبا ولا شبيها به وقد تكون باعثة اى مناسبة كذا فى العضدي * وفي تعريفات السيد الجرجاني الامارة لغة العلامة واصطلاحا هي التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول كالغيم بالنسبة الى المطر فانه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر *

الامور الطبيعية هي عند الاطباء المبادي التي يبتني عليها وجود الانسان وبها يكون قوامه ولو فرض عدم شئ منها لم يكن له وجود اصلا وهي سبعة الركان والامزجة والاخلاط والاعضاء والارواح والقوى من الطبيعة والنفسانية والحيوانية والافعال وانما نسبت تلك الامور الى الطبيعة لانها امامادة لما هي فيه وهي الركان والاخلاط والاعضاء والارواح اوصورة له وهي الامزجة والقوى اذ الامزجة هي الصور الاول والقوى هي الصور الثانية اوجاية له وهي الافعال * وقيل الركان والاخلاط والاعضاء والارواح كالمادة والامزجة والقوى كالصورة والحق الاطباء الافعال بها للتعلق الشديد بين القوة والفعل كذا فى الاقتسرائي شرح الموجز * وزاد بعض الاطباء اربعة اخرى وهي الاسنان والالوان والسكنات والفرق بين الذكر والانثى و اراد بالامور المنسوبة الى الطبيعة الداخلة في بقاء الانسان وما يجري مجراها ولا مشاحة في الاصطلاحات كذا في بحر الجواهر *

الامور الاعتبارية ويسمى امورا كلية ايضا هي عند المتكلمين والحكماء تطلق على الامور التي لا وجود لها في الخارج وقد تطلق بمعنى الفرضيات * ثم انهم ذكروا لمعرفة الامور الاعتبارية بالمعنى الاول قاعدتين احدهما كل ما تكرر مفهومه اى يتصف اى شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري اعني كل مفهوم جنسا كان او نوعا عاليا اوسا فلا يكون بحيث اذا فرض منه اى فرد كان موجودا وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك المفهوم حتى يوجد فيه ذلك المفهوم مرتين مرة على انه حقيقته اى تمام ماهية ذلك الفرد محمول عليه مواطاة ومرة على انه صفة قائمة به اى محمول عليه اشتقاقا فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج والالزم التسلسل في الامور الخارجة المترتبة الموجودة معا * قيل المراد مطلق الحمل اشتقاقا كان او مواطاة لان مفهومي الموجود والوجود كلاهما يتكرر ان احدهما يصدق على الافراد اشتقاقا والآخر مواطاة فهنا اربع صور * ان قيل ههنا صورة اخرى وهي ان يتحقق العرضي في افراد مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته للوجود الخاص * قلت هذه الصور مستنعة التحقق لان الوجود مثلا لو كان عرضيا للوجود الخاص كان الموجود عرضا لمفهوم الوجود الخاص لاستلزام عرضية المشتق منه عرضية المشتق لانه لو لم يستلزم صدق المشتق على الماهية من حيث هي من غير اتصافها بمبدأ الاشتقاق فلا يتحقق الفرق بين صدق الموجود على مفهوم الوجود الخاص و صدقه على ما يصدق هو عليه مع ان الفرق بينهما ضروري انتهى مثاله القدم والحدوث ونحوهما كالمعقولات الثانية فان القدم لو وجد منه فرد لقدم ذلك الفرد والا لكان ذلك الفرد حادثا مسبقا بالعدم فيلزم

وبالثانية عن التهديد والتخيير ونحو ذلك وبالثالثة عن الصيغة التي تصدر عن المبلغ والحاكي فانه لا يريد الامتثال • ويرد عليه ان فيه تعريف الشيء بنفسه • واجيب بان المراد بالامر الثاني هو الطلب • وغايته انه استعمل اللفظ المشترك تعويلا على القرينة وتارة باعتبار نفس الارادة فقال قوم الامر ارادة الفعل • وفيه انه لو كان الامر هو الارادة لوقعت المأمورات كلها لان الارادة تخصص المقذور بحال حدوثه واذا لم يوجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه • قيل مبنئ هذا على ان الارادة من الله والعبد معنى واحد وان ارادته فعل العبد يستلزم وقوعه وهذا لا يطابق اصول المعتزلة وتمام تحقيقه في الكلام • فائدة • لفظ الامر حقيقة في الصيغة بالاتفاق مجاز في الفعل عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا • فقد ذهب ابو الحسن البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشان لتردد ذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر ذهن الى القول المخصوص • وقيل هو حقيقة في القدر المشترك بين القول والفعل اعني هو مشترك معنوي ومتواط بينهما وهو مفهوم احدهما دفعا للاشتراك والمجاز • وبعضهم على انه الفعل اعم من ان يكون باللسان او بغيره • ثم اختلفوا في ان صيغة الامر لماذا ونعمت • فقال الجمهور انها حقيقة في الوجوب فقط • وقال ابو هاشم انها حقيقة في النذب فقط • وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والنذب • وقيل مشتركة بين الوجوب والنذب اشتراكا لفظيا • وقال الاشعري والقاضي بالتوقف فيهما اى لا ندري اهو للوجوب او للنذب وقيل مشتركة بين معان ثلاثة الوجوب والنذب والاباحة • وقيل للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الاذن • وقالت الشيعة هي مشتركة بين الوجوب والنذب والاباحة والتهديد • فائدة • ضد الامر النهي اى كلام دال على طلب الكف من الفعل على سبيل الاستعلاء وضعاً او هو قول القائل استعلاء لا تفعل او هو القول المقتضي طاعة المنهي بترك المنهي عنه او قول القائل لمن دونه لا تفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهي او صيغة لا تفعل بازادات ثلث وجود اللفظ ودلالته والامتثال وعلى هذا القياس • وفوائد القيود والاعتراضات والاجوبة ما مررت في لفظ الامر هذا كله خلاصة ما في العضدي وحاشيته للتفايزاني والتلويح والجلبي والمطول والاطول • وفي تعريفات السيد الجرجاني الامر بالمعروف هو الارشاد الى المرائد المنجية والنهي عن المنكر الزجر عما لا يلائم في الشريعة وقيل الامر بالمعروف الدلالة على الخير والنهي عن المنكر المنع عن الشر وقيل الامر بالمعروف امر بما يوافق الكتاب والسنة والنهي عن المنكر نهى عما يميل اليه النفس والشهوة • وقيل الامر بالمعروف اشارة الى ما يرضى الله تعالى من افعال العبد واقواله والنهي عن المنكر تقبيح ما ينفر عنه الشريعة والعفة وهو ما لا يجوز في دين الله تعالى انتهى •

الامارة هي عند الاصوليين والمتكلمين هو الدليل الظني وعرفت بما يمكن التوصل فيه بصحيح

النظر الى الظن بمطلوب خبري ويحى توضيحه في لفظ الدليل في فصل اللام من باب الدال المهمة • ثم الامارة

امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل * قيل مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الأدنى بل مقول
 المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهة * او قيل الامر اقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء سواء كان في
 صيغة سماها اهل العربية امرا او نهيا اولا اذا الاعتبار للمعنى دون الصيغة فترك وكف ونحوهما نهي نظرا
 الى المعنى وان كان امرا صيغة ولا تكف ولا تترك ونحوهما امرا لا نهي انتهى * ولا يخفى انه اصطلاح
 ولا مشاحة فيه * اعلم ان من اثبت الكلام النفسي عرف الامر على ما هو النفسي من الطلب والاقتضاء
 وما يجري مجراهما والنفسي هو الذي لا يختلف بالاضاع واللغات وانما عرف به ليعلم ان اللفظي هو
 ما يدل عليه من اي لغة كانت ولذا قيل ان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجازا
 لدالتها عليه كذا قيل * فالتعريفان الاولان يحتملان الامر اللفظي والنفسي * وكذا ما قيل انه طلب فعل غير
 كف على جهة الاستعلاء فان الطلب كما يطلق على المعنى المصدري كذلك يطلق على الكلام الدال على
 الطلب كما يجئ * وما قيل انه اقتضاء فعل الخ تعريف للامر النفسي * اعلم انه قد ذكر اصحابنا في الامر
 وجوها مزيغة وكذا المعتزلة اما اصحابنا فقال القاضي الامر هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل
 المأمورة وارتضاء الجمهور واعترض عليه بانه مشتمل على الدور فان المأمور الواقع في احد مرتين
 مشتق من الامر فيتوقف معرفته على معرفة الامر واذا عرفت بانا اذا عرفنا الامر بوجه ما
 كونه كلاما كفانا ذلك في ان يعلم المخاطب به وهو المأمور وما يتضمنه وهو المأمورة وفعل
 مضمونه وهو طاعة * والحاصل ان المأمور والمأمورة والطاعة لا تتوقف معرفتها على معرفة الامر بحقيقته
 بل على معرفته بوجه ما فلا دور * وقيل هو الخبر بالثواب عن الفعل تارة والعقاب على الترك تارة *
 ويرد عليه انه يستلزم الثواب والعقاب حذر عن الخلف في خبر الصادق وليس كذلك اما الثواب فلجواز
 احباط العمل بالردة واما العقاب فلجواز العفو والشفاعة فالاولى ان يقال انه الخبر باستحقاق الثواب
 على الفعل والعقاب على الترك * ويرد عليهما ان الخبر يستلزم اما الصدق او الكذب والامر من قبيل الانشاء
 المبين للخبر فكيف يجعل احد المتباينين جنسا للآخر * اما المعتزلة فلما انكروا الكلام النفسي وكان الطلب
 نوعا منه لم يمكنهم تحديده به فتارة حددوه باعتبار اللفظ فقالوا هو قول القائل لمن دونه افعل * ويرد
 عليه الايرادان السابقان المذكوران في التعريف الثاني مع ايراد آخر وهو ان افعل اذا صدر عن
 الأدنى على سبيل الاستعلاء لا يكون امرا * واجيب بمنع كونه امرا عندهم لغة وان سمي به عرفا والمراد بالقول
 هو اللفظ لانهم لم يقولوا بالكلام النفسي * وقال قوم هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر
 وفيه انه تعريف للامر بالامر فيشتمل الدور * واجيب بان الامر المأخوذ في التعريف بمعنى الطلب وتارة
 باعتبار ما يقتضيه بالصيغة من الارادة فقال قوم صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ و ارادة دلالتها
 على الامر و ارادة الامتنال واحترز بالاولى عن الذائم ان يصدر عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ

احتراز عن الدعاء والالتماس * وقوله وضع احتراز عن نحو اطلب منك الفعل فانه ليس بامر ان لم توضع صيغة اطلب اى صيغة المضارع المتكلم للطلب فان المراد بالوضع الوضع النوعي لا الشخصي * قيل يخرج عن الحد كف نفسك عن كذا * واجيب بان الحيثية معتبرة فان الحيثية كثيرا ما تحذف سيما فى التعريفات للشهرة على ما ستعرف فى لفظ الاصل فى فصل اللام من باب الالف فان الكف له اعتباران * احدهما من حيث ذاته وانه فعل فى نفسه وبهذا الاعتبار هو مطلوب قولك كف عن الزنا مثلا * والثاني من حيث انه كف عن فعل و حال من احواله وآلة لملاحظته وبهذا الاعتبار هو مطلوب لا تزن مثلا * فاذا قيل طلب فعل من حيث انه فعل دخل فيه كف عن الزنا وخرج لا تزن ثم اعلم ان اشتراط الاستعلاء هو مذهب البعض كابى الحسن و من تبعه * والمراد بالاستعلاء طلب العلو وعد الطالب نفسه عاليا سواء كان فى نفسه عاليا ولا * وراى الشعري اهمال هذا الشرط * والمعتزلة يشترطون العلو * وانما قلنا والمراد بالاستعلاء كذا لان لفظ الاستعلاء بهذا المعنى من مصنوعات المصنفين و لا فى الصحاح استعلى الرجل اى علا واستعلاء اى علا فظاهر التعريف يوافق مذهب المعتزلة هكذا ذكر صاحب الاطول * وانما اشترط الاستعلاء لان من هو اعلى رتبة من الغير لو قال له على سبيل التضرع افعل لا يقال انه امره ولو قال من هو ادنى رتبة لمن هو اعلى منه افعل على سبيل الامر يقال انه امره ولهذا يصفونه بالجهل والحمق * فعلم ان ملك الامر هو الاستعلاء * وقوله تعالى حكاية عن فرعون ما ذا تأمرون مجاز عن تشيرون للقطع بان الطلب على سبيل التضرع او التساوي لا يسمى امرا للغة ولا اصطلاحا * واعلم انه لانزاع فى ان الامر كما يطلق على نفس الصيغة كذلك يطلق على التكلم بالصيغة وطلب الفعل على سبيل الاستعلاء وبالاختبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشق منه الفعل وغيره مثل امرى امرى الامر والمأمور وغير ذلك كذا فى التلويح * فهذا التعريف باعتبار الاطلاق الاول * واما ما قيل من ان الامر هو قول القائل استعلاء افعل فيمكن تطبيقه على كلا الاعتبارين فان القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر * قيل المراد بقوله افعل ما اشتق من مصدره اشتقاق افعل من الفعل * وفيه انه يخرج من التعريف حينئذ نحو ليفعل ونزال * وقيل المراد من افعل كل ما يدل على طلب الفعل من لغة العرب و لافساد فى اختصاص التعريف بلغة العرب لان مقصود الاصوليين مراد الالفاظ العربية لمعرفة احكام الشرع المستفاد من الكتاب والسنة لا غيرها فدخل فى الحد نحو ليفعل ونزال * وقيل افعل كناية عن كل ما يدل على طلب الفعل من صيغ الامر على اى لغة تكون وعلى اى وزن تكون * ويرد على طرد هذا التعريف ان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك فانها ترد لخمس عشرة معنى وليس بامر * ويقول العبد الضعيف فى جوابه ان هذا انما يرد لو فسر افعل بما اشتق من مصدره اشتقاق افعل من الفعل * واما على التفسيرين الآخرين فلا يرد شئ * ويرد على عكس هذا التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي فانه

الروحاني ايضا كذا في بعض حواشي شرح هداية الحكمة * والظاهر ان هذا اصطلاح الحكماء الذافين للمعاني الجسماني و الا فالمتعارف في كتب الشرع و اللغة اطلاقها على المعاد مطلقا اى جسمانيا او روحانيا كما يدل عليه ما يجيى في لفظ البرزخ *

التاخر ضد التقدم و المتاخر ضد المتقدم كما يجيى في لفظ المتقدم في فصل الميم من باب القاف *
الادرة بضم الالف و سكون الدال المهملة نفخة فى الخصية و يقول لها الناس القبل فارسيها دبه و ادرة الماء و تسمى بادرة الدوالي هي انصباب رطوبات متوفرة الى عروق الخصيتين كذا في بحر الجواهر *
وقد يفرق بين الادرة و القبلة و يجيى في فصل اللام من باب القاف *

الامر بفتح الالف و سكون الميم في لغة العرب عبارة عن استعمال صيغ الامر كنزال و انزل و لينزل و صه على سبيل الاستعلاء كذا ذكره السيد السند في حاشية المطول ناقلا عن المفتاح * و عند المتصوفة يطلق على عالم وجد بلا مدة و مادة كما في كشف اللغات حيث قال امر بالفتح كار و فرمان * و در اصطلاح متصوفة امر بالفتح عالمي است كه موجود بيماده و مدت كشته باشد مثل عقول و نفوس و اين را عالم امر و عالم ملكوت و عالم غيب ميخوانند انتهى * و قيل عالم الامر مالا يدخل تحت المساحة و المقدار و يجيى في لفظ العالم في فصل الميم من باب العين المهملة * و اما عند اهل العربية فالنحاة منهم على انه ما يطلب به الفعل من الفاعل المخاطب بحذف حرف المضارعة سواء طلب على وجه الاستعلاء اولا على ما قال الرضي * و الصرفيون منهم على انه يشتمل الامر بغير اللام و باللام صرح بذلك في الاطول و يورده ما قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية الامر في السنة الصرفيين يشتمل الامر باللام و هو الاصطلاح المشتهرين المحصلين و قال في تعريف المعرب النحوي لا يسمي ما هو باللام امرا بل مضارعا مجزوما و الامر باعطالحه ما هو بغير اللام * لكن في المطول ما يخالفه حيث قال و القسم الاولان اى الصيغة المقترنة باللام و غير المقترنة بها سما هما النحويون امرا سواء استعملوا في حقيقة الامر او في غيرها حتى ان لفظ اغفر في اللهم اغفر لي امر عندهم * و وجه التسمية غلبة استعمالهما في حقيقة الامر اعني طلب الفعل على سبيل الاستعلاء انتهى * و اما اسماء الافعال التي هي بمعنى الامر فليست بامر عند الفريقين لان الامر عندهم من اقسام الفعل * و اهل المعاني على ان صيغ الامر ثلاثة اقسام المقترنة باللام الجازمة و غير المقترنة بها و الاسم الدال على طلب الفعل من اسماء الافعال * و عرفوه بانه كلام تام دال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء و ضعا على ما في الاطول وهكذا عند الاصوليين و المتكلمين و المنطقيين الا انه قد يطلق الامر عند جمهور الاصوليين على الفعل ايضا مجازا كما ستعرف * فالكلام جنس * و التام صفة كاشفة * و قوله دال على طلب الفعل احتراز عملا يدل على الطلب اصلا و عما يدل عليه لكن لا يدل على طلب الفعل بل على طلب الكف كالنهي * و قوله على سبيل الاستعلاء

اتلفوا اموالنا او اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المسلمين فيقول المعترض دار الحرب لا تأثير له عندكم ضرورة استواء الائلاف في دار الحرب ودار الاسلام في ايجاب الضمان عندهم ومرجعه الى مطالبة تأثير كونه في دار الحرب فهو كالاول * والرابع وهو ان يكون الوصف المذكور لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا يسمى عدم التأثير في الفرع كما يقال في تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير اذن الولي فلا يصح كما زوجت من غير كفؤ فيقول المعترض كونه من غير كفؤ لا اثر له ومرجعه الى المعارضة بوصف آخر وهو مجرد تزويج المرأة نفسها من غير اعتبار الكفاءة وعدمها كذا في العضدي في مبحث القياس في بيان الاعتراضات *

الاجارة بحركة الهمزة وبالجيم كما في القاموس وهي بيع المنافع كما في الهداية فانها وان كانت في الاصل مصدر اجريديا جربالضم اى صار اجيرا الا انها في الاغلب تستعمل بمعنى الاجار ان المصادر قد يقام بعضها مقام بعض فيقال آجرت الدار اجارة اى اكريتها ولم يجئ من فاعل هذا المعنى على ما هو الحق كما في الرضي * لكن في القاموس وغيرها انها اسم الاجرة يقال آجرة المملوك اجرا كآجرة ايجارا اى اكره اى اعطاه ذلك باجرة وهي كالاجراى ما يعود اليه من الثواب وشرعا بيع نفع معلوم بعوض معلوم دين او عين * والنفع المنفعة وهي اللذة والراحة من دفع الحر والبرد وغيرهما * والمراد بالدين المثلي كالنقود والمكيل والموزون والمعدود المتقارب والعين القيمي وهو ما سوى المثلي * والعوض اعم من المال والنفع * وخرج به العارية والوصية بالنفع * والاصل ان كل ما يصلح ثمنا في البيع يصلح اجرة في الاجارة وما لا فلا الا المنفعة فانها تصلح اجرة اذ اختلف الجنس ولا تصلح ثمنا * وقولنا معلوم اى جنسا وقدر * وقيد لاعلى التابيد مراد ههنا كما ان قيد التابيد مراد في البيع فخرج بيع حق المرور *

الاجير فعيل بمعنى الفاعل اى آخذ الاجرة ويسمى المستاجر ايضا بفتح الجيم وهو في الشرع نوعان **اجير مشترك** بالاضافة على ان المشترك مصدر ميمي ويقال **الاجير المشترك** على التوصيف ايضا وهو الذي ورد العقد على عمل مخصوص منه يعلم ببيان محله فالمعقود عليه هو العمل فهو يستحق الاجرة بالعمل وله ان يعمل للعامة ايضا ولذا سمي مشتركا كالقصار ونحوه **والاجير الخاص** وهو الذي ورد العقد على منفعه مطلقا وهو يستحق الاجر بتسليم نفسه مدة عقد الاجارة وان لم يعمل ويسمى **اجير وحيد** ايضا بسكون الحاء بمعنى الوحدة او بفتحها بمعنى الواحد اى اجير المستاجر الواحد فالتركيب على الوجهين اضافي هذا كله خلاصة ما في جامع الرموز وغيره من شروح مختصر الوقاية *

الآخر بالمد وفتح الحاء المعجمة اسم خاص للمغاير بالشخص وبعبارة اخرى اسم للمغاير بالعدد * وقد يطلق على المغاير في الماهية ايضا كذا في شرح حكمة العين وحواشيه في بحث الوحدة والكثرة * **الآخرة** بالمد وكسر الحاء عبارة عن احوال النفس الناطقة في السعادة والشقاوة ويسمى بالمعاد

المؤثر هو الذي يثبت بنص او اجماع على ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية او على جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كما في سقوط ما يحتاج الى النية عن الصبي فان العجز بسبب عدم العقل وهو جنس للعجز بسبب الصبي مؤثر في سقوطه او على ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او على جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية * وعند اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم اى نوع الوصف في نوع الحكم ولذا قال الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القائسين * واعلم ان المراد من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم اعتبار الوصف المذكور في الحكم المذكور هكذا يستفاد من التلويح والچپلي * وذكر فخر الاسلام في بعض مصنفاته عدالة الوصف تثبت بالتأثير وهو ان يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في جنس ذلك الحكم في موضع آخر نصا او اجماعا كذا في بعض شروح الحسامي * فان ظهر اثر جنس الوصف في عين الحكم او ظهر اثر عين الوصف في جنس الحكم او عينه كان معدودا في التأثير ايضا بالطريق الاولى كما اشار اليه صاحب نور الانوار * فرجع ما ذكره فخر الاسلام الى الاول * وبعضهم قال تأثير جنس الوصف في جنس الحكم هو الملازمة وتأثير عينه في عين الحكم او جنسه في عين الحكم هو التأثير ويجئ ايضا ما يوضح هذا المقام في لفظ المناسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون *

عدم التأثير وهو من انواع الاعتراضات عند الاصوليين واهل النظر هو ابداء وصف لا اثر له في اثبات الحكم * وقسموه الى اربعة اقسام * فاعلاها ما يظهر عدم تأثيره مطلقا ثم ان يظهر عدم تأثيره في ذلك الاصل ثم ان يظهر عدم تأثير قيد منه ثم ان يظهر شئ من ذلك لكن لا يطرد في محل النزاع فيعلم منه عدم تأثيره بناء على ان التأثير مستلزم للاطراد فكل قسم اخص مما بعده فلذا كان الاول اعلى واغوى في ابطال العلية * وخصوا لكل قسم اسما * فالاول وهو ما كان الوصف فيه غير مؤثر يسمى عدم التأثير في الوصف ومرجعه الى المطالبة بكون العلة علة * والثاني وهو ان يكون الوصف غير مؤثر في ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر يسمى عدم التأثير في الاصل مثاله ان يقول في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كبيع الطير في الهواء فيعترض المعترض بان كونه غير مرئي وان ناسب نفى الصحة فلا تأثير له في مسألة الطير لان العجز عن التسليم كاف في منع الصحة ضرورة استواء المرئي وغير المرئي ومرجعه الى المعارضة في العلة بابداء علة اخرى وهو العجز عن التسليم * والثالث وهو ان يذكر المعترض للوصف المعلن به وصفا لا تأثير له في الحكم المعلن يسمى عدم التأثير في الحكم مثاله ان يقول الحنفي في مسألة المرتدين اذا

فصل الدال المعجمة * الآخذ بفتح الاول وسكون الخاء المعجمة هو السرقة كما يجيى في فصل

القاف من باب السين المهملة * الآخذة بالهمزة الممدودة والحاء والذال المعجمتين والهاء هي الجمود كذا في حدود الامراض و يجيى في فصل الدال المهملة من باب الجيم *

فصل الراء المهملة * الأثر بفتح الالف والثاء المثلثة فى اللغة نشان ونشان زخم وسنت رسول

عليه الصلوة والسلام كذا فى الصراح * وفي مجمع السلوك الرواية تطلق على فعل النبي وقوله صلى الله عليه وسلم والخبر على قول النبي لا على فعله والآثار على افعال الصحابة رضي الله تعالى عنهم وفي مقدمة ترجمة شرح المشكوة الأثر عند المحدثين يطلق على الحديث الموقوف والمقطوع كما يقولون جاء فى الآثار كذا * والبعض يطلقه على الحديث المرفوع ايضا كما يقال جاء فى الادعية الماثورة كذا * وفي خلاصة الخلاصة ويسمي الفقهاء الموقوف اثرا والمرفوع خبرا واطلق المحدثون الأثر عليهما * وفي الجواهر واما الأثر فمن اصطلاح الفقهاء فانهم يستعملونه في كلام السلف و يجيى في لفظ الحديث في فصل الثاء المثلثة من باب الحاء المهملة * وفي تعريفات السيد الجرجاني الأثر له اربعة معان الاول بمعنى النتيجة وهو الحاصل من الشئ والثاني بمعنى العلامة والثالث بمعنى الخبر والرابع ما يترتب على الشئ وهو المسمى بالحكم عند الفقهاء *

تأثير الوصف اى العلة في اصطلاح الاصوليين من الحنفية هو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوع

ذلك الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه * والمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وبالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف و الاحكام حتى اجناسها انواع لمطلق الوصف والحكم فاضافة النوع الى الوصف والحكم بيانية اى النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم * وقد تبين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب الاحتراز عن الانواع العالية او المتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس * واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فبمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعروف والحكم المطلوب كما في حال اضافة النوع * والمراد بالجنس هو الجنس القريب مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف وهو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج و الضرر * فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى الظاهرة والباطنة على ما يشتمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختياره على ما يشتمل المكبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشتمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج * وهكذا في جانب الحكم فانه يقابل كلا مما ذكر في جانب الوصف حكم في مرتبته عموما و خصوصا فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف و الاحكام و الا فتحقق الانواع و الاجناس و اقسامهما مما يتعسر في الماهيات الحقيقية فضلا من الاعتباريات * فالحاصل ان الوصف

سيوفهم ذات فلول اى لا عيب فيهم الا هذا الفلول ان كان عيبا وكونه عيبا محال * فاثبات الشيء من العيب
فى المعنى تعايق بالمحال كما يقال حتى يلج الجمل في سم الخياط * فتاكيد المدح ونفي صفة الذم في
هذا الضرب من جهة انه كدعوى الشيء ببينة لان المعلق بالمحال محال ضرورة * ومن جهة ان الاصل فى
الاستثناء الاتصال فذكر آداته قبل ذكر المستثنى يوهم اخراج الشيء الذي هو من افراد المستثنى منه فاذا
وليتها صفة مدح جاء التاكيد لما فيه من المدح على المدح و الاشعار بانه لم توجد فيه صفة ذم اصلا حتى
يثبتها * والضرب الثاني ان تثبت لشيء صفة مدح وتعقب بأداة الاستثناء تليها صفة مدح اخرى له اى
لذلك الشيء نحو انا افصح العرب بيداني من قريش * واصل الاستثناء في هذا الضرب الانقطاع ايضا كما
فى الاول لكن الاستثناء المنقطع في هذا الضرب لم يقدر متصلا كما فى الاول لانه ليس فيه صفة ذم منفية
عامة يمكن تقدير دخول صفة المدح فيها فلا يفيد التاكيد الا من الوجه الثاني لانه مبني على التعليق
بالمحال المبني على تقدير الاستثناء متصلا ولهذا كان الضرب الاول افضل * واما قوله تعالى لا يسمعون فيها
لغوا الاسلاما فيحتمل ان يكون من الاول بان يقدر السلام د اخلا فى اللغوا وان يكون من الثاني بان لا يقدر
متصلا * فالفرق بين الضربين انما هو باعتبار تقدير الدخول فى الاول وعدمه فى الثاني قال السيد السند
الظاهر ان الآية من الضرب الاول فان قدر دخول السلام فى اللغو فقد اعتبر جهتا تاييده والافلم تعتبر الا جهة
واحدة وذلك جار في جميع افراد الضرب الاول ولا يصير بذلك من الضرب الثاني الذي لا يمكن فيه الا اعتبار جهة
واحدة للتاكيد وان كان مثله في ملاحظة جهة واحدة للتاكيد انتهى * فالفرق على هذا ان فى الاول لابد
من امكان اعتبار الجهتين وفى الثاني من امكان اعتبار الجهة الواحدة فقط * ومنه ضرب آخر وهو ان يوتى
بالاستثناء مفرغا ويكون العامل مما فيه معنى الذم والمستثنى مما فيه معنى المدح نحو وما تنقم منا
الا ان ائنا بآيات ربنا اى ما تعيب شيئا منا الا اصل المفاخر والمناقب كلها وهو الايمان بآيات الله وعليه
قوله تعالى وما نقموا منهم الا ان يؤمنوا بالله العزيز الحميد الآية وقوله تعالى قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا الا ان
ائنا بالله الآية فان الاستفهام فيه للانكار فيكون بمعنى النفي وهو كالضرب الاول في افادة التاكيد من وجهين *
والاستدراك في هذا الباب كالاستثناء قال ابن ابي الاصبع هو في غاية العزة فى القرآن *

تاكيد الذم بما يشبه المدح عند اهل البديع من المحسنات المعنوية وهو ضربان أحدهما ان يستثنى من
صفة مدح منفية عن الشيء صفة ذم له بتقدير دخولها فيه اى دخول صفة الذم في صفة المدح كقولك فلان لاخير
فيه الا انه يسمى الى من احسن اليه والثاني ان تثبت للشيء صفة ذم وتعقب بأداة استثناء تليها صفة أخرى
له كقولك فلان فاسق الا انه جاهل فالضرب الاول يفيد التاكيد من وجهين * والثاني من وجه واحد على
قياس ما عرفت في تاكيد المدح بما يشبه الذم * ومنه ضرب آخر اعنى الاستثناء المفرغ نحو لانسبحن منه
الاجله والاستدراك فيه بمنزلة الاستثناء نحو جاهل لكنه فاسق هكذا فى المطول وحواشيه والاتقان *

حسن بسن و شيطان ليطان او يكون له معنى متكلف غير ظاهر نحو خبيث نبيث من
 نبيث الشراى استخرجه انتهى * فعلى هذا يكون الاتباع داخلا فى اللفظي الحكمي كما لا يخفى
 * فائدة * الموكد اما مستقل يجوز الابتداء به والوقف عليه او غير مستقل * و غير المستقل ان كان على
 حرف واحد و كان مما يجب اتصاله باول نوع من الكلم او آخر نوع منها يكرر بتكرار عمادة فى السعة نحو بك
 بك وضربت ضربت وان لم يكن على حرف واحد ولا واجب الاتصال جاز تكريره وحده نحو ان زيدا قائم *
 ومنها احد التوابع الخمسة للاسم و هو تابع يقرر امر المتبوع فى النسبة او الشمول اى يقرر
 حاله وشانه عند السامع يعنى يجعل حاله ثابتا متقدرا عنده فى النسبة اى فى كونه منسوب او منسوب اليه
 نحو زيد قتيل قتيل وضرب زيد زيد فيثبت عنده ان المنسوب او المنسوب اليه فى هذه النسبة هو
 المتبوع لا غير او يقرر شمول المتبوع افراده نحو جاءني القوم كلهم وهذا التقرير هو الغرض من جميع
 الفاظ التاكيد فبقولنا يقرر امر المتبوع خرج البدل و عطف النسق وهذا ظاهر * وكذلك الصفة لان وضعها
 للدلالة على معنى فى متبوعها و افادتها توضيح متبوعها فى بعض المواضع كما فى قولنا نفخة واحدة
 ليست بالوضع و بقولنا فى النسبة او الشمول خرج عطف البيان فانه وان كان يوضح و يقرر متبوعه لكن
 لا يوضح فى النسبة او الشمول * فان قيل قد ذكر صاحب المفصل ان زيد فى نحو يا زيد زيد من
 البدل و يصدق عليه هذا الحد * قيل ان ذكر زيد بهذه الحيثية فلا شك انه تأكيد وان ذكر زيد اولا بحيث
 يكون توطية لذكر غيره ثم بداله ان يقصده دون غيره فذكره ثانيا بهذا الطريق يكون بدلا لكونه مقصودا دون
 الاول ولا يضر فى كون الشئ الواحد مقصودا وغير مقصود لاختلاف الزمان * ثم ان هذا التاكيد قسما لفظي
 و يسمى صريحا و قد سبق و معنوي و يسمى غير صريح و هو بخلافه سمي به لحصوله من ملاحظة المعنى
 كما سمي باللفظي لحصوله من تكرير اللفظ * و التاكيد الغير الصريح مختص بالفاظ محصورة و هي نفسه
 وعينه و كلاهما و كله و اجمع و اكتب و ابصع و ابتع *

ومنها ما هو غير تابع للاسم ولا لغيره * ومنه تأكيد الفعل بمصدره وهو عوض من تكرير الفعل مرتين نحو
 سلموا تسليما و يجى ذكره مع ذكر التاكيد لنفسه المسمى ايضا بالتاكيد الخاص و التاكيد لغيره المسمى ايضا
 بالتاكيد العام فى لفظ المفعول المطلق فى فصل اللام من باب الفاء * ومنه الحال الموكدة نحو يوم يبعث حيا
 و يذكر فى لفظ الحال ومنه الوصف الموكد نحو امس الدابر هذا كله خلاصة ما فى الاتقان والعباب وشروح الكافية
 تأكيد المدح بما يشبه الذم عند اهل البديع من المحسنات المعنوية و هو ضربان افضلهما ان تستثنى
 من صفة ذم منفية عن الشئ صفة مدح لذلك بتقدير دخولها فيها اى بتقدير دخول صفة المدح فى
 صفة الذم كقول النابغة الذبياني * ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتائب * اى من
 مضاربة الجيوش * و فلول اى كسور فى حديثها * فالعيب صفة ذم منفية قد استثنى منها صفة مدح و هو ان

الاولية ازلا * وسمي انقطاع الاضافة الآخريّة عنه وبقائه بعد تعقّل الآخريّة ابدًا * و الازل و الابد لله تعالى صفتان اظهرتهما الاضافة الزمانية لتعقل وجوب و جوده و الا فلا ازل ولا ابد كان الله ولم يكن معه شيء * وفي تعريفات السيد الجرجاني الابد مدة لا يتوهم انتهاءها بالفكر والتأمل البتة *

التأيد نزل بلغاء دعائي باشد كه آنرا تعليق كنند بچيزي كه بقاى او تا قيامت باشد كذا في جامع الصنائع *
الا حد بفتح الاول والحاء المهملة فى اللغة بمعنى يكى وهو فى الاصل وحد و يجى فى فصل الدال من باب الواو مع ذكر الاحدية *

التاكيد وكذا التوكيد فى اللغة بمعنى استوار كردن كما فى الصراح و غيره * وفي اصطلاح اهل العربية يطلق على معنيين * احدهما التقرير اى جعل الشيء مقررا ثابتا في ذهن المخاطب كما فى الاطول في بحث تأكيد المسند اليه * وثانيهما اللفظ الدال على التقرير اى اللفظ المؤكد الذي يقرربه ولذا قال المحقق التفتازاني فى المطول في بحث تقديم المسند اليه المسور بلفظ كل على المسند المقرون بحرف النفي ان التاكيد لفظ يفيد تقوية ما يفيد لفظ آخر انتهى * وهو اعم من ان يكون تابعا او لا * واما ما قيل من ان التاكيد الاصطلاحي انما يكون بالفاظ مخصوصة او بتكرير اللفظ فاراد بالتاكيد التاكيد الذي هو احد التوابع الخمسة كيف و قد قالوا الوصف قد يكون للتاكيد و ايضا قالوا ضربت ضربا للتاكيد ونحو ذلك هكذا وقع في بعض حواشي المطول * و قد يطلق التاكيد مجازا على ان يكون لفظ لافادة معنى كان حاصلًا بدونه اى لفظ يذكر لافادة معنى كان حاصلًا بدونه ذكره نحو لم يقم كل انسان فان لفظ كل تأكيد على راي لانه كما يفيد لم يقم انسان عموم النفي كذلك يفيد لم يقم كل انسان و ليس تأكيدًا على الاول لان الاسناد حينئذ الى كل لا الى انسان * وانما كان هذا المعنى مجازا لان افادة معنى كان حاصلًا بدونه لازمة للتاكيد لانفس معناه اذ التاكيد يقتضي سابقة مطلوب مذكور هكذا يستفاد من جمال حاشية المطول * فالتاكيد بالمعنى المجازي اعم منه بالمعنى الاصطلاحي * و ضد التاكيد التأسيس * ثم التاكيد الصناعي اى الاصطلاحي اقسام * منها التابع مطلقا اى سواء كان تابعا للاسم او تابعا لغيره وهو التاكيد اللفظي و يسمى تأكيدًا صريحًا ايضا وهو تكرير اللفظ الاول او اللفظ المكرر * والتكرير اعم من ان يكون بلفظه حقيقة نحو قوارير قوارير من فضة ونحو فمهل الكافرين امهلهم ونحو هيهات هيهات لما توعدون ونحو ففى الجنة خالدين فيها ونحو فان مع العسر يسرا مع العسر يسرا او حكما نحو ضربت انت فان تكرير الضمير لا يجوز متصلا او يكون بموافقه نحو ضيقا اخرجنا بكسر الراء المهملة هكذا يستفاد من الاتقان وقال الرضي اللفظي ضربان احدهما ان يعيد الاول نحو جاءني زيد زيد والثاني ان يقويه بموازنه مع اتفاقهما فى الحرف الاخير و يسمى اتباعا * وهو على ثلاثة اضرب لانه اما ان يكون للثاني معنى ظاهر نحو هنيئا مريئا او لا يكون له معنى اصلا بل ضم الى الاول لتزيين الكلام لفظا وتقويته معنى وان لم يكن له حال الافراد معنى كقولك

من الشهور القمرية قسم زوج من اقسام السنة يكون عدده ضعف عدد ذلك الشهر * فان لم يقع في شهر قسم زوج وهو ممكن ان مجموع قسمين اعظم من شهر واحد فذلك الشهر يكون زائدا ويسمى بلغتهم شون آى * وانما يزيدون هذا الشهر ليكون مبدء الشهر الاول ابدا في حوالي مبدء السنة وهذا الشهر هو الكبيسة * وترتيب سنني الكبائس عندهم كترتيبها عند العرب اعني انهم يكبسون احد عشر شهرا في كل ثلثين سنة قمرية على ترتيب بهز يجوج ادو ط لكن لا يقع شهر الكبيس في موضع معين من السنة بل يقع في كل موضع مننا * وعدد ايام الشهر عندهم اما ثلثون او تسعة وعشرون * ولا يقع اكثر من ثلاثة اشهر متوالية تاما ولا اكثر من شهرين متواليين ناقصا * واذا اسقط من السنين الناقصة اليزد جردية ستمائة واثان وثلثون وطرح من الباقي ثلثون ثلثون الى ان يبقى ثلثون او اقل منه فان وافقت احدى السنين المذكورة للكبيس فكبيسة والا فلا * واما ان هذا الشهر يكون بعد اتي شهر من شهور السنة فذلك انما يعرف بالاستقراء وحساب الاجتماعات * واعلم ان لهم ادوارا * الاول منها يعرف بالدور العشري ومدته عشر سنين لكل سنة منها اسم بلغتهم * والثاني يعرف بالدور الاثنا عشري ومدته اثنا عشرة سنة وكل سنة منها تنسب الى حيوان بلغتهم وهذا الدور هو المشهور فيما بين الامم * والثالث الدور الستوني ومدته ستون سنة وهو مركب من الدورين الاولين فانه ستة ادوار عشرية وخمسة ادوار اثنا عشرية * واول هذا الدور يكون اول العشري واول الاثنا عشري جميعا * وبهذه الادوار الثلاثة يعدون الايام ايضا كما يعدون السنين بها * ولهم دور آخر يسمى با لدور الرابع والدور الاختياري يعدون به الايام فقط ومدته اثنا عشر يوما وهو مثل ايام الاسابيع عندهم وكل يوم منه ينسب الى لون من الالوان ويسمى باسم ذلك اللون بلغتهم * وبعض هذه الايام عندهم منحوس وقريب منه * وبعضها مسعود وقريب منه وفي الاختيارات يعتمدون على ذلك * واذا بلغ هذا الدور الى اول قسم فرد من اقسام السنة يكرر يوم هذا الدور اعني يعد اللازم الاول من هذا القسم واليوم الذي قبله في هذا الدور واحدا * ولكل قسم من اقسام السنة وكذا لكل يوم من ايام الادوار الاربعة اسم بلغتهم وتغصيل ذلك يطلب من كتب العمل * ويجعلون مبدء تاريخهم ابتداء خلق العالم وقد انقضت بزعمهم في سنة ستين وثمانمائة يزد جردية من ابتداء خلق العالم ثمانية آلاف وثمانمائة وثلثة وستون قرنا وتسعة آلاف وتسعمائة وخمس وستون سنة ويزعمون ان مدة بقاء العالم ثلثمائة الف قرن كل قرن عشرة آلاف سنة هذا كله خلاصة ما في شرح التذكرة وغيره وان شئت زيادة التوضيح فارجع الى الزيجات *

فصل الدال المهمة * الابد بفتح الاول و الموحدة دوام الوجود في المستقبل كما ان الازل

دوام الوجود في الماضي على ما في شرح المطالع في بيان القضايا الموجهة وهكذا في بعض كتب اللغة * وفي الانسان الكامل اعلم ان ابدته تعالى عين ازله و ازله عين ابدته لانه عبارة عن انقطاع الطرفين الاضافيين عنه ليتفرد بالبقاء لذاته * فسمي تعقل الاضافة الاولى عنه و وجوده قبل تعقل

من سنة الروم * واما الشهور فبعضهم ياخذونها من روية الالهة ولا يلتفتون الى التفارقات الواقعة
 في الاقاليم كالمسلمين وكان في زمن موسى عليه السلام كذلك * ومعظمهم ياخذون بعض الشهور
 ثلثين وبعضها تسعة وعشرين على ترتيب اهل الحساب حتى لا يتغير ابتداء الشهور في جميع
 العالم * فالشهور تكون قمرية وسطية لكنهم يجعلون كلا من البسيطة والكبيسة ناقصة ومعتدلة وكاملة *
 فالبسيطة الناقصة شجرة يوما * والمعتدلة شدة * والكاملة شدة * والكبيسة الناقصة شفع يوما * والمعتدلة
 سفة * والكاملة شفع * فاياهم كل من تسري وشفط وينسن وسيون واوب ثلثون * وكذا ايام آذر الكبس * واياهم
 كل من طيبث و آذر الاصل واير و تموز وايلول تسعة وعشرون * واياهم مرخشوان في السنة المعتدلة تسعة
 وعشرون * واياهم كسلينو فيها ثلثون * واياهم في السنة الزائدة ثلثون ثلثون وفي الناقصة تسعة وعشرون
 تسعة وعشرون * والحاصل انهم رتبوا الشهور في السنة البسيطة الى آخرها وفي السنة الكبيسة الى الشهر الزائد
 كترتيب الشهور العربية اعني جعل الشهر الاول ثلثين والثاني تسعة وعشرين وعلى هذا الى آخر
 السنة البسيطة * واما في الكبيسة فتغير ترتيب شهرين فقط وهما الخامس والسادس المكبوس فان
 كل واحد منهما ثلثون يوما * وفي السنة الناقصة من البسيطة والكبيسة يكون كل من الشهرين الثاني
 والثالث تسعة وعشرين يوما * وفي الكاملة كل واحد منهما يكون ثلثين يوما * ويشترطون ان يكون اول ايام
 السنة احد ايام السبت والاثنين والثلاثاء والخميس لا غير وان يكون الخامس عشر من نيسان الذي
 هو عندهم هو الاحد او الثلاثاء او الخميس او السبت لا غير ويكون حينئذ الشمس في الحمل والقمر
 في الميزان وهو اما يوم الاستقبال او اليوم الذي قبله او بعده * وقد تزحفان الى اوائل الثور والعقرب
 بسبب الكبس وهو نادر * ويجعلون مبدء تاريخهم من هبوط آدم عليه السلام ويزعمون ان بين هبوطه
 وزمان موسى عليه السلام اى زمان خروج بني اسرائيل من مصر وهو زمان غرق فرعون الفين واربعمائة
 وثمان واربعين سنة وبين موسى واسكندر الف سنة اخرى *

بعضهم

شدة * شدة * شدة

ومنها تاريخ الترك و سنوه ايضا شمسية حقيقة * ويقسمون اليوم بليلته اثني عشر قسما كل قسم
 يسمى چاغا وكل چاغا يقسم ثمانية اقسام يسمى كل قسم كهنا * وايضا يقسمون اليوم بليلته بعشرة آلاف قسم
 يسمى كل قسم منها فنكا * والسنة الشمسية بحسب ارضانهم ثلثمائة وخمسة وستون يوما والفان واربعمائة
 وستة وثلثون فنكا * ويقسمون السنة باربعة وعشرين قسما متساوية خمسة عشر يوما والفان ومائة واربعة
 وثمانون فنكا وخمسة اسداس فنكا * ومبدء السنة يكون عند وصول الشمس الى الدرجة السادسة عشر
 من الدلو * وكذا مبادي الفصول الباقية تكون في اواسط البروج الباقية * واما شهورهم فتكون قمرية حقيقة
 ومبدء كل منها الاجتماع الحقيقي * واسماء الشهور هذه آرام آي ايكندي آي اوجونج آي درونج آي بيشيخ
 آي اليتخ آي يتنخ آي سكيسم آي طوفتخ آي لوترنج آي ان پيرنج آي چغشباط آي * ويقع في كل شهر

ركها لها

جونج دونج بيشيخ

من تلك السنة فيها يزدرج و هو موخر عن مبدء الهجري بثلاثة آلاف وستمائة واربعة و عشرين يوما *
 ومنها التاريخ الملكي ويسمى بالتاريخ الجلالى ايضا و هو تاريخ وضعه ثمانية من الحكماء لما امرهم
 جلال الدين ملك شاه السلجوقي بافتتاح التقويم من بلوغ مركز الشمس اول الحمل * وكانت سنوالتواريخ
 المشهورة غير مطابقة لذلك فوضعوا هذا التاريخ ليكون انتقال الشمس اول الحمل ابدا اول يوم من سنتهم *
 واسماء شهورهم هي اسماء الشهور اليزدجردية الا انها تقيد بالجلالى * واول ايام هذا التاريخ كان يوم الجمعة
 و كان في وقت وضعه قد اتفق نزول الشمس اول الحمل فى الثامن عشر من فرودينماه القديم فهم
 جعلوه اول فرودينماه الجلالى و جعلوا الايام الثمانية عشر كبيسة و من هذا تسميهم يقولون ان مبدء التاريخ
 الملكى هو الكبيسة الملك شاهية و هو متاخر عن مبدء التاريخ اليزدجردى بمائة و ثلاثة و ستين الف
 يوم ومائة و ثلاثة و سبعين يوما *

ومنها التاريخ الايلخاني و هو كالتاريخ الملكى مبدءاً و شهوراً بلافات و كان ابتداءه في سنة اربع
 و عشرين و مائتين من التاريخ الملكى و كان اول هذا التاريخ يوم الاثنين *

ومنها تاريخ القبط القديم و هو تاريخ بخت نصر الاول من ملوك بابل * و ايام سنة هذا التاريخ
 ثلثمائة وخمسة وستون يوما بلاكسر * واسماء شهوره هذه توت فارفي اتور خوافي طوبى ماخير
 فامينوث فرموت باخون باويتى ايفي ماسوري * و ايام كل شهر ثلثون * والخمسة المسترقة تلحق
 بالشهر الاخير * واول هذا التاريخ كان يوم الاربعاء من اول جلوس بخت نصر * ومبدءه مقدم على مبدء تاريخ
 الروم بمائة وتسعة وخمسين الف يوم و مائتي يوم و يومين و على هذا التاريخ وضع بطليموس اوساط
 الكواكب فى المجسطى *

ومنها تاريخ اليهود و سنوه شمسية حقيقة و شهوره قمرية * واسماء شهورهم هي هذه تسري
 مرخشوان كسليو طيبث شفت آذر نيسن ايرسيون تموز اب ايلول * و سبب وضعه ان موسى عليه السلام
 لما نجا من فرعون وقومه و غرقوا استبشر بذلك اليوم و امر بتعظيمه و جعله عيداً * و كان ذلك في
 ليلة الخميس خامس عشر شهر نيسن و قد طلع القمر مع غروب الشمس في ذلك الوقت و كان القمر
 فى الميزان و الشمس فى الحمل و كانوا يفكرون سنبل الحنطة بايديهم * و ذلك يكون فى المصر يقرب
 اوائل الحمل * فاحتاجوا الى استعمال السنة الشمسية و الشهور القمرية و كبس بعض السنين بشهرزائد
 لئلا يتغير وقت عبادتهم * و سمو سنة الكبيسة عبورا و غير الكبيسة بسيطة و كبسوا تسع عشرة سنة بسبعة
 اشهر قمرية على ترتيب بهزجوج كبائس لكن العرب كانوا يزيدون الشهر الزائد على جميع السنة و اليهود
 ابدا يكون يرون الشهر السادس و هو آذر فيصير فى السنة آذر ان آذر كبس فيعدونه زائدا و بعده
 آذر الاصل و يعدونه من اصل السنة و بعدهما نيسن * و اول سنتهم يكون مترددا بين اواخر آب و ايلول

ومنّها تاريخ القبط المحدث * واسماء شهوره هذه توت بابه هثور كيهك طوبه امشير برمهات
برموزه بشند بونه ابيب مسري * و ايام سنتهم كايام سنة الروم الا ان ايام شهورهم ثلثون ثلثون والخمسة
المستترقة تزداد في آخر الشهر الاخير وهو مسري والكبيسة ملحقة بآخر السنة * واول سنتهم و هو التاسع
و العشرون من شهر آب الرومي الا ان يكون في سنة الروم كبيسة فانه حينئذ يكون اول السنة
هو الثلثون منه * ومبدء هذا التاريخ حين استولى دقيانوس ملك الروم على القبط وهو موخر عن
مبدء تاريخ الروم بمأيتين وسبعة عشر الف يوم ومأيتين واحد وتسعين يوما * واوله كان يوم الجمعة وعلى
هذا التاريخ يعتمد اهل مصر واسكندرية *

ومنّها تاريخ الفرس ويسمى تاريخا يزددجريا و قديما ايضا * اعلم ان اهل الفرس كانوا ياخذون
كسر السنة الشمسية ايضا ربعا تاما كالروم * و اول وضعه كان في زمن جمشيد * ثم كانوا يجددون التاريخ
في زمان كل سلطان عظيم لهم * و ايام شهورهم ثلثون ثلثون * واسماء شهورهم هذه فروردين ماه
اردى بهشتماه خردادماه تيرماه مردادماه شهر يورماه مهرماه آبان ماه آذرماه ديماه بهمن ماه
اسفندارمزمه * لكن يقيد جميعها بالقديم بان يقال فروردين ماه القديم الخ وهذه الاسماء بعينها اسماء
شهور التاريخ الجلالى الا انها تقيد بالجلالى * ثم انهم كانوا يزيدون في كل مائة وعشرين سنة
شهرًا فتصير شهور السنة ثلاثة عشر ويسمونه باسم الشهر الذي الحق به و ينقلون الشهر الزائد من
شهر الى شهر حتى اذا تكرر فروردين في سنة تكرر اردى بهشت بعد مائة وعشرين سنة وهكذا الى
ان تصل النوبة الى اسفندارمزمه وذلك في الف واربع مائة واربعين سنة وتسمى دور الكبيسة ويزيدون
الخمسة المستترقة في سنة الكبيسة في آخر الشهر الزائد فيصير خمسة و ثلثون يوما * وفي السنين الاخرى
يزيدونها في آخر الشهر الذي وافق اسمه اسم هذا الشهر * فاذا تمت مائة وعشرون سنة اخرجت كبيسة
اخرى وصار اسم الشهر الزائد موافقا لاسم شهر آخر يزيدونها على آخر هذا الشهر وهكذا * وكان مبدء السنة ابداهو الشهر
الذي يكون بعد الخمسة * ولما جددوا التاريخ ليزددجرد كان قد مضى تسعمائة وستون سنة من دور الكبيس
وانتهى الشهر الزائد الى آبانماه والمستترقة كانت في آخره * ثم لما ذهبت دولة الفرس على يده في
زمن عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه حيث انهزم من العرب عند محاربتهم اياه ولم يبق مقامه من يجدد له
التاريخ اشتهر هذا التاريخ به من بين سائر ملوك الفرس وبقيت الخمسة تابعة لآبانماه من غير نقل
ولا كبس * وكان كذلك الى سنة ثلثمائة وخمس وسبعين يزددجردية وقد تم الدور حينئذ وحلت الشمس
اول الحمل في اول فروردين ماه فنقلت الخمسة بفارس الى آخر اسفندارمزمه ماه وترك في بعض
النواحي الى آخر آبانماه لانهم كانوا يظنون ان ذلك دين المجوسة لا يجوز ان يبدل و يغير * و لما خلا
هذا التاريخ عن الكسور حينئذ صار استعمال المنجمين له اكثر من غيره * واول هذا التاريخ يوم الثلاثاء اول يوم

وشهورهم قمرية حقيقة وكل سنة فهو اثنا عشر شهرا * والمنجمون يأخذون للمحرم ثلاثين يوما وللصفر تسعة وعشرين يوما وهكذا الى الآخر فسنوهم وشهورهم قمرية اصطلاحية ويجيء تفصيله في لفظ السنة في فصل الواو من باب السين المهملة * وسبب وضع التاريخ الهجري انه كتب ابو موسى الاشعري الى عمر رضي الله تعالى عنه انا قد قرأنا منك من الكتب التي تاتينا من قبل امير المؤمنين رضي الله تعالى عنه وكان محله شعبان فما ندري اي الشعبانيين هو الماضي او الآتي فجمع اعيان الصحابة واستشارهم فيما تضبط به الاوقات وكان فيهم ملك اهواز اسمه الهرمزان وقد اسلم على يده حين أسر فقال ان لنا حسابا نسميه ماء روزاي حساب الشهور والاعوام وشرح كيفية استعماله فامر عمر بوضع التاريخ * فاشار بعض اليهود الى تاريخ الروم فلم يقبله لما فيه من الطول * وبعضهم الى تاريخ الفرس فردوا لعدم استناده الى مبدء معين فانهم كانوا يجدونه كلما قام ملك ويطرحون ما قبله فاستقر رأيهم على تعيين يوم من ايامه عليه الصلوة والسلام لذلك ولم يصلح وقت المبعث لكونه غير معلوم ولا وقت الولادة للاختلاف فيه * فقيل انه قد ولد ليلة الثاني او الثامن او الثالث عشر من ربيع الآخر سنة اربعين او اثنتين واربعين او ثلثة واربعين من ملك نوشيروان ولا وقت الوفاة لتنفذ الطبع عنه * فجعل مبدء الهجرة من مكة الى مدينة اذ بها ظهرت دولة الاسلام وكانت الهجرة يوم الثلاثاء لثمان خلون من ربيع الاول واول تلك السنة يوم الخميس من المحرم بحسب الامر الاوسط وكان اتفاقهم على هذا سنة سبع عشرة من الهجرة *

ومن تاريخ الروم ويسمى ايضا بالتاريخ الاسكندري ومبدءه يوم الاثنين بعد مضي اثنتى عشرة سنة شمسية من وفات ذي القرنين اسكندر بن فيلقوس الرومي الذي استولى على الاقاليم السبعة * وقيل بعد مضي ست سنين من جلوسه * وقيل مبدءه اول ملكه * وقيل اول ملك سولوقس وهو الذي امر ببناء انطاكية وملك الشام والعراق وبعض الهند والصين ونسب بعده الى اسكندر واشتهر باسمه الى الآن * وقيل مبدءه مقدم على مبدء الهجري بثلثمائة واربعين الفا وسبعمائة يوم * وذكر كوشيار في زيجة الجامع ان هذا التاريخ هو تاريخ السريانيين وليس بينهم وبين الروم خلاف الا في اسماء الشهور وفي اول شهور السنة فانه عند الروم كانون الثاني باسم رومي على الترتيب * واسماء الشهور في لسان السريانيين على الترتيب هي هذه تشرين الاول تشرين الآخر كانون الاول كانون الآخر شباط آذار نيسان ايار حزيران تموز آب ايلول * والمشهور ان هذه الاسماء بلسان الروم وان مبدء سنتهم اول تشرين الاول وقته قريب من توسط الشمس الميزان على التقدير والتأخير * والسنة الشمسية يأخذون كسرها ربعا تاما بلا زيادة ونقصان * وايام اربعة اشهر منها وهي تشرين الآخر ونيسان وحزيران وايلول ثلثون ثلثون وشباط ثمانية وعشرون والبواقي احد وثلثون احد وثلثون * ويزيدون يوم الكبيسة في اربع سنين مرة في آخر شباط فيصير تسعة وعشرين * وقيل في آخر كانون الاول ويسمون تلك السنة سنة الكبيسة فسنوهم شمسية اصطلاحية *

حول مركز المائل الذي هو مركز العالم لا حول مركز معدل المسير * واعلم ان المراد من المائل و المائل ههنا منطقتهما * فائدة * قالوا للاوجات عن الجوزهرات ابعاد معينة لا تتغير اصلا فاذا عرفت هذه الابعاد و علمت مع ذلك مواضع الجوزهرات من فلك البروج علمت مواضع الاوجات منه وبالعكس * وهذه الابعاد على هذا الوجه وهوان اوج زحل متاخر عن منتصف ما بين نقطتي جوزهرية اعني غاية ميل ما ثله عن فلك البروج في الشمال على التوالي بخمسين جزء فهو متاخر عن الراس بمائة و اربعين درجة و اوج المشتري متقدم على المنتصف في الشمال على التوالي بعشرين جزء فهو متاخر عن الراس بسبعين درجة ومعنى التقدم ان بلوغ الكواكب اليه متقدم على بلوغه الى المنتصف بحركة على التوالي * وقد يقال معناه ان طلوعه يتقدم على طلوع المنتصف وعلى هذا القياس التاخر * و اوج الكواكب الباقية على منتصف ما بين العقدتين * ففي المريخ و الزهرة الاوج متاخر عن الراس على التوالي بربع دور * وفي عطارد راسه متاخر عن اوجه على التوالي بذلك اذا تقدم على الاوج مثلا بمقدار كان الذنب عنه متاخرا بتمام ذلك المقدار من نصف الدور فيعلم من هذا حال الذنب * واما مواضع الاوجات من فلك البروج فمذكورة في الزيجات مع قيد التواريخ هكذا حقق الفاضل عبدالعلي البرجندي في شرح التذكرة وغيره من تصانيفه *

فصل الحاء المعجمة • التاريخ في اللغة تعريف الوقت فقيل هو قلب التأخير وقيل هو بمعنى
 الغاية يقال فلان تاريخ قومه اي ينتهي اليه شرفهم فمعنى قولهم فعلت في تاريخ كذا فعلت في وقت الشيء الذي ينتهي اليه * وقيل و هو ليس بعربي فانه مصدر المورخ وهو معرب ماه روز * واما في اصطلاح المنجمين و غيرهم فهو تعيين يوم ظهر فيه امر شائع من ملة او دولة او حدث فيه هائل كزلزلة و طوفان ينسب اليه اي الى ذلك اليوم ما يراد تعيين وقته في مستأنف الزمان او في مقدمه * وقد يطلق على نفس ذلك اليوم و على المدة الواقعة بين ذلك اليوم و الوقت المفروض كذا في شرح التذكرة * و البلاء يطلقونه على اللفظ الدال بحساب الجمل بحسب حروفه المكتوبة على تعيين ذلك اليوم على ما في مجمع الصنائع حيث قال تاريخ نزد بلغا عبارتست از انكه از جهت حدوث واقعه لفظي يا مصراعي كه بحسب حروف مكتوبه از روي حساب جمل موافق تاريخ سال هجري از ان باشد تاريخ آن كنند و احسن آنست كه كلام تاريخ مناسب باشد بآن واقعه چنانچه ابراهيم خان فتح جنگ در بنگاله مسجدي ساخت و شخصي تاريخش اين مصراع نمود * بناي كعبه ثاني نهاد ابراهيم * انتهى *

اعلم ان التواريخ بحسب اصطلاح كل قوم مختلفة * فمنها تاريخ الهجرة و هو اول المحرم من السنة التي وقع فيها هجرة النبي صلى الله عليه و سلم من مكة الى مدينة * و شهر هذا التاريخ معروفة ما خوزة من روية الهلال ولا يزيد شهر على ثلثين يوما ولا ينقص من تسعة و عشرين يوما * ويمكن ان يجي اربعة اشهر ثلثين يوما على التوالي لا ازيد منها و ان يجي ثلاثة اشهر تسعة و عشرين يوما على التوالي لا ازيد منها و سنوهم

الجمع بغير الواو والنون * و بالجملة فاللفظي على ثلاثة اضرب الجمع بغير الواو والنون و ما فيه علامة التانيث لفظا كالظلمة و البشري و الصحراء او تقديرا كالارض و النعل بدليل اريضة و نعيلة في التصغير و العقرب و العناق لتنزل الحرف الرابع منزلة تاء التانيث * وهذا اى ما لا يكون فيه علامة التانيث ملفوظة بل مقدرة يسمى مونثا سماعيا لانه يحفظ عن العرب ولا يقاس عليه غيره و انما اعتبروا الجمع بغير الواو و النون اى غير جمع المذكر السالم مونثا غير حقيقي لتاويله بالجماعة و لم ياول بها جمع المذكر السالم كراهة اعتبار التانيث مع بقاء صيغة المذكر * تنبيه * المونث اللفظي اعم من ان يكون معناه مذكرا حقيقيا كطلحة اولا يكون مذكرا حقيقيا ولا مونثا حقيقيا كظلمة و عين فالواجب فيه ان لا يكون معناه مونثا حقيقيا هذا * و قد يذكر اللفظي بمعنى ما يكون علامة التانيث فيه ملفوظة سواء كان مونثا حقيقيا او لم يكن و يقابله المعنوي و هو ما لا يكون كذلك * و هذا المعنى لللفظي يستعمل في باب منع الصرف فسلمى و سلمة علمين للمونث من المونثات اللفظية و هذا المعنى دون المعنى الاول هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية والضوء *

فصل الجيم الاوج بفتح الاول و سكون الواو لغة معرب او ك بمعنى العلو * وعند اهل الهيئة يطلق

على معنيين أحدهما نقطة مشتركة بين ملتقى السطحين المحدبين من الفلكين أحدهما سطح الخارج المركز الذي هو قد يسمى بفلك الاوج ايضا و الآخر سطح الفلك الذي هو اى الخارج في ثخنه و سميت به لكونها ابعد على الخارج من مركز الفلك الذي هو في ثخنه * و الاوج الممثلة و يسمى باوج المدير ايضا هو النقطة المشتركة بين محدبي عطارده و المدير وذلك لانه كالجزء من الممثل فناسب ان ينسب اليه و ابعد نقطة من محيط المدير عن مركز العالم فناسب ان يضاف اليه * و الاوج المديرى و يسمى اوج الحامل ايضا هو النقطة المشتركة بين محدبي المدير و الحامل ووجه التسمية كما عرفت و يجي ذلك في لفظ الفلك ايضا في فصل الكاف من باب الفاء و ثانيهما تقويم تلك النقطة المذكورة * فاج الشمس قوس من الممثل مبتدئه من اول الحمل الى نقطة الاوج على التوالي * والمراد بنقطة الاوج هو الاوج بالمعنى الاول * و الاولى ان يقال قوس من منطقة البروج على ما وقع في عبارات القوم لكن لما كان الممثل في سطح منطقة البروج و مركزهما واحد كانت قسيته متشابهة لقسيها فلا يتغير المقصود * و اما ما قيل من انه قوس من الممثل بين اول الحمل و نقطة الاوج على التوالي ففيه انه يصدق على القوس الواقعة من الممثل مبتدئه من نقطة الاوج الى اول الحمل على التوالي اذ كلمة الواو لا تدل على الترتيب و على هذا القياس اوجات المتحيرة سوى اوج عطارده * و اوج القمر قوس من المائل من اول الحمل منه الى نقطة الاوج من المائل على التوالي * و اوج عطارده قوس من المائل من اول الحمل منه الى نقطة منه يحاذي اوج المدير * و قد ذكر العلامة في تعريف اوج عطارده معدل المسير بدل المائل و الاول اولى لان تشابه حركة الاوج

الواجب والادب اكمال السنة انتهى كلامه * وقيل الادب عند اهل الشرع الورع وعند اهل الحكمة صيانة النفس * وحكي ان حاتم الاصم قدم رجله اليسرى عند دخوله المسجد فتغير لونه وخرج مذعورا وقدام رجله اليمنى فقيل ما ذلك فقال لو تركت ادبا من آداب الدين خفت ان يسلبني الله جميع ما اعطاني * وقال حكيم الادب مجالسة الخلق على بساط الصدق ومطابقة الحقائق * وقال اهل التحقيق الادب الخروج من صدق الاختيار والتضرع على بساط الانتقار كذا في خلاصة السلوك * وقيل ادب نه كسب عبادت نه سعي حق طلبي است * بغير خاك شدن هرچه هست بي ادبي است * وفي تعريفات الجرجاني الادب عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع انواع الخطاء وادب القاضي وهو التزامه لما ندب اليه الشرع من بسط العدل ورفع الظلم وترك الميل انتهى * واداب البحث يجي في باب النون مع الراء في ذكر علم المناظرة *

العلوم الادبية هي العلوم العربية وقد سبق بيانها في المقدمة *

الوبه بالواو عند السالكين يجي ذكرها في لفظ التوبه في فصل الباء الموحدة من باب التاء المثناة الفوقانية *

فصل التاء المثلثة المونث هو عند النحاة اسم فيه علامة التانيث لفظا او تقديرا اى ملفوظة كانت تلك العلامة حقيقة كامرأة وناقعة وغرفة وعلامة او حكما كعقرب لاسيما اذا سمي به مذكر اذ الحرف الرابع في المونث في حكم تاء التانيث ولهذا لا يظهر التاء في تصغير الرباعي من المونثات السماعية ونحو حائض و طالق من الصفات المختصة بالمونث الثابتة له ونحو كلاب و اكلب مما جمع مكسرا او مقدرة غير ظاهرة في اللفظ كدارونار ونعل وقدم وغيرها من المونثات السماعية * وعلامة التانيث التاء المبدلة في الوقف هاء والالف مقصورة كانت كسلمى او ممدودة كصحراء والياء على راي بعضهم في قولهم ذي وتي وليس له حجة لجواز ان يكون صيغة موضوعة للتانيث مثل هي وانت و لذا سميت بالمونثات الصيغية لكنه حينئذ تخرج هذه المونثات من التعريف فلا يبقى التعريف جامعا * فتاء بنت واخت ليست للتانيث لكونها بدلا عن الواو ولذا لا تصير في حال الوقف هاء * ويقابل المونث المذكر وهو اسم ليس فيه علامة التانيث لالفاظا ولا تقديرا *

التقسيم المونث على ضربين حقيقي وغير حقيقي ويسمى لفظيا بالحقيقي اسم ما بازائه ذكر اى في مقابلة ذكر في جنس الحيوان واللفظي بخلافه * قيل الاولى ان يقال الحقيقي اسم ماله فرج من الحيوانات ليستعمل الانثى التي ليس بازائها ذكر من الحيوان لو فرض شيى من الحيوانات كذلك * وسمي لفظيا لعدم التانيث حقيقة في معناه بل تانيثه منسوب الى اللفظ لوجود علامة التانيث في لفظه حقيقة كظلمة او تقديرا كعين بدليل تصغيرها على عينة او حكما كعقرب ومنه

الفلسفيات المناهضة للشرائع ولانه كالعلوم العربية في انه من مواد اصول الفقه ولان الحكم الشرعي لابد من تصوره والتصديق باحواله اثباتا و نفيا و المنطق هو المرصد لبيان احكام التصور والتصديق فوجب كونه علما شرعيا اذ هو ما صدر عن الشرع او توقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقف وجود كعلم الكلام او توقف كمال كعلم العربية والمنطق ولذا قال الغزالي لاثقة بفقه من لا يتمنطق اى من لا قواعد المنطق مركوزة بالطبع فيه كالمجتهدين في العصر الاول او بالتعلم * ومن اثنى على المنطق الفخر الرازي والامدي وابن الحاجب وشرح كتابه وغيرهم من الائمة * والقول بتكريمه محمول على ما كان مخلوطا بالفلسفة *

الفن الاول في الالفاظ المصطلحة العربية وقد يذكر فيه بعض الالفاظ الغير المصطلحة ايضا وهو مشتمل على ابواب والابواب مشتملة على فصول * والمراد بالباب اول الحروف الاصلية وبالفصل آخرها على عكس ما اختاره صاحب الصراح * والالفاظ المركبة تطلب من احد ابواب مفرداتها *
باب الالف وهو مشتمل على فصول *

فصل الباء الموحدة الادب بفتح الاول و الدال المهملة دانش و فرهنگ و پاس و شكفت وطريقة كه پسندیده و باصلاح باشد و نگاهداشت حد هرچيزي كما في كشف اللغات و علم عربي كه تعلق بعلم زبان عرب و فصاحت و بلاغت دارد كذا ذكر الشيخ عبد الحق المحدث في رسالة حلية النبي صلى الله عليه وسلم * و في بحر الجواهر الادب حسن الاحوال في القيام و القعود و حسن الاخلاق و اجتماع الخصال الحميدة انتهى * و في العناية الادب اسم يقع على كل رياضة محمودة فيخرج بها الانسان الى فضيلة من الفضائل * وقال ابوزيد و يجوز ان يعرف بانه ملكة تعصم من قامت به عما يشينه * و في فتح القدير الادب الخصال الحميدة والمراد بالادب في قول الفقهاء كتاب ادب القاضي اى ما ينبغي للقاضي ان يفعله لما عليه انتهى * والولى التعبير بالملكة لانها الصفة الراسخة للنفس فمالم يكن كذلك لا يكون ادبا كما لا يخفى كذا في البحر الرائق شرح الكنز في كتاب القضاء * والفرق بينه وبين التعليم ان التاديب يتعلق بالمرادات^ن و التعليم بالشرعيات اى الاول عرفي و الثاني شرعي و الاول دنيوي و الثاني ديني كما في الكرمانى شرح صحيح البخاري في باب تعليم الرجل * و في التلويح في بحث الامر التاديب قريب من الذنب الا ان الذنب لثواب الآخرة و التاديب لتهديب الاخلاق و اصلاح العادات انتهى * وقد يطلقه الفقهاء على المندوب في جامع الرموز و ماوراي ما ذكر من الفرائض و الواجبات في الحج سنن تاركها مسيى و آداب تاركها غير مسيى * وقد يطلقونه على السنة في جامع الرموز في بيان العمرة و ما سوى ذلك سنن و آداب تاركها مسيى * و في البزاية في كتاب الصلوة في الفصل الثاني الادب ما فعله الشارع مرة وتركه اخرى و السنة ما اظب عليه الشارع و الواجب ما شرع لإكمال الغرض و السنة لإكمال

الكلام والمناظرة فيه قدر ما يحتاج اليه غير منهجي * قال شيخ الشيوخ شهاب الدين السهروردي في اعلام الهدى بان عدم الاشتغال بعلم الكلام انما هو في زمان قرب العهد بالرسول واصحابه الذين كانوا مستغنيين عن ذلك بسبب بركة صحبة النبي عليه الصلوة والسلام ونزول الوحي وقلة الوقائع والفتن بين المسلمين وصرح به السيد الشريف والعلامة التفازاني وغيره من المحققين المشهورين بالعدالة ان الاشتغال بالكلام في زماننا من فرائض الكفاية * وقال العلامة التفازاني انما المنع لقاصر النظر والمتعصب في الدين واما المذمومة ففي التاتارخانية واما علم السحر والذيرنجات والطلسمات وعلم النجوم ونحوها فهي علوم غير محمودة واما علم الفلسفة والهندسة فبعيد عن علم الآخرة استخراج ذلك الذين استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة * وفي فتح المبين شرح الاربعين الخليمي وغيره صرحوا بجواز تعلم الفلسفة وفروعها من الاهلي والطبعي والرياضي ليرد على اهلها ويدفع شرهم عن الشريعة فيكون من باب اعداد العدة * وفي السراجية تعلم النجوم قدر ما تعرف به مواقيت الصلوة والقبلة لابس به * وفي المخانية وما سواه حرام * وفي الخلاصة والزيادة حرام * وفي المدارك في تفسير قوله تعالى فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم قالوا علم النجوم كان حقا ثم نسخ الاشتغال بمعرفة انتهى * وفي البيضاوي فنظر نظرة في النجوم اى فرأى مواقعها واتصالاتها او في علمها او في كتابها ولا منع منه انتهى * وفي التفسير الكبير في هذا المقام ان قيل النظر في علم النجوم غير جائز فكيف اقدم عليه ابراهيم عليه السلام قلنا لانسلم ان النظر في علم النجوم والاستدلال بمعانيها حرام وذلك لان من اعتقد ان الله تعالى خص كل واحد من هذه الكواكب بقوة وخواصية لاجلها يظهر منه اثر مخصوص فهذا العلم على هذا الوجه ليس بباطل انتهى * فعلم من هذا ان حرمة تعلم النجوم مختلف فيها * واما اخبار المنجمين فقد ذكر في المدارك في تفسير ان الله عنده علم الساعة الآية واما المنجم الذي يخبر بوقت الغيث او الموت فانه يقول بالقياس والنظر في الطالع وما يدرك بالدليل لا يكون غيبا على انه مجرد الظن والظن غير العلم * وفي الكشف مقالات المنجمة على طريقين من الناس من يكذبهم واستدل عليه بقوله تعالى وما كان الله ليطلعكم على الغيب وبقوله عليه السلام من اتى كاهنا او عريفا فصدقه فقد كفر بما انزل على محمد ومنهم من قال بالتفصيل فان المنجم لا يخلو من ان يقول ان هذه الكواكب مخلوقات او غير مخلوقات الثاني كفر صريح واما الاول فاما ان يقول انها فاعلات مختارات بنفسها فذلك ايضا كفر صريح وان قال انها مخلوقات مسخرات ادلة على بعض الاشياء ولها اثر بخلق الله تعالى فيها كالنور وال نار ونحوهما وانهم استخرجوا ذلك بالحساب فذلك لا يكون غيبا لان الغيب مالا يدل عليه بالحساب * واما الآية والحديث فهما محمولان على علم الغيب وهذا ليس بغيب * واما المنطق فقد ذكر ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي اعلم ان من آلات العلم الشرعي من فقه وحديث وتفسير المنطق الذي بايدى الناس اليوم فانه علم مفيد لا محذور فيه بوجه انما المحذور فيما كان يخلط به شئ من

اذ لا يبحث فيها عن احوال النجوم * وموضوعه النجوم من حيث يمكن ان تعرف بها احوال العالم *
 ومسائله كقولهم كلما كان الشمس على هذا الوضع المخصوص فهي تدل على حدوث امر كذا في هذا العالم *
 فصل في بيان العلوم المحموده والمذمومة * اما المحموده فبعضها من فرض العين و بعضها من
 فرض الكفاية اما الاول فقال عليه الصلوة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة و اختلف
 العلماء في ان اي علم طلبه فرض * فقال المتكلمون علم الكلام * وقال الفقهاء علم الفقه * وقال المفسرون
 والمحدثون هو علم الكتاب والسنة اذ بهما يتوصل الى سائر العلوم * وقال بعضهم هو علم العبد بحاله ومقامه
 من الله تعالى * وقيل بل هو العلم بالاخلاص وآفات النفوس * وقيل بل هو علم الباطن * وقال المتصوفة
 هو علم التصوف * وقيل هو العلم بما شمل عليه قوله عليه الصلوة والسلام بُني الاسلام على خمس الحديث
 والذي ينبغي ان يقطع ما هو مراد به هو علم بما كلف الله تعالى عباده من الاحكام الاعتقادية والعملية * وقال
 في السراجية طلب العلم فريضة بقدر ما يحتاج اليه لا مر ابد منه من احكام الوضوء والصلوة وسائر الشرائع
 والامور معاشه وما ورأى ذلك ليس بفرض فان تعلمها فهو الافضل وان تركها فلا اثم عليه * واما الثاني
 فقد ذكر في منتخب الاحياء اعلم ان علم الطب في تصحيح الابدان من فروض الكفاية لكن في السراجية
 يستحب ان يتعلم الرجل من الطب قدر ما يمتنع به عما يضر بدنه * وكذا من فروض الكفاية علم الحساب في
 الوسايا والمواريث * وكذا الفلاحة والحياكة والحجامة والسياسة * اما التعمق في الطب فليس بواجب وان
 كان فيه زيادة قوة على قدر الكفاية * فهذه العلوم كالفرع فان الاصل هو العلم بكتاب الله تعالى وسنة رسوله
 صلى الله عليه وسلم واجماع الامة و آثار الصحابة والتعلم بعلم اللغة التي هي آلة لتحصيل العلم
 بالشرعيات * وكذا العلم بالناسخ والمندوخ والعام والخاص مما في علم الفقه وعلم القراءة ومخارج
 الحروف والعلم بالاخبار وتفصيلها والآثار واسامي رجالها ورواتها ومعرفة المسند والمرسل والقوي
 والضعيف منها كلها من فروض الكفاية * وكذا معرفة الاحكام لقطع الخصومات وسياسة الولاة * وهذه
 العلوم انما تتعلق بالآخرة لانها سبب استقامة الدنيا وفي استقامتها استقامتها فكان هذا علم الدنيا بواسطة
 صلاح الدنيا بخلاف علم الاصول من التوحيد وصفات الباري * وهكذا علم الفتوى من فروض الكفاية *
 اما العلم بالعبادات والطاعات ومعرفة الحلال والحرام فانه اصل فوق العلم بالغرامات والحدود والحيل *
 واما علم المعاملة فهو على المومن المتقي كالزهد والتقوى والرضا والشكر والخوف والمنة لله في جميع
 احواله والاحسان وحسن النظم وحسن الخلق والاخلاص فهذه علوم نافعة ايضا * واما علم المكشفة فلا يحصل
 بالتعليم والتعلم وانما يحصل بالمجاهدة التي جعلها الله تعالى مقدمة للهداية قال الله تعالى والذين
 جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا * واما علم الكلام فالسلف لم يشتغلوا به حتى ان من اشتغل به نسب الى البدعة
 والاشتغال بما لا يغنيه هذا كله خلاصة ما في التاتارخانية * وقال في خزنة الرواية في السراجية تعلم

اشبه ذلك من اتصال بعضها ببعض و كسوف الشمس و خسوف القمر و ما يجري هذا المجرى *
 علم المواقيت وهو علم تتعرف منه ازمدة الايام والليالي و احوالها و كيفية التوصل اليها * ومنفعته
 معرفة اوقات العبادات و توخي جهتها و الطوالع و المطالع من اجزاء البروج و الكواكب الثابتة التي منها
 منازل القمر و مقادير الظلال و الارتفاعات و انحراف البلدان بعضها عن بعض و سموتها *
 علم كيفية الارصاد وهو علم تتعرف منه كيفية تحصيل مقادير الحركات الفلكية و التوصل اليها بالآلات
 الرصدية * و منفعته علم الهيئة و حصول عمله بالفعل *

علم تسطيح الكرة وهو علم تتعرف منه كيفية ايجاد الآلات الشعاعية * و منفعته الارتياض بعلم هذه الآلات
 و عملها و كيفية انتزاعها من امور ذهنية مطابقة للاوضاع الخارجية و التوصل بها الى استخراج المطالب الفلكية *
 علم الآلات الظلية وهو علم تتعرف منه مقادير ظلال المقاييس و احوالها و الخطوط التي سمتها اطرافها *
 و منفعته معرفة ساعات النهار بهذه الآلات * وهذه الآلات كالبسائط والقائمت والمائلات من الرخامات ونحوها انتهى *
 علم السماء و العالم هو من اصول الطبيعى وهو علم يبحث فيه عن احوال الاجسام التي هي اركان العالم
 وهي السموات و ما فيها و العناصر الاربعة من حيث طبائعها و حركاتها و مواضعها و تعرف الحكمة في صنعها
 و ترتيبها * و موضوعه الجسم المكسوس من حيث هو معرض للتغير فى الاحوال و الثبات فيها و يبحث
 فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا فى التلويح * و قيد الحيثية احتراز عن علم الهيئة * و موضوعها كما مر
 علم الطب هو من فروع الطبيعى وهو علم بقوانين تتعرف منها احوال ابدان الانسان من جهة
 الصحة و عدمها لتكفـظ حاصلة و تحـصل غير حاصلة ما امكن * و فوائد القيود ظاهرة فان العلم جنس و قولنا
 تتعرف الخ فصل يخرج مالا تتعرف منه احوال بدنه كالهيئة و غيرها * و قولنا من جهة الصحة و عدمها
 يخرج العلم الذي تعرف منه احوال بدنه لا من الجهتين كعلم الاخلاق و الكلام * و قولنا لتكفـظ الخ بيان لغاية
 الطب لا للاحتراز * ثم ان هذا اولى ممن قال من جهة ما يصح و يزول عنه الصحة فانه يرد عليه ان الجنين
 الغير الصحيح من اول الفطرة لا يصلح عليه انه زال عن الصحة او صحته زائلة كذا فى السديدي شرح
 الموجز * فالمراد بالعلم ههنا التصديق بالمسائل و يمكن ان يراد به الملكة اى ملكة حاصلة بقوانين الخ * و في
 شرح القانونچه هو علم باحوال بدن الانسان من جهة الصحة و المرض لتكفـظ الصحة او تعاد ما امكن
 و مآل التعريفين واحد * و موضوعه بدن الانسان و ما يتركب منه من حيث الصحة و المرض و قد سبق
 الاشارة اليه في بحث الموضوع *

علم النجوم هو من فروع الطبيعى وهو علم باصول تعرف بها احوال الشمس و القمر و غيرها من بعض
 النجوم كذا في بعض حواشي الشافية * و المراد بالاحوال الآثار الصادرة منها فى العالم السفلي فلا يكون
 من اجزاء الهيئة و علم السماء و العالم * و خرج منه علم الرمل و الجفرو و نحوهما مما يدل على صدور اثر فى العالم

الاحتمالات الآخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر بحسب ارادته و ينور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية و الهلالية * و ايضا يجوز على تقدير الاختلاف في حركات الفلكيات و سائر احوالها ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيا و الآخر مظلما و يتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين لذاني حالتي الخسوف و الكسوف اما بالعام اذا كانا تامين او بالبعض ان كانا ناقصين * و على هذا القياس حال التشكلات البدرية و الهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر النور من الشمس و ان الخسوف و الكسوف بسبب الحيلولة و مثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية و التجريبية ايضا بل في جميع الضروريات مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على مذهب القائلين بالاجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية و غير ذلك مما هو مذكور في شبه القادحين في الضروريات * و لو سلم ان اثبات مسائل هذا الفن يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا * اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه و يمكن ان يكون على الوجه الآخر فلا يتصور التوقف حينئذ و كفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما تنضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها ببعض في كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة تحير فيها العقول والاذهان كذا في شرح التجريد وهكذا يستفاد من شرح المواقف في موقف الجواهر في آخريان محددا للجهات وفي ارشاد القاصد الهيئته وهو علم تعرف به احوال الاجرام البسيطة العلوية و السفلية و اشكالها و اوضاعها و ابعاد ما بينها و حركات الافلاك و الكواكب و مقاديرها * و موضوعه الاجسام المذكورة من حيث كميتها و اوضاعها و حركاتها اللازمة لها * و اما العلوم المتفرعة عليه فهي خمسة علم الزيجات و علم المواقيت و علم كيفية الارصاد و علم تسطيم الكرات و الآلات الحادثة عنه و علم الآلات الظلية و ذلك لانه اما ان يبحث عن ايجاد ما تبرهن بالفعل اولا الثاني كيفية الارصاد و الاول اما حساب الاعمال او التوصل الى معرفتها بالآلات فالاول منهما ان يختص بالكواكب المجردة فهو علم الزيجات و التقاويم والا فهو علم المواقيت و الآلات اما شعاعية او ظلية فان كانت شعاعية فهو علم تسطيم الكرة وان كانت ظلية فعلم الآلات الظلية فلنرسم هذه العلوم كما تقدم *

علم الزيجات و التقاويم علم تعرف منه مقادير حركات الكواكب السيارية منتزعا من الاصول الكلية * و منفعة معرفة موضع كل واحد من الكواكب السبعة بالنسبة الى فلكه و الى فلك البروج وانتقالاتها و رجوعها و استقامتها و تشريقها و تغريبها و ظهورها و اختفائها في كل زمان و مكان و ما

الذي هو من اقسام الطبيعي الجسم البسيط ايضا لكن من حيث امكان عروض التغير و الثبات * وانما زيد لفظ الامكان اشارة الى ان ما هو من جزء الموضوع امكان العروض لا العروض بالفعل الذي هو المحمول فان ما يكون جزء الموضوع ينبغي ان يكون مسلم الثبوت و هو امكان العروض لا العروض بالفعل * وقيل موضوع كل من العلمين الجسم البسيط من حيث امكان عروض الاشكال و الحركات و التمايز بينهما انما هو بالبرهان فان اثبت المطلوب بالبرهان الاتي يكون من الهيئته و ان اثبت بالبرهان اللمي يكون من علم السماء و العالم فان تمايز العلوم كما يكون بتمايز الموضوعات كذلك قد يقع بالمحمولات * والقول بان التمايز في العلوم انما هو بالموضوع فامر لم يثبت بالدليل بل هو مجرد رعاية مناسبة * اعلم ان الناظر في حركات الكواكب وضبطها و اقامة البراهين على احوالها يفهمه الاقتصار على اعتبار الدوائر و يسمى ذلك هيئة غير مجسمة و من اراد تصور مبادي تلك الحركات على الوجه المطابق لقواعد الحكمة فعليه تصور الكرات على وجه تظهر حركات مراكز الكواكب و ما يجري مجراها في مناطقها و يسمى ذلك هيئة مجسمة و اطلاق العلم على المجسمة مجاز * و لهذا قال صاحب التذكرة انها ليست بعلم تام لان العلم هو التصديق بالمسائل على وجه البرهان فاذا لم يورد بالبرهان يكون حكاية للمسائل المثبتة بالبرهان في موضع آخر هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في حواشي شرح الملخص * فائدة * المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية و الالهية و ما جرت به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة و ليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ملاحظة الابتداء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة مثلا مشاهدة التشكلات البدرية و الهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر مستفاد من نور الشمس و بعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ لما هو الايقن و الاخرى كما يقولون ان محدب الحامل يماس محدب الممثل على نقطة مشتركة و كذا مقعرة بمقعرة و لا مستندلهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فصل لا يحتاج اليه و كذا الحال في اعداد الافلاك من انها تسعة و بعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة و البطوء اما بناء على اصل الخارج او على اصل التدوير من غير جزم باحدهما فظهر ان ما قيل من ان اثبات مسائل هذا الفن مبني على اصول فاسدة مأخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار و عدم تجويز الخرق و الائتيام على الافلاك و غير ذلك ليس بشيء و منشاؤه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن و دلائله و ذلك لان مشاهدة التشكلات البدرية و الهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر حاصل من نور الشمس و ان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين النيرين و الكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس و البصر مع القول بثبوت القادر المختار و نفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال ما ذكر غاية الامر انهما يجوز ان

علم المساحة وهو علم تتعرف منه مقادير الخطوط والسطوح والاجسام وما يقدرها من الخط والمربع والمكعب ومنفعته جليلة في امر الخراج وقسمة الارضين وتقدير المساكن وغيرها *

علم انبساط المياه وهو علم تتعرف منه كيفية استخراج المياه الكامنة في الارض واظهارها ومنفعته احياء الارضين الميئة و افلاحها *

علم جر الاثقال هو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات الثقيلة ومنفعته نقل الثقل العظيم بالقوة اليسيرة *
علم البنكومات وهو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات المقدرة للزمان ومنفعته معرفة اوقات العبادات واستخراج الطوالع من الكواكب واجزاء فلک البروج *

علم الآلات الحربية وهو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات الحربية كالمجانيق وغيرها ومنفعته شديدة العنا في دفع الاعداء وحماية المدن *

علم الآلات الروحانية وهو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات المرتبة على ضرورة عدم الخلاء ونحوها من آلات الشراب وغيرها ومنفعته ارتياض النفس بغرائب هذه الآلات انتهى *

علم الهيئة هو من اصول الرياضي وهو علم يبحث فيه عن احوال الاجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث الكمية والكيفية والوضع والحركة اللازمة لها وما يلزم منها * فالكمية اما منفصلة كاعداد الافلاك وبعض الكواكب دون اعداد العناصر فانها مأخوذة من الطبعيات واما متصلة كمقادير الاجرام والابعاد واليوم واجزاءه وما يتركب منها * واما الكيفية فكالشكل اذ تتبين فيه استدارة هذه الاجسام وكلون الكواكب وضوئها * واما الوضع فكقرب الكواكب وبعدها عن دائرة معينة وانتصاب دائرة وميلانها بالنسبة الى سمت رؤس سكان الاقاليم وحيلولة الارض بين النيرين والقمر بين الشمس والابصار ونحو ذلك * واما الحركة فالمبحوث عنه في هذا الفن منها هو قدرها وجهتها * واما البحث عن اصل الحركة وانباتها للافلاك فمن الطبعيات * والمراد باللازمة الدائمة على زعمهم وهي حركات الافلاك والكواكب واحترازها عن حركات العناصر كالرياح والأمواج والزلازل فان البحث عنها من الطبعيات * واما حركة الارض من المغرب الى المشرق وحركة الهواء بمشايعتها وحركة النار بمشايعة الفلك فمما لم يثبت ولو ثبت فلا يبعد ان يجعل البحث عنها من حيث القدر والجهة من مسائل الهيئة * والمراد بما يلزم من الحركة الرجوع والاستقامة والوقوف والتعديلات ويندرج فيه بعض الاوضاع ولم يذكر صاحب التذكرة هذا القيد اعني قيد ما يلزم منها والظاهر انه لا حاجة اليه * والغرض من قيد الحيثية الاحتراز عن علم السماء والعالم فان موضوعه البسائط المذكورة ايضا لكن يبحث فيه عنها لا عن الحيثية المذكورة بل من حيث طبائعها ومواضعها والحكمة في ترتيبها ونصدها وحركاتها لا باعتبار القدر والجهة * وبالجملية فموضوع الهيئة الجسم البسيط من حيث امكان عروض الاشكال والحركات المخصوصة ونحوها وموضوع علم السماء والعالم

علم الهندسة هو من اصول الرياضي وهو علم يبحث فيه عن احوال المقادير من حيث التقدير على ما في شرح اشكال التأسيس * فقله من حيث التقدير اى لا من حيث كون المقدار موجودا او معدوما عرضا او جوهرنا ونحو ذلك * والهندسة معرب اندازة فابدلت الالف الاولى بالهاء و الزاء بالسين وحذفت الالف الثانية فصار هندسة * ووجه التسمية ظاهر * وموضوعه المقدار الذي هو الكم المتصل من حيث التقدير * وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الهندسة وهو علم تعرف به احوال المقادير ولواحقها و اوضاع بعضها عند بعض ونسبها وخواص اشكالها والطرق الى عمل ما سبيله ان يعمل بها واستخراج ما يحتاج الى استخراج بالبراهين اليقينية * وموضوعه المقادير المطلقة اعنى الجسم التعليمي والسطح والخط ولواحقها من الزاوية والنقطة والشكل * واما العلوم المتفرعة عليه فهي عشرة علم عقود الابنية وعلم المناظر وعلم المرايا المحرفة وعلم مراكز الاثقال وعلم المساحة وعلم انبساط المياه وعلم جراثيق الاثقال وعلم البنكومات وعلم الآلات الحربية وعلم الآلات الروحانية وذلك لانه اما يبحث عن ايجاد ما يتبرهن عليه في الاصول الكلية بالفعل اولا والثاني اما يبحث عما ينظر اليه اولا الثاني علم عقود الابنية والباحث عن المنظور اليه ان اختص بانعكاس الاشعة فهو علم المرايا المحرفة والافهو علم المناظر واما الاول وهو ما يبحث عن ايجاد المطلوب من الاصول الكلية بالفعل فاما من جهة تقديرها اولا والاو منهما ان اختص بالنقل فهو علم مراكز الاثقال والافهو علم المساحة والثاني منهما فاما ايجاد الآلات اولا الثاني علم انبساط المياه والآلات اما تقديرية اولا والتقديرية اما ثقيلة وهو جراثيق الاثقال اوزمانية وهو علم البنكومات والتي ليست تقديرية فاما حربية اولا الثاني علم الآلات الروحانية والاو علم الآلات الحربية فلنرسم هذه العلوم على الرسم المتقدم *

علم عقود الابنية وهو علم تتعرف منه احوال اوضاع الابنية وكيفية شق الانهار وتنقية القني وسد البثوق وتنفيذ المساكن ومنفعته عظيمة في عمارة المدن والقلاع والمنازل وفي الفلاحة *

علم المناظر وهو علم تتعرف منه احوال المبصرات في كميتها وكيفية اعتبار قربها وبعدها عن المناظر واختلاف اشكالها و اوضاعها وما يتوسط بين المناظر والمبصرات وعلل ذلك * ومنفعته معرفة ما يغلط فيه البصر عن احوال المبصرات ويستعان به على مساحة الاجرام البعيدة والمرايا المحرفة ايضا *

علم المرايا المحرفة وهو علم تتعرف منه احوال الخطوط الشعاعية المنعطفة والمنعكسة والمنكسرة ومواقعها وزواياها ومراجعتها وكيفية عمل المرايا المحرفة بانعكاس اشعة الشمس عنها ونصبها ومحاذاتها ومنفعته بليغة في محاصرات المدن والقلاع *

علم مراكز الاثقال وهو علم تتعرف منه كيفية استخراج مركز ثقل الجسم المحمول والمراد بمركز الثقل حد في الجسم عنده يتعادل بالنسبة الى الحامل ومنفعته كيفية معادلة الاجسام العظيمة بما هو دونها لتوسط المسافة *

علم الكيمياء وهو علم يراد به سلب الجواهر المعدنية خواصها و افاضتها خواصا لم تكن لها والاعتماد فيه على الفلزات كلها مشتركة في النوعية و الاختلاف الظاهر بينها انما هو باعتبار امور عرضية يجوز انتقالها و يجي في الفن الثاني *

علم الفلاحة وهو علم تتعرف منه كيفية تدبير النبات من بدء كونه الى تمام نشوة و هذا التدبير انما هو باصلاح الارض بالماء وبما يخلخلها و يحميها كالسماد و الرماد و نحوه مع مراعاة الاهوية فيختلف باختلاف الاماكن انتهى *

علم العدد هو من اصول الرياضي و يسمى بعلم الحساب ايضا وهو نوعان * نظري وهو عام يبحث فيه من ثبوت الاعراض الذاتية للعدد و سلبها عنه و هو المسمى بارتماطيقى و تشتمل عليه المقالات الثلاث السابعة و الثامنة و التاسعة من كتاب الاصول و موضوعه العدد مطلقا * و عملي و هو علم تعرف به طرق استخراج المجهولات العددية من المعلومات العددية * والمراد بالمجهولات العددية مجهولات لها نسبة الى العدد نسبة الجزئي الى الكلي اى مجهولات هي من افراد العدد و كذا الحال في المعلومات العددية مثلا في الضرب المضروب و المضروب فيه معلومان و منهما يستخرج الحاصل الذي هو عدد مجهول بالطريق المعين و كذا في سائر الاعمال * فهو علم تعرف به الطرق التي يستخرج بها عدد مجهول من عدد معلوم * و قيد من المعلومات العددية احتراز عما اذا استخرج المجهول العددي بغير علم الحساب كاستخراج عدد الدراهم من علم الرمل ولا يخرج عنه علم المساحة لانها علم بطرق استخراج المجهولات المقدارية من حيث عروض العدد لها فيؤول الى المجهولات العددية عند التامل * ثم اعلم ان الحساب العملي نوعان احدهما هو ائي تستخرج منه المجهولات العددية بلا استعمال الجوارح كالقواعد المذكورة في كتاب البهائية و ثانيهما غير هو ائي و هو المسمى بالتخت و التراب يحتاج الى استعمال الجوارح كالشبكة و ضرب المكاذاة * ثم النظري و العملي ههنا بمعنى ما يتعلق بكيفية العمل و ما يتعلق بها * فتسمية النوع الاول بالنظري ظاهرة و كذا تسمية القسم الثاني من النوع الثاني بالعملي * و اما تسمية القسم الاول منه بالعملي فعلى تشبيه الحركات الفكرية بالحركات الصادرة عن الجوارح او يقال المراد بالعمل في تعريفه النظري و العملي اعم من العمل الذهني و الخارجى كما مر * و اعلم ايضا ان لاستخراج المجهولات العددية من معلوماتها طرقا مختلفة و هي اما محتاجة الى فرض المجهول شيئا و هو الجبر و المقابلة و اما غير محتاجة اليه و هو علم المفتوحات و هي كمقدمات الحساب التي سوى المساحة او مما يحصل ببعض من تلك المقدمات و استعانة بعض القوانين من النسبة و هو شامل لمسئلة الخطائين ايضا * و موضوعه العدد مطلقا كما هو المشهور * و التحقيق ان موضوعه العدد المعلوم تتعقل عوارضه من حيث انه كيف يمكن التادي منه الى بعض عوارض المجهولة * و اما العدد المطلق فانما هو موضوع علم الحساب النظري هذا كله خلاصة ما في شرح خلاصة الحساب *

والافعال واحواله من الصحة و المرض واسبابها من الماكل والمشرب و الا هوية المحيطة بالابدان والحركات
و السكنات و الاستفراغات و الاحتقانات و الصناعات و العادات و الواردات الغريبة و العلامات الدالة
على احواله من ضرر افعاله و حالات بدنه وما يبرز منه و التدبير بالمطاعم و المشارب و اختيار الهواء
و تقدير الحركة و السكون و الادوية البسيطة و المركبة و اعمال اليد لغرض حفظ الصحة و علاج الامراض بحسب
الامكان و يجي تفصيله في الباء الموحدة من باب الطاء المهمة *

علم البيطرة و الببيرة الحال فيه بالنسبة الى هذه الحيوانات كالحال في الطب بالنسبة الى الانسان
و عني بالخيال دون غيرها من الانعام لمنفعتها للانسان في الطلب و الهرب و محاربة الاعداء و جمال صورها
و حسن ادواتها و عني بالجوارح ايضا لمنفعتها و ادبها في الصيد و امساكه *

علم الفراسة و هو علم تتعرف منه اخلاق الانسان من هيئته و مزاجه و توابعه و حاصله الاستدلال بالخلق
الظاهر على الخلق الباطن و يجي في الفراسة *

علم تعبیر الرؤيا و هو علم يتعرف منه الاستدلال من المتخيلات الحليمية على ما شاهده النفس حالة
النوم من عالم الغيب فخيالته القوة المتخيلة مثلا يدل عليه في عالم الشهادة و قد جاء ان الرؤيا الصالحة
من ستة و اربعين جزء من النبوة و هذه النسبة تعرفها من مدة الرسالة و مدة الوحي قبلها منا ما وربما
طابقت الرؤيا مدلولها دون تاويل و ربما اتصل الخيال بالحس كالاكتلام و يختلف ماخذ التاويل بحسب
الاشخاص و احوالهم * و منفعتهم البشرية بما يرد على الانسان من خير و الانذار بما يتوقعه من شر و الاطلاع
على الحوادث في العالم قبل وقوعها و يجي تفصيله في لفظ الرؤيا *

علم احكام النجوم و هو علم يتعرف منه الاستدلال بالتشكلات الفلكية على الحوادث السفلية و يجي في
لفظ النجوم ايضا *

علم السكرو و هو علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على افعال غريبة باشياء خفية * و منفعتهم
ان يعلم ليحذرو لا يعمل ولا نزاع في تحريم عمله اما مجرد علمه فظاهر الاباحة بل قد ذهب بعضهم الى
انه فرض كفاية لجواز ظهور ساحر يدعي النبوة فيكون في الامة من يكشفه و يقطعه و يجي في لفظ السكرو *

علم الطلسمات و هو علم يتعرف منه كيفية تمزج القوى العالية الفعالة بالقوى السافلة المنفعلة ليحدث
عنها فعل غريب في عالم الكون و الفساد و يجي في لفظ الطلسم *

علم السيميا و هو قد يطلق على غير الحقيقي من السكرو و هو الاشهر و حاصله احداث مثالات خيالية
لا وجود لها في الحس و قد يطلق على ايجاد تلك المثالات بصورها في الحس و تكون صوراً في جوهر الهواء
و سبب سرعة زوالها سرعة تغير جوهر الهواء و لفظة سيميا عبراني معرب اصله سيم به و معناه اسم الله
و يجي في الفن الثاني *

العلوم الى ما موضوعه نفس الوجود و الى ما ليس موضوعه نفس الوجود فالاول العلم الالهي والذي ليس موضوعه نفس الوجود اما ان يشترط في فرض وقوعه صلوح مادة متخصصة الاستعداد ام لا الاول الطبيعي و الثاني الرياضي * وهذه طريقة حسنة لا يلزم منها دخول الحساب في الالهي * فائدة * قد اختلف قد ماء الفلاسفة في ترجيح احد من الرياضي والطبعي على الآخر في الشرف و الفضل و كل قد مال الى طرف بحجج مذكورة فيما بينهم * و الحق ان الحكم بجزم فضيلة احدهما على الآخر غير سديد بل كل واحد افضل من الآخر من وجه * فالطبعي افضل من الرياضي من جهة ان موضوعه جسم طبعي وهو جوهر و الرياضي موضوعه كم وهو عرض و الجوهر اشرف من العرض و ايضا الطبعي في الغلب معطي الملم و الرياضي الا ان معطي الملم افضل و ايضا هو يشتمل على علم النفس و هو ام الحكمة و اصل الفضائل * و الرياضي افضل من الطبعي من جهة ان الاحوال الوهمية و الخيالية غير متناهية القسمة فهناك لا تقف عند حد فهو افضل مما هو محصور بين الحواصر و ايضا الامور الرياضية اصفى و الطف و الذ و اتم عن الامور المكدرة الجسمانية و ايضا يقل التشويش و الغلط في براهينه العددية و الهندسية بخلاف الطبعي بل الالهي و من اجل ذلك قيل ادراك الالهي و الطبعي من جهة ما هو اشبه و اخرى لا باليقين كذاني الصدرى * العلم الطبيعي و يسمى ايضا بالعلم الادنى و بالعلم الاسفل و هو علم باحوال ما يفتقر الى المادة في الوجودين و تحقيقه قد سبق * و موضوعه الجسم الطبعي من حيث ان يستعد للحركة و السكون * وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفاني العلم الطبيعي و هو علم يبحث فيه عن احوال الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال و الثبات فيها فالجسم من هذه الحيثية موضوعه * و اما العلوم التي تنفرع عليه و تنشأ منه فهي عشرة علم الطب و علم البيطرة و علم البيزرة و علم الفراسة و علم تعبیر الرويا و علم احكام النجوم و علم السحر و علم الطلسمات و علم السيميا و علم الكيمياء و علم الفلاحة و ذلك لان نظره اما يكون فيما يتفرع على الجسم البسيط او الجسم المركب او ما يعمهما * و الاجسام البسيطة اما الفلكية فاحكام النجوم و اما العنصرية فالطلسمات * و الاجسام المركبة اما ما يلزمه مزاج و هو علم السيميا و ما يلزمه مزاج فاما بغير ذي نفس فالكيمياء او بذي نفس فاما غير مدركة فالفلاحة و اما مدركة فاما لها مع ذلك ان يعقل اول الثاني البيطرة و البيزرة و ما يجري مجراها و الذي بذي النفس العاقلة هو الانسان و ذلك اما في حفظ صحته و استرجاعها و هو الطب او احواله الظاهرة الدالة على احواله الباطنة و هو الفراسة او احوال نفسه حال غيبته عن حسه و هو تعبیر الرويا * و العلم للبسيط و المركب السحر فلنذكر هذه العلوم على النهج المتقدم *

علم الطب و هو علم يبحث فيه عن بدن الانسان من جهة ما يصح و يمرض لالتماس حفظ الصحة و ازالة المرض * و موضوعه بدن الانسان و ما يشتمل عليه من الاركان و الامزجة و الاخلاط و الاعضاء و الارواح و القوى

اعلم ان موضوع الحكمة النظرية هو الموجود الذي ليس وجوده بقدرتنا واختيارنا على ما لا يخفى *
 العلم الالهي هو علم باحوال ما لا يفتقر في الوجودين اي الخارجي والذهني الى المادة ويسمى
 ايضا بالعلم الاعلى وبالفلسفة الاولى وبالعلم الكلي وبما بعد الطبيعة وبما قبل الطبيعة * والبحث فيه عن
 الكميات المتصلة والكيفيات المحسوسة والمختصة بالكميات وامثالها مما يفتقر الى المادة في الوجود الخارجي
 استطرادي * وكذا البحث عن الصورة مع ان الصورة تحتاج الى المادة في التشكل كذا في العلمي * وفي
 الصدرى من الحكمة النظرية ما يتعلق بامور غير مادية مستغنية القوام في نحوي الوجود العيني والذهني
 عن اشتراط المادة كالاته الحق والعقول الفعالة والاقسام الاولى للموجود كالواجب والممكن والواحد والكثير
 والعلة والمعلول والكلي والجزئي وغير ذلك فان خالط شيئا منها المواد الجسمانية فلا يكون على سبيل
 الافتقار والوجوب وسما هذا القسم العلم الاعلى فمنه العلم الكلي المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى
 بالفلسفة الاولى ومنه الالهي الذي هو فن من المفارقات * وموضوع هذين الفنين اعم الاشياء وهو الموجود
 المطلق من حيث هو هو انتهى * و اصول الالهي و فروعه قد سبقت *

العلم الرياضي هو علم باحوال ما يفتقر في الوجود الخارجي دون التعقل الى المادة كالتربيع
 والتثليث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد و خواصه فانها امور تفتقر الى المادة في
 وجودها لا في حدودها ويسمى ايضا بالعلم التعليمي وبالعلم الاوسط وبالحكمة الوسطى كما مر *
 و اصوله اربعة على ما مر ايضا وذلك لان موضوعه الكم وهو اما متصل او منفصل * والمتصل اما
 متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة * والمنفصل اما ان يكون له نسبة تاليفية اولا
 فالاول هو الموسيقي والثاني هو الحساب * ثم انه يرد على التعريف ان العدد الذي هو موضوع
 علم الحساب لا يفتقر الى المادة في الوجود الخارجي ايضا فان المفارقات ذوات اعداد ولذا عذ
 صاحب الاشراف الحساب من الالهي فان موضوعه وهو العدد من الاقسام الاولى للموجود لان الموجود بما
 هو موجود صالح لان يوصف بوحدة وكثرة من غير ان يصير رياضيا او طبعيا * وايضا انه يبحث في الهيئة عن
 الافلاك مع انها محتاجة الى المادة في كلا الوجودين * واجيب عن الاول بانه اذا يبحث عن العدد من
 حيث هو في اذهان الناس وفي الموجودات المادية فهو علم العدد والافلاك * وفيه ان العدد الماخوذ بهذه الحيثية
 لا ينفك في كلا الوجودين من المادة * ودفعه بان يراد بالمادة المادة المخصوصة كالذهب والخشب ونحوهما
 على ما تدل عليه عبارة الصدرى من ان الرياضي علم بامور مادية بحيث لا تحتاج في فرضها موجودة
 الى خصوص مادة واستعداد لا ينفع والالزم دخول الطبعي في الرياضي اذ موضوعه الجسم الطبعي
 وهو لا يفتقر الى مادة مخصصة * واجيب عن الثاني بان البحث عن الافلاك في الحقيقة بحث عن الكرة
 التي لا تحتاج في التعقل الى مادة مخصصة وفيه مامر * ولهذا قال صاحب الصدرى الاجود ان تقسم

الخارجي و التعقل كالانسان و يسمى بالعلم الادنى لدنائه و خساسته من حيث الاحتياج الى المادة
 فى الوجودين و بالعلم الاسفل و هو ظاهر و بالطبعي لانه يبحث فيه عن الجسم من حيث اشتماله على
 الطبيعة * و الحصر فى الاقسام الثلاثة استقرائي اذ لم يجدوا موجودا فى الاعيان يكون مفتقرا الى المادة
 فى التعقل دون الوجود الخارجي فلا يكون العلم باحواله من الحكمة و منهم من ربح القسمة فجعل
 ما لا يفتقر الى المادة قسمين ما لا يقارنها مطلقا كالأله و العقول و ما يقارنها لا على وجه الافتقار فسمي العلم
 باحوال الاول الهيا و باحوال الثاني علما كليا و الفلسفة الاولى و لا منافاة بين هذين التقسيمين كما
 انه لا منافاة بين تقسمي الحكمة العملية * و يمكن ان يجعل ما يقارن المادة لاعلى وجه الافتقار قسمين
 احدهما ما يقارنها و قد يفارقها كمباحث الامور العامة و ثانيهما ما يقارنها و لا يفارقها كمباحث الصورة * و لعلم
 لم يعتبروا افراد هذا القسم لقلة مباحثه * و مبادي هذه الاقسام مستفادة من ارباب الشريعة على سبيل
 التنبيه و متصرفه على تخصيصها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة * أعلم ان اقسام الحكمة
 النظرية اصولا و فروعا مع اقسام المنطق على ما يفهم من رسالة تقسيم الحكمة للشيخ الرئيس اربعة
 و اربعون و بدون اقسام المنطق خمسة و ثلثون * فاصول الالهية خمسة الاول الامور العامة الثاني اثبات
 الواجب و ما يليق به الثالث اثبات الجواهر الروحانية الرابع بيان ارتباط الامور الارضية بالقوى السماوية
 الخامس بيان نظام الممكنات * و فروعه قسمان الاول البحث عن كيفية الوحي و صيرورة المعقول محسوسا
 و منه تعريف الالهيات و منه الروح الامين الثاني العلم بالمعاد الروحاني * و اصول الرياضي اربعة
 الاول علم العدد الثاني علم الهندسة الثالث علم الهيئة الرابع علم التاليف الباحث عن احوال النعمات
 و يسمى بالموسيقى * و فروعه ستة الاول علم الجمع و التفريق الثاني علم الجبر و المقابلة الثالث علم
 المساحة الرابع علم جبر الاثقال الخامس علم الزيجات و التقاويم السادس علم الارغنة و هو اتخاذ الآلات
 الغريبة * و اصول الطبيعى ثمانية الاول العلم باحوال الامور العامة للاجسام الثاني العلم بآركان العالم و حركاتها
 و اماكنها المسمى بعلم السماء و العالم الثالث العلم بكون الاركان و فسادها الرابع العلم بالمركبات الغير التامة
 كالكائنات الجو الخامس العلم باحوال المعادن السادس العلم بالنفس النباتية السابع العلم بالنفس
 الحيوانية الثامن العلم بالنفس الناطقة * و فروعه سبعة الاول الطب الثاني النجوم الثالث علم الفراسة
 الرابع علم التعبير الخامس علم الطلسمات و هو مزج القوى السماوية بالقوى الارضية السادس علم النيران
 و هو مزج قوى الجواهر الارضية بعضها ببعض السابع علم الكيميات و هو تبديل قوى الاجرام المعدنية
 بعضها ببعض * و اصول المنطق تسعة على المشهور الاول باب الكليات الخمس الثاني باب التعريفات الثالث
 باب التصديقات الرابع باب القياس الخامس البرهان السادس الخطابة السابع الجدل الثامن المغالطة
 التاسع الشعر هذا خلاصة ما فى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة الميبدية و شرح حكمة العين و غيرها *

تحصيلها

ما يدل عليه تقسيمهم الحكمة المدنية الى ما يتعلق بالملك والسلطنة اذ ليس العلم بهما من عند صاحب الشرع كذا ذكر السيد السند في حواشي شرح حكمة العين * ومنهم من قسم المدنية الى علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة تتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة و الى علم بمصالح مذكورة تتعلق بالنبوة والشرعية ويسمى علم النواميس * وتربيع القسمة لا يناقض التثليث لدخول قسمين منها في قسم واحد عند من يثالث القسمة * قيل في تربيع القسمة نظران التعلق بالشرعية كما يجري في المدينة كذلك يجري في الآخرين * فالوجه في التقسيم على هذا ان يقال كل واحد من الاقسام الثلاثة اما ان يعتبر تعلقه بالشرعية اولا فالاقسام ستة حاصلة من ضرب الثلاثة في الاثنين * ثم اعلم ان موضوع الحكمة العملية الافعال الاختيارية فالمراد بقولهم علم بمصالح شخص او جماعة انه علم باحوال افعال اختيارية صالحة تتعلق بكل شخص او جماعة * وفي الصدرى موضوع الحكمة العملية النفس الانسانية من حيث اتصافها بالاخلاق والملكات انتهى * ثم توضيح الحصر في الاقسام الثلاثة ان الافعال الاختيارية لا بد لها من غاية وفائدة وتلك الفائدة عائدة الى كمال القوة العملية للشخص اما بالقياس الى نفسه او الى الاجتماع مع جماعة خاصة او عامة * فالعلم باحوال الافعال بالقياس الى الاول تهذيب الاخلاق والقياس الى الثاني تدبير المنزل والقياس الى الثالث السياسة المدنية * فلا يرد انه يتداخل الاقسام اذا كان لفعل واحد فائدة راجعة الى الكل * ولا يرد ايضا ان اكثر مباحث الحكمة الخلقية غير مخصوص بشخص بانفراده بل يصلح لمصالح الجماعة * ولا يرد ايضا انه يخرج عن الحكمة العملية العلم بمصالح جماعة متشاركة في غير المنزل والمدينة كالقربة وامثالها * والحكمة النظرية ايضا ثلاثة اقسام لانها اما علم باحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجى والتعقل الى الادراك والوجود الذهني الى المادة كالأله ويسمى بالالهي اذ مسائلها منسوبة الى الله وبالعلم الاعلى اذ لا يبحث فيه الا عن الرب الاعلى وعن العقول وهي الملائكة والاعلى ايضا لتنزهه عن المادة وعوارضها التي هي مبدأ للنقصان اليق بهذا الاسم وبالفلسفة الاولى تسمية للشئ باسم سببه اذ هذا العلم سبب للفلسفة وهي في اللغة اليونانية التشبه بحضرة واجب الوجود * وتوصيفها بالاولى لحصولها من العلة الاولى وهي الله وبالعلم الكلي للعلم بالامور العامة التي هي الكليات الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها * وبما بعد الطبيعة وقد يطلق عليه على سبيل الذرة ما قبل الطبيعة ايضا وذلك لان لمعلوماته قبلية وتقدما على معلومات الحكمة الطبيعة باعتبار الذات والعلية والشرف وبعديته وتأخره باعتبار الوضع لكون المحسوسات اقرب اليها قسمي بهما بالاعتبارين واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجى دون التعقل كالكرة ويسمى بالعلم الاوسط لتنزهه عن المادة بوجه وهو التعقل والرياضي لرياضة النفوس بهذا العلم اولا اذ الحكماء كانوا يفتتحون به في التعلم والتعليمي لتعليمهم به اولا ولانه يبحث فيه عن الجسم التعليمي واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود

والغرض من الفلسفة الوقوف على حقائق الاشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه ويعمل بمقتضاه ليفوز بسعادة الدارين * التقسيم * الاعيان الموجودة اما الافعال و الاعمال ووجودها بقدرتنا واختيارنا اولا * فالعلم باحوال الاول من حيث انه يودي الى صلاح المعاش والمعاد يسمى حكمة عملية لان غايتها ابتداء الاعمال التي لقدرتنا مدخل فيها فنسبت الى الغاية الابتدائية * والعلم باحوال الثاني يسمى حكمة نظرية * وذكر الحركة والسكون والمكان فى الحكمة الطبيعية بناء على كونها من احوال الجسم الطبيعي الذي ليس وجوده بقدرتنا و ان كانت تلك مقدورة لنا * وانما سميت حكمة نظرية لان غايتها الابتدائية ما حصل بالنظر وهو الادراكات التصورية و التصديقية المتعلقة بالامور التي لا مدخل لقدرتنا واختيارنا فيه * ولا يردان الحكمة العملية ايضا منسوبة الى النظر لان النظر ليس غايتها و لان وجه التسمية لا يلزم اطراده * وانما قيدت الاحوال بالحيثية المذكورة لانهم كما لا يعدون من الكمال المعتقد به النظر فى الجزئيات المتغيرة من حيث خصوصها كذلك لا يعدون من الكمال النظر فى الاعمال لا من هذه الحيثية * قيل ان اريد بالاحوال ما لا يوجد الا بقدرتنا واختيارنا فيخرج عن الحكمة العملية بعض الاخلاق كالشجاعة والسخارة الذاتيتين و ان اريد بها ما يوجد بقدرتنا واختيارنا فى الجملة فيدخل فيها بعض مباحث الحكمة النظرية كالاصوات والنعيمات * ويجاب باختيار الشق الاول والباس بخروج الاخلاق الذاتية لانها ليست من تهذيب الاخلاق * وعدم دخولها فى السياسة المدنية و تدبير المنزل ظاهر وباختيار الشق الثاني وارتكاب كون الاصوات من الحكمة العملية * لا يقال الاعيان قد تكون ذوات وهى خارجة من التقسيم لانا نقول هى داخله فى القسم الثاني اى قولنا اولا * ثم الحكمة العملية ثلاثة اقسام لانها اما علم بمصالح شخص بانفراده و يسمى تهذيب الاخلاق و علم الاخلاق و الحكمة الخلقية * وفائدتها تهذيب الاخلاق اى تنقيح الطباع بان تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكى بها النفس و ان تعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس و اما علم بمصالح جماعة متشاركة فى المنزل كالولد والوالد والمالك والمملوك ونحو ذلك و يسمى تدبير المنزل * وفي بعض الكتب وسمى علم تدبير المنزل والحكمة المنزلية * وفائدتها ان تعلم المشاركة التي ينبغى ان تكون بين اهل منزل واحد لتنتظم بها المصلحة المنزلية التي تهم بين زوج وزوجة ومالك ومملوك و والد ومولود و اما علم بمصالح جماعة متشاركة فى المدينة و يسمى السياسة المدنية بفتح الميم والdal المهمة لايضمهما سميت بها لحصول السياسة المدنية اى مالكية الامور المنسوبة الى البلدة بسببها * وفي بعض الكتب وسمى علم السياسة والحكمة السياسية والحكمة المدنية وسياسة الملك * وفائدتها ان تعلم كيفية المشاركة التي بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان * واعلم ان فائدة الحكمة الخلقية عامة شاملة لجميع اقسام الحكمة العملية * ثم مبادي هذه الثلاثة من جهة الشريعة وبها تتبين كمالات حدودها اى بعض هذه الامور معلومة من صاحب الشرع على

أعلم أنهم اختلفوا في ان المنطق من العلم ام لا فمن قال انه ليس بعلم فليس بحكمة عنده اذ الحكمة علم •
ومن قال بانه علم اختلفوا في انه من الحكمة ام لا • والقائلون بانه من الحكمة يمكن الاختلاف بينهم بانه
من الحكمة النظرية جميعا ام لا بل بعضه منها وبعضه من العملية اذ الموجود الذهني قد يكون بقدرتنا
واختيارنا وقد لا يكون كذلك • والقائلون بانه من الحكمة النظرية يمكن الاختلاف بينهم بانه من اقسامها
الثلاثة ام قسم آخر فمن اخذ في تعريفها قيد الاعيان كما في التعريفات المذكورة لم يعد من الحكمة
لان موضوعه المعقولات الثانية التي هي من الموجودات الذهنية • وانما اخذ قيد الاعيان لان كمال الانسان
هو ادراك الواجب تعالى والامور المستندة اليه في سلسلته العلية بحسب الوجود الاصلي اى الخارجي
ولا كمال معتدا به في ادراك احوال المعدومات و اذا بحث عنها في الحكمة كان على سبيل التبعية •
والبحث عن الوجود الذهني بحث عن احوال الاعيان ايضا من حيث انها هل لها نوع آخر من الوجود
اولا • ومن حذف قيد الاعيان فقال هي علم باحوال الموجودات الخ عدة من الحكمة النظرية اذ لا يبحث
في المنطق الا عن المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا • ومنهم من فسر الحكمة بالكمال
الحاصل للنفس الخارج من القوة الى الفعل بحسب القوانين اى النظرية والعملية ولا حاجة الى التقييد
بالخارج من القوة الى الفعل لانه معتبر في الكمال • ومنهم من فسرهما بما يكون تكملا للنفس الناطقة كمالا
معتدا به • وقيل هي خروج النفس الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل اما في جانب العلم
فبان تكون متصورة للموجودات كما هي ومصدقة بالقضايا كما هي واما في جانب العمل فبان تحصل لها الملكة
التامة على الافعال المتوسطة بين الافراط والتفريط • والمراد بالخروج ما يخرج به النفس اذ الخروج ليس
بحكمة • قيل الحكمة ليست ما يخرج به النفس الى كمالها بل هي الكمال الحاصل الخ فمؤدى التعريفات
الثلاثة واحد • والمنطق على هذه التعاريف من الحكمة ايضا • ويقرب من التعريف الاخير من هذه التعاريف
الثلاثة ما وقع في شرح حكمة العين من ان الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود
في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان يعمل من الاعمال وما لا ينبغي لتصير كاملة مضاهية للعالم
العلوي وتستعد بذلك للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية • الموضوع • موضوع الحكمة
على القولين اى القول بان المنطق منها والقول بانه ليس منها فليس شيئا واحدا هو الموجود مطلقا او
الموجود الخارجي بل موضوعها اشياء متعددة متشاركة في امر عرضي هو الوجود المطلق او الخارجي
والا لم يجز ان يبحث في الحكمة عن الاحوال المختصة بنوع الموجود اذ البحث عن العارض لامر اخص
الذي هو من الاعراض الغريبة غير جائز • فاذا لم يكن موضوعها شيئا واحدا فالحسن ان تقيد الاحوال
المشتركة فيها بقيود مخصصة لها بواحد واحد من تلك الاشياء لئلا تكون تلك الاحوال من الاعراض العامة
الغريبة كتقييد الوجود الذي يحمل على الواجب بكونه مبدء لغيره ليكون مختصا بالواجب وهكذا •

لان الزائد على هذا القيد مضر • او يقال هذا تعريف حكمة المخلوق لا حكمة الخالق • ثم انه لا ضير في كون
الحكمة اعلى العلوم الدينية وكونه صادقا على الكلام والفقه اذ التحقيق ان الكلام والفقه من الحكمة قال
المحقق التفتازاني ان الحكمة هي الشرائع وهذا لاينا في ما ذكروا من ان السالكين بطريق اهل النظر
والاستدلالات وطريقة اهل الرياضة والمجاهدات ان اتبعوا ملة فهم المتكلمون والصوفيون والا فهم الحكماء
المشائيون والاشراقيون اذ لا يلزم منه ان لا يكون المتكلم والصوفي حكيم بل غاية ما يلزم منه ان لا يكون حكيم
مشائيا و اشراقيا • ان قلت فعلى هذا ينبغي ان تذكر العلوم الشرعية في انواع الحكمة • قلت لا امتناع
في ذلك لكونها شاملة للعلوم الشرعية بحسب المفهوم الا ان الحكمة لما دونها الحكماء الذين لا يبالون
بمخالفة الشرائع فالإيق ان لا تعد العلوم الشرعية منها • وايضا العلوم الشرعية اشرف العلوم فذكرها علىحدة
اشارة الى انها بشرفها بالغة الى حد الكمال كانها منفردة من الحكمة وانواعها غير داخلية فيها • ان قيل الحد
لا يصدق على علم الحساب الباحث عن العدد الذي ليس بموجود ولا على الهيئة الباحثة عن الدوائر
الموهومة • قلت العدد عندهم قسم من الكم الذي هو موجود عندهم نعم عند المتكلمين ليس من الموجودات
والتعريف للحكماء • والبحث عن الدوائر الهيئية من حيث انها من المبادي وليست موضوعاتها بل
موضوعها الاجرام العلوية والسفلية من حيث مقاديرها وحركاتها و اوضاعها اللازمة لها • ان قيل يصدق
التعريف على علم العقول مع انهم لا يطلقون ان العقل حكيم وعلى علم الافلاك والكواكب على راي من
يثبت النفوس الناطقة لها فيكون الفلك والكوكب حكيم ولا قائل به • قلت هذا التعريف لحكمة البشر كما
عرفت • او نقول بتخصيص العلم بالخصولي الحادث • ويجاب ايضا عن الاخير بان هذا التعريف على راي من
لا يثبت النفوس الناطقة لها • ان قيل يصدق التعريف على العلم بالاحوال الجزئية المتعلقة بالاعيان كالعلم
بقيام زيد • قلت ان المراد بالاحوال ماله دخل في استكمال النفس وهذه الاحوال ليست كذلك او المراد
ما يعتد به من الاحوال • ثم المراد من الاحوال جميع ما يمكن لاوساط الناس العلم به او البعض المعين
المعتد به مع القدرة على العلم بالباقي بقدر الطاقة على ما هو شان جميع العلوم المدونة • فحاصل التعريف
على تقدير شموله للعلوم التصويرية ان الحكمة علم متعلق بجميع احوال الموجودات العينية المكمل للنفس
بحسب ما يمكن او بعضها المعتد به تصويريا او تصديقا محتاجا الى التنبيه او نظريا على وجه تكون
الموجودات و احوالها على ذلك الوجه في الواقع لا بالوضع والاعتبار بقدر الطاقة البشرية من اوساط
الناس فيصير مآل هذا التعريف وما قيل ان الحكمة علم باعيان الموجودات و احوالها على ما هي عليه
في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية واحدا • واذا قلنا بعدم شموله للتصورات حذفنا عن هذا الحاصل القيد
الذي به يلزم الشمول • ومنهم من ترك قيد الاحوال لشمول العلم التصوري والتصديق وترك قيد نفس الامر
لان التقييد به مستدرك فقال الحكمة علم باعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية

باعتبار الصورة و هو باب القياس او باعتبار المادة و هو باب من ابواب الصناعات الخمس لانه ان وقع ظنا فهو الخطابة او يقينا فهو البرهان والافان اعتبر فيه عموم الاعتراف و التسليم فهو الجدل و الا فهو المغالطة * واما الشعور فلا يقع تصديقا ولكن لافادته التخيل التجاري مجرى التصديق من حيث انه يؤثر في النفس قبضا او بسطا عد في الموصل الى التصديق * وربما يضم اليها باب الالفاظ فتحصل الابواب عشرة تسعة منها مقصودة بالذات و واحد بالعرض *

علم الحكمة له تعريفات فقل هو علم باحث عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية * ولفظ على متعلق بقوله باحث * والبحث عن احوال اعيان الموجودات اى احوال الموجودات العينية الخارجية حمل تلك الاحوال عليها يعني علم تحمل فيه احوال اعيان الموجودات عليها على وجه هي اى اعيان الموجودات على اى على ذلك الوجه من اليجاب والسلب والكلية و الجزئية في نفس الامر * وقوله بقدر الطاقة البشرية متعلق ايضا بقوله باحث لكن بعد اعتبار تقييده بقوله على ما هي عليه يعني بذل جهده الانساني بتمامه في ان يكون بحثه مطابقا لنفس الامر فدخلت في التعريف المسائل المخالفة لنفس الامر المبذولة الجهد بتمامه في تطبيقها على نفس الامر * ولما كان في توصيف العلم بالباحث مسامحة قيل هو علم باعيان الموجودات الخ * وان قيل التعريف لا يشتمل العلوم التصورية قلت هذا على راي الاكثرين القائلين بانها ليست داخلية في الحكمة * وقيل المراد بالاحوال المبادي فقط و هي التي تدورف عليها المسائل تصورات كانت او تصديقات او هي والمحمولات * وان قيل يخرج عن الحكمة العلم باحوال الاعراض النسبية اذ النسبة ليست موجودة في الخارج قلت هي موجودة عند الحكماء و لو سلم عدم وجودها فالبحت عنها استطرادي او نقول البحث عنها في الحقيقة بحث عن احوال العرض الذي هو موجود خارجي و ان لم يكن بعض انواعه او افراده موجودا كما يبحث في الحكمة عن الحيوان و بعض انواعه كالعقلاء و بعض افراده غير موجود ولا يخرج الحيوان عن الموجودات الخارجية فتأمل * ولا يرد ان قيد ما هي عليه يغني عن قيد نفس الامر لان العلوم العربية علم باحوال الموجود كالالفاظ على وجه يكون الموجود على ذلك الوجه ككون اللفظ مفردا او مركبا ونحو ذلك لكنها ليست بنفس امرية بل باعتبار الاعتبار و وضع الواضع فلا بد من تقييده * ولا يلزم من عدم كونها نفس امرية كذبها اذ لزوم الكذب انما يلزم لو حكم على مسائلها كذلك في نفس الامر مع قطع النظر عن الوضع و ليس كذلك فانهم يحكمون بان بعض الالفاظ مفرد و بعضها مركب بحسب وضع الواضع وهذا الحكم مطابق لنفس الامر فلا يكون كاذبا * ولا يتوهم دخولها على هذا في الحكمة لان معنى نفس الامر ههنا هو الواقع مع غير ملاحظة الوضع * ان قيل قوله بقدر الطاقة البشرية يخرج علمه تعالى من الحكمة اذ علمه فوق طرق البشر فلا يكون هو حكيماء قلت علمه تعالى حاصل مع الزيادة والتقييد يفيد ان هذا القدر ضروري

ما عرض له العرضية اما خاصة او عرض عام باعتبارين مختلفين * واذا ركبت الذاتيات والعرضيات اما منفردة او مختلطة على وجوه مختلفة عرض لذلك المركب الحديدية والرسمية * ولا شك ان هذه المعاني اعني كون المفهوم الكلي ذاتيا او عرضيا او نوعا ونحو ذلك ليست من الموجودات الخارجية بل هي مما يعرض للطبائع الكلية اذا وجدت في الازهان وكذا الحال في كون القضية حملية او شرطية وكون الحجّة قياسا او استقراء او تمثيلا فانها باسرها عوارض تعرض لطبائع النسب الجزئية في الازهان اما وحدها او مأخوذة مع غيرها فهي اى المعقولات الثانية موضوع المنطق * ويبحث المنطقي عن المعقولات الثالثة وما بعدها من المراتب فانها عوارض ذاتية للمعقولات الثانية فالقضية مثلا معقول ثان يبحث عن انقسامها وتناقضها وانعكاسها وانتاجها اذا ركبت بعضها مع بعض فالانعكاس والانتاج والانقسام والتناقض معقولات واقعة في الدرجة الثالثة من التعقل و اذا حكم على احد الاقسام او احد المتناقضين مثلا في المباحث المنطقية بشيء كان ذلك الشيء في الدرجة الرابعة من التعقل وعلى هذا القياس * وقيل موضوعه الالفاظ من حيث انها تدل على المعاني وهو ليس بصحيح لان نظر المنطقي ليس الا في المعاني ورعاية جانب اللفظ انما هي بالعرض * اعلم ان الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الاقوال والخير و الشر في الافعال والحق والباطل في الاعتقادات * ومنفعته القدرة على تحصيل العلوم النظرية والعملية * واما شرفه فهو ان بعضه فرض وهو البرهان لانه لتكميل الذات وبعضه نفل وهو ما سوى البرهان من اقسام القياس لانه للخطاب مع الغيرو من اتقن المنطق فهو على درجة من سائر العلوم ومن طلب العلوم الغير المتسقة وهي مالا يؤمن فيها من الغلط ولا يعلم المنطق فهو كحاطب الليل وكرامد العين لا يقدر على النظر الى الضوء لا لبخل من الموجد بل لنقصان في الاستعداد * والصواب الذي يصدر من غير المنطقي كرمي من غير رام * وقد يندر للمنطقي خطأ في النوافل دون المهمات لكنه يمكنه استدراكه بعرضه على القوانين المنطقية * ومرتبته في القراءة ان يقرء بعد تهذيب الاخلاق وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية من الهندسة والحساب اما الاول فلما قال البقراط البدن الذي ليس ينقي كلما غذوته انما يزيد شرا ووبالا الا ترى ان الذين لم يهذبوا اخلاقهم اذا شرعوا في المنطق سلكوا منهج الضلال وانخرطوا في سلك الجهال وانفوا ان يكونوا مع الجماعة ويتقلدوا ذل الطاعة فجعلوا اعمال الطاهرة والاقوال الطاهرة من البدائع التي وردت بها الشرائع وبرآذانهم والحق تحت اقدامهم واما الثاني فلتستأنس طبائعهم الى البرهان كذا في شرح اشراق الحكمة * ومؤلف المنطق ومدونه ارسطو واما القسمة فاعلم ان المنطقي اما ناظر في الموصل الى التصور ويسمى قولا شارحا ومعرفا واما ناظر في الموصل الى التصديق ويسمى حجة * والنظر في المعرف اما في مقدماته وهو باب ايساغوجي واما في نفسه وهو باب التعريفات * وكذلك النظر في الحجّة اما فيما يتوقف عليه وهو باب ارمينيّاس وهو باب القضايا واحكامها واما في نفسها

بمسائلها القانونية الى مباحث الهيئة بان تجعل تلك المسائل مبادي الحجج التي تستدل بها على تلك المباحث واما الافكار الجزئية الواقعة في تلك الحجج فليست الهندسة مفيدة لمعرفة قطعاً * قيل التعريف دوري لان معرفة طرق الاكتساب جزء من المنطق فيتوقف تحققه على معرفة طرق الاكتساب فلو كانت معرفتها مستفادة من المنطق توقفت عليه فلزم الدور * واجيب بان جزء المنطق هو العلم بالطرق الكلية وشرائطها لا العلم بجزئياتها المتعلقة بالمواد المخصوصة وهذا هو الذي جعل مستفاداً من المنطق والمشعر على ذلك استعمال المعرفة في ادراك الجزئيات ثم هذا التعريف مشتمل على العلل الاربع فان مادته هي القوانين تحتمل هذا الفن وغيره كما ان المادة امر مبهم في نفسها تحتمل امورا ولا يصير شيئاً معيناً منها الا بان ينضم اليها ما يحصله وما يعينه * وقلنا تفيد معرفة طرق الانتقال اشارة الى الصورة لانه المخصص لها اى للقوانين بالمنطق وقد اشير ايضا الى العلة الغائية بالالتزام وهو العارف بتلك الطرق الجزئية المفادة العالم بتلك القوانين المفيدة ايها * وقلنا بحيث لا يعرض الغلط اشارة الى العلة الغائية * اعلم ان المنطق من العلوم الآلية لان المقصود منه تحصيل المجهول من المعلوم ولذا قيل الغرض من تدوينه العلوم الحكمية فهو في نفسه غير مقصود ولذا قيل المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر فالآلة بمنزلة الجنس والقانونية بمنزلة الفصل تخرج الآلات الجزئية لارباب الصنائع وقوله تعصم مراعاتها الخ يخرج العلوم القانونية التي لا تعصم مراعاتها عن الضلال في الفكر بل في المقال كالعلوم العربية * الموضوع * قيل موضوعه التصورات والتصديقات اى المعلومات التصورية والتصديقية لان بحث المنطقي عن اعراضها الذاتية فانه يبحث عن التصورات من حيث انها توصل الى تصور مجهول ايصالاً قريباً اى بلا واسطة كالحمد والرسم او ايصالاً بعيداً ككونها كلية وجزئية وذاتية وعرضية ونحوها فان مجرد امر من هذه الامور لا يوصل الى التصور مالم ينضم اليه آخر يحصل منهما حد او رسم ويبحث عن التصديقات من حيث انها توصل الى تصديق مجهول ايصالاً قريباً كالقياس والاستقراء والتمثيل او بعيداً ككونها قضية وعكس قضية ونقيضها فانها مالم تنضم اليها ضمنية لا توصل الى التصديق ويبحث عن التصورات من حيث انها توصل الى التصديق ايصالاً بعد كونها موضوعات ومحمولات ولاخفاء في ان ايصال التصورات والتصديقات الى المطالب قريباً او بعيداً من العوارض الذاتية لها فتكون هي موضوع المنطق وذهب اهل التحقيق الى ان موضوعه المعقولات الثانية لا من حيث انها ماهي في نفسها ولا من حيث انها موجودة في الذهن فان ذلك وظيفة فلسفية بل من حيث انها توصل الى المجهول او يكون لها نفع في الايصال فان المفهوم الكلي اذا وجد في الذهن وقيس الى ما تحته من الجزئيات فباعتبار دخوله في ما هيئاتها يعرض له الذاتية وباعتبار خروجه عنها العرضية وباعتبار كونه نفس ماهياتها النوعية * وما عرض له الذاتية جنس باعتبار اختلاف افرادة وفصل باعتبار آخر * وكذلك

همه خواطر بحق مشغول داشتن مگر باعراض از ما سوى الله تعالى و تطهير سرائر آنباشد که مر او را بشويد از هر چيزي که مر او را بيدلايد تا چون علم معرفت دست دهد ممکن بود که بعلم مکشفه و مشاهده رسد و اين را علم اشارت گویند انتهى و موضوعه اخلاق النفس از يبحث فيه عن عوارضها الذاتية مثلا حب الدنيا في قولهم حب الدنيا راس كل خطيئة خلق من اخلاق النفس حكم عليه بكونه راس الخطايا و راس الاخلاق الرذيلة التي تتضرر بسببها النفس و كذا الحال في قولهم بغض الدنيا راس الحسنات و غرضه التقرب و الوصول الى الله تعالى * فائدة * در مجمع السلوك مي آرد ای عزيز چون مقامات و فهم مردم مختلف شد و حضرت رسالت پناه عليه الصلوة و السلام فرموده اند نحن معاشر الانبياء امرنا ان نتكلم الناس على قدر عقولهم لاجرم صوفيه تدبير کرده اند و ميان خویش اندر علم خود الفاظي بنهادند و اصطلاح کردند و بدان الفاظ بمصالح اشارت کردند تا هر که خداوند مقام و فهم بود دريافت و هر کس که نا اهل بود نياقت *

العلوم الحقيقية هي العلوم التي لا تتغير بتغير الملل و الاديان كذا ذكر السيد السند في حواشي شرح المطالع و ذلك كعلم الكلام از جميع الانبياء عليهم السلام كانوا متفقين في الاعتقادات و كعلم المنطق و بعض انواع الحكمة * و علم الفقه ليس منها لوقوع التغير فيه بالنسخ *

علم المنطق و يسمى علم الميزان از به توزن الحجج و البراهين * و كان ابو علي يسميه خادماً للعلوم از ليس مقصوداً بنفسه بل هو وسيلة الى العلوم فهو كخادم لها * و ابونصر يسميه رئيس العلوم لنفاذ حكمه فيها فيكون رئيساً حاكماً عليها * و انما سمي بالمنطق لان النطق يطلق على اللفظ و على ادراك الكليات و على النفس الناطقة و لما كان هذا الفن يقوي الاول و يسلك بالثاني مسلك السداد و يحصل بسببه كمالات الثالث اشتق له اسم منه و هو المنطق * و هو علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات الى المجهولات و شرائطها بحيث لا يعرض الغلط في الفكر * فالقانون يجي بيانه في محله * و المعلومات تتناول الضرورية و النظرية * و المجهولات تتناول التصورية و التصديقية * و هذا اولي مما ذكره صاحب الكشف تفيد معرفة طرق الانتقال من الضروريات الى النظريات لانه يوهم بالانتقال الذاتي على ما يتبادر من العبارة و المراد الاعم من ان يكون بالذات او بالواسطة * و المراد بقولنا بحيث لا يعرض الغلط في الفكر عدم عروضة عند مراعاة القوانين كما لا يخفى فان المنطقي ربما يخطأ في الفكر بسبب الاهمال هذا مفهوم التعريف و اما احترازاته فالعلم كالجنس و باقي القيود كالفصل احتراز عن العلوم التي لا تفيد معرفة طرق الانتقال كالنحو و الهندسة فان النحو انما يبين قواعد كلية متعلقة بكيفية التلفظ بالفظ العرب على وجه كلي فاذا اريد ان يتلفظ بكلام عربي مخصوص على وجه صحيح احتيج الى احكام جزئية تستخرج من تلك القواعد كسائر الفروع من اصولها * فتقع هناك انتقالات فكرية من المعلوم الى المجهول لا يفيد النحو معرفتها اصلاً * و كذلك الهندسة يتوصل

ذلك لتعارض الأدلة أو لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا وقد سبق مثل هذا في بيان العلوم المدونة و علم المعاني • ثم ان اطلاق العلم على الفقه وان كان ظنيا باعتبار ان العلم قد يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه ثم ان اصحاب الشافعي جعلوا للفقه اربعة اركان فقالوا الاحكام الشرعية اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي العقوبات • وههنا اباحت تركنا مخافة الاطذاب فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى التوضيح والتلويح • وموضوعه فعل المكلف من حيث الوجوب والندب والحل والحرمه وغير ذلك كالصحة والفساد • وقيل موضوعه اعم من الفعل لان قولنا الوقت سبب لوجوب الصلوة من مسائله وليس موضوعه الفعل • وفيه ان ذلك راجع الى بيان حال الفعل بتاويل ان الصلوة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة ان الوضوء يندب فيه النية وبالجمله تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به احد ففي كل مسألة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تاويله حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانه راجع الى فعل الولي هكذا في الخيالي وحواشيه ومسائله الاحكام الشرعية العملية كقولنا الصلوة فرض و غرضه النجاة من عذاب النار و نيل الثواب في الجنة و شرفه مما لا يخفى لكونه من العلوم الدينية •

ومنها علم الفرائض وهو علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة وموضوعه قسمة التركة بين المستحقين وقيل موضوعه التركة ومستحقوها والاول هو الصحيح لانهم عدوا الفرائض بابا من الفقه وموضوع الفقه هو عمل المكلف والتركة ومستحقوها ليس من قبيل العمل كذا في الخيالي •

ومنها علم السلوك وهو معرفة النفس مالها وما عليها من الوجدانيات على ما عرفت قبيل هذا ويسمى بعلم الاخلاق و بعلم التصرف ايضا • وفي مجمع السلوك واشرف العلوم علم الحقائق والمنازل والاحوال وعلم المعاملة والاخلاص في الطاعات والتوجه الى الله تعالى من جميع الجهات ويسمى هذا العلم بعلم السلوك فمن غلط في علم الحقائق والمنازل والاحوال المسمى بعلم التصرف فلا يسأل عن غلظه الا عالما منهم كامل العرفان ولا يطلب ذلك من البزدوي والبخاري والهداية وغير ذلك • وعلم الحقائق ثمرة العلوم كلها وغايتها فاذا انتهى السالك الى علم الحقائق وقع في بحر لا ساحل له وهو اى علم الحقائق علم القلوب وعلم المعارف وعلم الاسرار ويقال له علم الاشارة • وفي موضع آخر منه مشايخ كبار اهل باطن ميفر مايند بعد تحصيل علم معرفت وتوحيد وفقه و شرائع لازم است كه علم آفات نفس و معرفت آن وعلم رياضت ومكائد شيطان و نفس و سبيل احتراز آن بيا موزد و اين را علم حكمت گویند تا چون نفس سالك برواجبات استقامت يافت و طبع وي صالح گشت و بآداب خدای مودب گشت ممكن گردد مروريا مراقبه خواطر و تطهير سرائر و اين را علم معرفت گویند • و مراقبه خواطر آنست كه همه از حق انديشد و نتواند

و ما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها فبقي فعل الحرام وترك الواجب وفعل المكروه تحريما خارجا عن القسمين ويمكن ان يراد بهما ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشتملان جميع الاقسام اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا تكون بين القسمين واسطة الاولى * ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقادات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصوم والصلوة والبيع ونحوها * فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقادات هي علم الكلام * ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب فى الصلوة ونحو ذلك * ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح * فان اريد بالفقه هذا المصطلح زيد عملا على قوله ما لها وما عليها * وان اريد ما يشتمل الاقسام الثلاثة فلا يزداد قيد عملا * و ابوحنيفة رح انما لم يزد قيد عملا لانه اراد الشمول اى اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقادات او الوجدانيات او العمليات ولذا سمي الكلام فقها اكبر وذكر الامام الغزالي ان الناس تصرفوا في اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دلائلها وعللها * واسم الفقه فى العصر الاول كان مطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا ولذا قيل الفقيه هو الزاهد فى الدنيا الراغب فى الآخرة البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض المسلمين * قال اصحاب الشافعي الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية والمراد بالحكم النسبة التامة للخبرة التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور فالفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصل من الادلة التفصيلية التي نصبت فى الشرع على تلك القضايا وهي الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس اعلم ان متعلق العلم اما حكم او غير حكم والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا وماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعملي اما ان يكون العلم حاصل من دليله التفصيلي الذي ينوط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصلة من الادلة هو الفقه * فخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والاحكام الغير الماخوذة من الشرع بل من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محترقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع * وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية المسماة بالاعتقادية والاصلية ككون الاجماع حجة والايمان به واجبا * وخرج علم الله تعالى وعلم جبرئيل وعلم الرسول عليه الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية * والتقيد بالتفصيلية لخراج الجمالية كالمقتضي والنافي فان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه * والمراد بالعلم المتعلق بجميع الاحكام المذكورة تهيؤ للعلم بالجميع بان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه بان يرجع اليه فيحكم وعدم العلم فى الحال لا ينافيه لجواز ان يكون

القضية فان الاحكام مختلفة باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس * ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف كمعرفة الاهلية ونحوها مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها * فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه * هذا هو الصغرى ثم الكبرى وهو قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة ويدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة فهذا معنى التوصل القريب المذكور * واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشية عن الادلة وبعضها عن الاحكام فموضوع هذا العلم هو الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها للحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى التوضيح والتلويح *

ومن هنا علم الفقه ويسمى هو و علم اصول الفقه بعلم الدراية ايضا على ما في مجمع السلوك وهو معرفة النفس مالها وما عليها هكذا نقل عن ابي حنيفة رح * والمراد بالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد قال المحقق التفتازاني القيد الاخير في تفسير المعرفة مما لا دلالة عليه اصلا للغة ولا اصطلاحا وقوله وما لها وما عليها يمكن ان يراد به ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة على ان اللام للانتفاع وعلى الضرر وفي التقييد بالآخروي احتراز عما ينتفع به او يتضرر به في الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان علم الفقه من العلوم الدينية * فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف إما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او تحريم او حرام فهذه ستة ولكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك فصارت اثنتى عشرة ففعل الواجب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما مما يعاقب عليه و الباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شئ من القسمين * وان اريد بالنتفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب من الاول والبقاوي من الثاني ويمكن ان يراد بمالها وما عليها ما يجوز لها

لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يختصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسموا العلم بها بالحاصل من تلك الادلة فقها • ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة • وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثل فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه يتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها فضبطوها ودونوها و اضافوا اليها من اللواحق والتميمات وبيان الاختلافات وما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه • ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال • وقيد التحقيق للاحتراز عن علم الخلاف والجدل فانه وان شمل على القواعد الموصلة الى الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم • ولقابل ان يمنع كون قواعد مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعة ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى يتوهم ان له اختصاصا بالفقه • ثم اعلم ان المتوصل بها الى الفقه انما هو المجتهد ان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة ليس دليل المقلد منها فلذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتب الحنفية واما من ذكرهما فقد صرح بان البحث عنهما انما وقع من جهة كونه مقابلا للاجتihad • تنبيه • بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين اصول الفقه علم يتعرف منه تقرير مطلب الاحكام الشرعية العملية وطرق استنباطها ومواد حججها واستخراجها بالنظر انتهى • وموضوعه الادلة الشرعية والاحكام • توضيحه ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط وقيود مخصوصة بالقضية الكلية المذكورة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه الشرائط والقيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه الشرائط والقيود يكون علما بتلك القضية الكلية فتكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه • هذا بالنظر الى الدليل واما بالنظر الى المدلول وهو الحكم فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اتي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية ثابتة من الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك الشيء فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس • ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك

و منها علم اصول الفقه ويسمى هو و علم الفقه بعلم الدراية ايضا على ما في مجمع السلوك و له تعريفان أحدهما باعتبار الاضافة و ثانيهما باعتبار اللقب اى باعتبار انه لقب لعلم مخصوص و أما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف و هو الاصول و المضاف اليه و هو الفقه و الاضافة التي هي بمنزلة الجزء الصوري للمركب الاضافي فالاصول هي الا دلة اذ الاصل فى الاصطلاح يطاق على الدليل ايضا و اذا اضيف الى العلم يتبادر منه هذا المعنى و قيل المراد المعنى اللغوي و هو ما يبتنى عليه الشئ فان الابتداء يشتمل الحسي و هو كون الشئيين حسيين كابتداء السقف على الجدران و العقلي كابتداء الحكم على دليله فلما اضيف الاصول الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتداء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه و يستند اليه و لا معنى لمستند العلم و مبتداه الا دليله و أما الفقه فستعرف معناه و أما الاضافة فهي تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف اذا كان المضاف مشتقا او ما في معناه مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصول الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له و مسند اليه ثم نقل الى المعنى العرفي اللقبى الآتي ليتناول الترجيح والاجتهاد ايضا و قيل لا ضرورة الى جعل اصول الفقه بمعنى ادلته ثم النقل الى المعنى اللقبى اى العلم بالقواعد المخصوصة بل يحتمل على معناه اللغوي اى ما يبتنى الفقه عليه و يستند اليه و يكون شاملا لجميع معلوماته من الادلة و الاجتهاد و الترجيح لاشتراكها في ابتداء الفقه عليها فيعبر عن معلوماته بلفظه و هو اصول الفقه و عنه باضافة العلم اليه فيقال علم اصول الفقه او يكون اطلاقها على العلم المخصوص على حذف المضاف اى علم الاصول الفقه • لكن يحتاج الى اعتبار قيد الاجمال و من ثمه قيل فى المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال و كيفية الاستدلال بها و كيفية حال المستدل بها و فى الاحكام هي ادلة الفقه و جهات دلالتها على الاحكام الشرعية و كيفية حال المستدل من جهة الجملة كذا ذكر السيد السند في حواشي شرح مختصر الاصول و أما تعريفه باعتبار اللقب فهو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه على وجه التحقيق و المراد بالقواعد القضايا الكلية التي تكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه و المراد بالتوصل التوصل القريب الذي له مزيد اختصاص بالفقه اذ هو المتبادر من البدء السببية و من توصيف القواعد بالتوصل فخرج المبادي كقواعد العربية و الكلام اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة الالفاظ و كيفية دلالتها على المعاني الوضعية و بواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب و السنة و الاجماع و كذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب و السنة و وجوب صدقهما و يتوصل بذلك الى الفقه و كذا خرج علم الحساب اذا التوصل بقواعده في مثل له على خمسة في خمسة الى تعيين مقدار المقربة لا الى وجوبه الذي هو حكم شرعي كما لا يخفى و كذا خرج المنطق اذ لا يتوصل بقواعده الى الفقه توصلا قريبا مختصا به اذ نسبته الى الفقه و غيره على السوية و التحقيق في هذا المقام ان الانسان

الفهم والاستنباط ولا يجوز التهاون في حفظ التفسير الظاهر بل لابد منه أولا اذ لا مطمع في الوصول الى الباطن قبل احكام الظاهر هذا كله نبذ مما وقع في الاتقان وان شئت الزيادة فارجع اليه *
ومنها علم القراءة وهو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن وموضوعه القرآن من حيث انه كيف يقرء *

ومنها علم الاسناد ويسمى باصول الحديث ايضا وهو علم باصول تعرف بها احوال حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث صحة النقل وضعفه والتحمل والاداء كذا في الجواهر وفي شرح النخبة هو علم يبحث فيه عن صحة الحديث وضعفه ليعمل به او يترك من حيث صفات الرجال وصيغ الاداء انتهى * فموضوعه الحديث بالحديث المذكورة *

ومنها علم الحديث ويسمى بعلم الرواية والخبار والآثار ايضا على ما في مجمع السلوك حيث قال ويسمى جملة علم الرواية والخبار والآثار علم الاحاديث انتهى * فعلى هذا علم الحديث يشتمل علم الآثار ايضا بخلاف ما قيل فانه لا يشتمله والظاهر ان هذا مبني على عدم اطلاق الحديث على اقوال الصحابة وافعالهم على ما عرف وعلم الحديث علم تعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وافعاله * اما اقواله عليه الصلوة والسلام فهي الكلام العربي فمن لم يعرف حال الكلام العربي فهو بمعزل عن هذا العلم وهو كونه حقيقة ومجازا وكناية وصريحا وعاما وخاصا ومطلقا ومقيدا ومنطوقا ومعنويا ونحو ذلك مع كونه على قانون العربية الذي بينه النحاة بتفاصيله وعلى قواعد استعمال العرب وهو المعبر بعلم اللغة * واما افعاله عليه الصلوة والسلام فهي الامور الصادرة عنه التي امرنا باتباعه فيها اولا كالافعال الصادرة عنه طبعا او خاصة كذا في العيني شرح صحيح البخاري وزاد الكرمانى واحواله *
ثم في العيني وموضوعه ذات رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث انه رسول الله ومباده هي ما تتوقف عليه المباحث وهي احوال الحديث وصفاته ومسائله هي الاشياء المقصودة منه وغاياته الفوز بسعادة الدارين * فائدة * لاهل الحديث مراتب اولها الطالب وهو المبتدي الراغب فيه ثم المحدث وهو الاستاذ الكامل وكذا الشيخ والامام بمعناه ثم الحافظ وهو الذي احاط علمه بمائة الف حديث متنا واسنادا واحوال رواة جرحا وتعديلا وتاريخا ثم الحجة وهو الذي احاط علمه بثلاثمائة الف حديث كذلك قاله ابن المطري * وقال الجزري رحمه الله الراوي ناقل الحديث بالاسناد والمحدث من تحمل بروايته واعتنى بدرايته والحافظ من روى ما يصل اليه ووعى ما يحتاج اليه وفي ارشاد القامد للشيخ شمس الدين الاكفاني السخاوي دراية الحديث علم تتعرف منه انواع الرواية واحكامها وشروط الرواية واصناف المرويات واستخراج معانيها ويحتاج الى ما يحتاج اليه علم التفسير من اللغة والنحو والتصريف والمعاني والبيان والبديع والاصول ويحتاج الى تاريخ النقلة انتهى *

و البيان و البديع و علم القرآت لانه يعرف به كيفية النطق بالقرآن و بالقرآت يرجع بعض الوجوه المحتملة على بعض و اصول الدين اى الكلام و اصول الفقه و اسباب النزول و القصص اذ بسبب النزول يعرف معنى الآية المنزلة فيه بحسب ما انزلت فيه و الناسخ و المنسوخ ليعلم المحكم من غيره و الفقه و الاحاديث المبينة لتفسير المبهم و المجمل و علم الموهبة وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم و اليه الاشارة بحديث من عمل بما علم اورثه الله تعالى علم ما لم يعلم و قال البغوي و الكواشي و غيرهما التاويل وهو صرف الآية الى معنى موافق لما قبلها و ما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب و السنة غير محذور على العلماء بالتفسير كقوله تعالى انفروا خفافا و ثقلا قيل شبابا و شيوخا و قيل اغنياء و فقراء و قيل نشاطا و غير نشاط و قيل اصحاء و مرضى و كل ذلك سائغ و الآية تحتمله و اما التاويل المخالف للآية و الشرع فمحذور لانه تاويل الجاهلين مثل تاويل الروافض قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان انهما علي و فاطمة يخرج منهما اللؤلؤ و المرجان يعنى الحسن و الحسين * فائدة و اما كلام الصوفية فى القرآن فليس بتفسير * قال النسفي فى عقائده النصوص محمولة على ظواهرها و العدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن الحاد و قال التفازاني فى شرحه سميت الملاحدة باطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم و قصدهم بذلك نفى الشريعة بالكايمة * و اما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص مصروفة على ظواهرها و مع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك و يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان و محض العرفان * فان قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل آية ظهور و بطن و لكل حرف حد و لكل حد مطاع * قلت اما الظهور و البطن ففي معناه اوجه احدها انك اذا بحثت عن باطنها و قسته على ظاهرها و قفت على معناها * و الثاني ما من آية الا عمل بها قوم و لها قوم سيعملون بها كما قاله ابن مسعود فيما اخرجه * و الثالث ان ظاهرها لفظها و باطنها تاويلها * و الرابع و هو اقرب الى الصواب ان القصص التي قصها الله تعالى عن الامم الماضية و ما عاقبهم به ظاهرها الاخبار بهلاك الاولين و باطنها وعظ الاخرين و تحذيرهم ان يفعلوا كفعالهم * و الخامس ان ظاهرها ما ظهر من معانيها لاهل العلم بالظهور و بطنها ما تضمنه من الاسرار التي اطلع الله عليها ارباب الحقائق * و معنى قوله و لكل حرف حداى منتهى فيما اراد من معناه و قيل لكل حكم مقدار من الثواب و العقاب * و معنى قوله و لكل حد مطاع لكل غامض من المعاني و الاحكام مطاع يتوصل به الى معرفته و يوقف على المراد به و قيل كل ما يستحقه من الثواب و العقاب يطلع عليه فى الآخرة عند المجازاة و قال بعضهم الظاهر التلاوة و الباطن الفهم و الحد احكام الحلال و الحرام و المطلق الاشراف على الوعد و الوعيد * قال بعض العلماء لكل آية ستون الف فهم فهذا يدل على ان في فهم المعاني للقرآن مجالا متسعاً و ان المنقول من ظاهر التفسير ليس ينتهي الادراك فيه بالنقل و السماع لابد منه في ظاهر التفسير لتتقوى به مواضع الغلط ثم بعد ذلك يتسع

مثل معرفة النسخ و سبب النزول و توضيح ما ابيهم في القرآن ونحو ذلك وقال الزركشي التفسير علم يفهم به كتاب الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج احكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان و اصول الفقه و القرآت و يحتاج الى معرفة اسباب النزول و الناسخ و المنسوخ كذا في الاتقان فموضوعه القرآن و اما وجه الحاجة اليه فقال بعضهم اعلم ان من المعلوم ان الله تعالى انما خاطب خلقه بما يفهمونه ولذلك ارسل كل رسول بلسان قومه و انزل كتابه على لغتهم و انما احتيج الى التفسير لما سيذكر بعد تقرير قاعدة وهي ان كل من وضع من البشر كتابا فانما وضعه ليفهم بذاته من غير شرح و انما احتيج الى الشروح لامور ثلاثة أحدها كمال فضيلة المصنف فانه بقوته العلمية يجمع المعاني الدقيقة في اللفظ الوجيز فربما عسرفهم مراده فقصده بالشروح ظهور تلك المعاني الدقيقة و من ههنا كان شرح بعض الأئمة لتصنيفه ادل على المراد من شرح غيره له و ثانيها اغفاله بعض متممات المسئلة او شروطها اعتمادا على وضوحها او لانها من علم آخر فيحتاج الشارح لبيان المتروك و مراتبه و ثالثها احتمال اللفظ لمعان مختلفة كما في المجاز و الاشتراك و دلالة الالتزام فيحتاج الشارح الى بيان غرض المصنف و ترجيحه و قد يقع في التصانيف ما لا يخلو عنه بشر من السهو و الغلط او تكرار الشيء او حذف المهم و غير ذلك فيحتاج الشارح للتنبيه على ذلك و اذا تقرر هذا فنقول ان القرآن انما نزل بلسان عربي في زمن فصحاء العرب و كانوا يعلمون ظواهره و احكامه اما وقائق باطنه فانما كانت تظهر لهم بعد البحث و النظر مع سواهم النبي صلى الله عليه وسلم في الاكثر كسواهم لما نزل و لم يلبسوا ايمانهم بظلم فقالوا و اينالهم يظلم نفسه ففسره النبي صلى الله عليه وسلم بالشرك و استدل عليه ان الشرك لظلم عظيم و غير ذلك مما سألوا عنه عليه الصلوة والسلام و نحن محتاجون الى ما كانوا يحتاجون اليه مع احكام الظواهر لقصورنا عن مدارك احكام اللغة بغير تعلم فنحن اشد احتياجا الى التفسير و اما شرفه فلا يخفى قال الله تعالى يوتي الحكمة من يشاء و من يوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقال الاصمعياني شرفه من وجوه * احدها من جهة الموضوع فان موضوعه كلام الله تعالى الذي ينبوع كل حكمة و معدن كل فضيلة * و ثانيها من جهة الغرض فان الغرض منه الاعتصام بالعروة الوثقى و الوصول الى السعادة الحقيقية التي هي الغاية القصوى * و ثالثها من جهة شدة الحاجة فان كل كمال ديني او دنيوي مفتقر الى العلوم الشرعية و المعارف الدينية وهي متوقفة على العلم بكتاب الله تعالى * فائدة * اختلف الناس في تفسير القرآن هل يجوز لكل احد الخوض فيه فقال قوم لا يجوز لاحد ان يتعاطى تفسير شيء من القرآن و ان كان عالما اديبا متسعا في معرفة الادلة و الفقه و النحو و الاخبار و الآثار و ليس له الا ان ينتهي الى ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك و منهم من قال يجوز تفسيره لمن كان جامعاً للعلوم التي يحتاج المفسر اليها وهي خمسة عشر علما اللغة و النحو و التصريف و الاشتقاق و المعاني

على غير اساس و غاية هذه الامور كلها الفوز بسعادة الدارين * و من هذا تبين مرتبة الكلام اى شرفه فان شرف الغاية يستلزم شرف العلم و ايضا دلالة يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل وهي اى شهادة العقل مع تأيد ها بالنقل هي الغاية فى الوثاقة اذ لا تبقى حينئذ شبهة في صحة الدليل و اما مسائله التي هي المقاصد فهي كل حكم نظري لمعلوم * هو اى ذلك الحكم النظري من العقائد الدينية او يتوقف عليه اثبات شئ منها و الكلام هو العلم الا على ان تنتهي اليه العلوم الشرعية كلها و فيه تثبت موضوعاتها و حيثياتها فليست له مباد تبين في علم آخر شرعيا او غيره بل مباديه اما مبينة بنفسها او مبينة فيه * فهي اى فتلك المبادي المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية و مباد لمسائل اخر منه لا تتوقف عليها لئلا يلزم الدور فلور وجدت فى الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلا ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم آخر به كثيرا للفائدة فى الكتاب فمن الكلام يستمد غيره من العلوم الشرعية و هو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق بالجملة فعلماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع و صفاته و افعاله و ما يتفرع عليها من مباحث الذبوة و المعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها و لم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد و المباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد ادلتها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مباد تبين في علم آخر و اما وجه تسميته بالكلام فلانه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات اولان ابوابه عنونت اولا بالكلام في كذا اولان مسئلة الكلام اشهر اجزائه حتى كثر فيه التقاتل و اما تسميته باصول الدين فلكونه اصل العلوم الشرعية لا بتناؤها عليه و على هذا القياس فى البواقي من اسمائه هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و منها *

علم التفسير و هو علم يعرف به نزول الآيات و شئونها و اقاميصها و الاسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكياها و مدنيها و محكمها و متشا بهها و ناسخها و منسوخها و خاصها و عامها و مطلقها و مقيدها و مجملها و مفسرها و حلالها و حرامها و وعدها و وعيدها و امرها و نهيهها و امثالها و غيرها و قال ابو حبان التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن و مدلولاتها و احكامها الافرادية و التركيبية و معانيها التي يحمل عليها حالة التركيب و تتمات ذلك * قال فقولنا علم جنس و قولنا يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن هو علم القراءة و قولنا و مدلولاتها اى مدلولات تلك الالفاظ و هذا متن علم اللغة الذي يحتاج اليه في هذا العلم و قولنا و احكامها الافرادية و التركيبية يشتمل علم الصرف و النحو و البيان و البديع و قولنا و معانيها التي يحمل عليها حالة التركيب يشتمل ما دلالاته بالحقيقة و ما دلالاته بالمجاز فان التركيب قد يقتضي بظاهرة شيئا و يصد عن الحمل عليه صاد فيحمل على غيره و هو المجاز و قولنا و تتمات ذلك هو

قد دُونَ للعمليات الفقه و المراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه الصلوة و السلام سواء كانت صوابا او خطأ فلا يخرج علم اهل البدع الذي يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة عن علم الكلام ثم المراد جميع العقائد لانها منحصرة مضبوطة لاتزاد عليها فلا يتعذر الاحاطة بها و الاقتدار على اثباتها و انما تتكثروا وجه استدلالها وطرق دفع شبهاتها بخلاف العمليات فانها غير منحصرة فلا تقتضى الاحاطة بكلها و انما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام * و موضوعه هو المعلوم من حيث ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا و ذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم و الوحدة للصانع و اما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الاجسام من الجواهر الفردة و جواز الخلاء و انتفاء الحال و عدم تمايز المعدومات المحتاج اليها في المعاد و كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته و الشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود و المعدوم و الحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا و ان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا و للبعد مراتب متفاوتة و قد يقال المعلوم من الحثيثة المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فاولى ان يقال من حيث انه يثبت له ما هو من العقائد او وسيلة اليها و قال القاضي الارموي موضوعه ذات الله تعالى ان يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي هي صفاته الثبوتية و السلبية و عن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم و اما في الآخرة كالخشرو عن احكامه فيهما كبعث الرسل و نصب الامام في الدنيا من حيث انهما و اجبان عليه تعالى اولا و الثواب و العقاب في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا و فيه بحث و هو ان موضوع العلم لا يبين وجوده فيه اى في ذلك العلم فيلزم اما كون اثبات الصانع بيّنا بذاته و هو باطل او كونه مبينا في علم آخر سواء كان شرعيا اولا على ما قال الارموي و هو ايضا باطل لان اثباته تعالى هو المقصود الاعلى في هذا العلم و ايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستذكر جدا و قال طائفة و منهم حجة الاسلام موضوعه الموجود بما هو موجود اى من حيث هو هو غير مقيد بشيى و يمتاز الكلام عن الالهى باعتبار ان البحث فيه على قانون الاسلام لا على قانون العقل و افق الاسلام اولا كما في الالهى و فيه ايضا بحث ان قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية ان المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا مع ان المخطي من ارباب علم الكلام و مسائله من مسائل الكلام و فائدة علم الكلام و غايته الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان و ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة لهم و الزام المعاندين باقامة الحجة عليهم و حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبهة المبطلين و ان تبتنى عليه العلوم الشرعية اى يبتنى عليه ماعداه من العلوم الشرعية فانه اساسها و اليه يؤل اخذها و اقتباسها فانه مالم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير ولا علم فقه و اصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فلاخذ فيها بدونه كبان للكتب لم يتصور علم تفسير ولا علم فقه و اصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فلاخذ فيها بدونه كبان

• العلوم الشرعية وتسمى العلوم الدينية وهي العلوم المدونة التي تذكر فيها الاحكام الشرعية العملية او الاعتقادية وما يتعلق بها تعلقا معتدا به ويجي تحقيقه في الشرع في فصل العين من باب الشين المعجمة وهي انواع فمنها •

• علم الكلام ويسمى باصول الدين ايضا وسماه ابو حنيفة رحمه الله تعالى بالفقه الاكبر وفي مجمع السلوك ويسمى بعلم النظر والاستدلال ايضا ويسمى ايضا بعلم التوحيد والصفات وفي شرح العقائد للفتاوانى العلم المتعلق بالاحكام الفرعية اي العملية يسمى علم الشرائع والاحكام وبالحكام الاصلية اي الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات انتهى وهو علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية على الغير بايراد الحجج ودفع الشبه فالمراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطي في العقائد ودلائلها ويمكن ان يراد به المعلوم لكن بنوع تكلف بان يقال علم اي معلوم يقتدر معه اي مع العلم به الخ • وفي صيغة الاقتدار تنبيه على القدرة التامة وباطلاق المعية تنبيه على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب هذا العلم دون العلم بالقوانين التي تستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل الى حفظ اي وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس تترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي اصلا وفي اختيار يقتدر على يثبت اشارة الى ان الاثبات بالفعل غير لازم وفي اختيار معه على به مع شيوع استعماله تنبيه على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء اذ المراد الترتب العادي وفي اختيار اثبات العقائد على تحصيلها اشعار بان ثمره الكلام اثباتها على الغير وبان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمره له ولاخفاء في بطلانه والمتبادر من الباء في قولنا بايراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ماهي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على تناول المخطي ولايراد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيرا معيننا حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد فحاصل الحد انه علم بامور يقتدر معه اي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على الغير والزامها اياه بايراد الحجج ودفع الشبه عنها فايراد الحجج اشارة الى وجود المقتضي ودفع الشبه الى انتفاء المانع ثم المراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير لا ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب اذ

وضوح الدلالة كذا ذكر الخطيب اى علم يعرف به كل وجه جزئي يرد على سامع الكلام البليغ والمتلفظ به على ما فى الاطول وليس المراد بوجوه التحسين مفهومها الاعم الشامل للمطابقة والخلو عن التعقيد المعنوي وغير ذلك مما يورث الكلام حسنا سواء كان داخلا فى البلاغة او غير داخل فيها مما يتبين فى علم المعاني و البيان و اللغة و الصرف و النحو لانه يدخل فيها حينئذ بعض ما ليس من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام كالخلو من التناثر و مخالفة القياس و ضعف التاليف لان البلاغة موقوفة على الخلو عنها فلا يكون الخلو عنها من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام ضرورة انها تكون بعد البلاغة بل المراد منها ما سواها مما لا دخل له فى البلاغة من المحسنات فقله بعد رعاية مطابقة الكلام النح ليس للاحتراز عن تلك الامور لعدم دخولها فى وجوه التحسين بل للتنبيه على ان الوجوه المحسنة البديعية لا تحسن بدون البلاغة و الا لكان كتعليق الدرر على اعناق الخنازير فقله بعد متعلق بالمصدر و هو التحسين و للتنبيه على انه يجب تاخير علم البديع عن المعاني و البيان و انها تورث حسنا عرضيا غير داخل فى حد البلاغة و انها انما تكون من البديع اذا لم يقتض الحال لها اذ لو اقتضاها الحال لم تكن تابعة للبلاغة و لذا ذكر فى شرح المفتاح و اما البديع فقد جعلوه ذىلا لعلمي البلاغة لاقسما براسه من اقسام العلوم العربية على ما سبق هذا خلاصة ما فى المطول و حواشيه و موضوعه اللفظ البليغ من حيث ان له توابع *
 * بيان الغرض من تلك العلوم اعلم ان البلاغة سواء كانت فى الكلام او فى المتكلم رجوعها الى امرين أحدهما الاحتراز عن الخطأ فى تادية المعنى المراد اى ما هو مراد البليغ من الغرض المصوغ له الكلام كما هو المتبادر من اطلاق المعنى المراد فى كتب علم البلاغة فلا يندرج فيه الاحتراز عن التعقيد المعنوي كما توهمه البعض ولا الاحتراز عن التعقيد مطلقا و الثاني تمييز الفصيح عن غيره و معرفة ان هذا الكلام فصيح و هذا غير فصيح فمنه ما يبين فى علم متن اللغة او التصريف او النحو او يدرك بالحس و هو اى ما يبين فى هذه العلوم ما عدا التعقيد المعنوي فمست الحاجة للاحتراز عن الخطأ فى تادية المعنى المراد الى علم و للاحتراز عن التعقيد المعنوي الى علم آخر فوضعوا لهما علمين المعاني و البيان و سموهما علم البلاغة لمزيد اختصاص لهما بها ثم احتاجوا لمعرفة ما يتبع البلاغة من وجوه التحسين الى علم آخر فوضعوا له علم البديع فما يحتز به عن الاول اى الخطأ فى التادية علم المعاني و ما يحتز به عن الثاني اى التعقيد المعنوي علم البيان و ما يعرف به وجوه التحسين علم البديع *

* علم العروض و هو علم تعرف به كيفية الاشعار من حيث الميزان و التقطيع و القيد الاخير احتراز عن علم القافية و موضوعه اللفظ المركب من حيث ان له وزنا *

* علم القافية و هو علم تعرف به كيفية الاشعار من حيث التقفية و القيد الاخير احتراز عن علم العروض و موضوعه اللفظ المركب من حيث ان له قافية *

فى النفس بحيث لا يصح تقديم جزء على جزء فهذا هو الوحدة المعتمدة فى نظر البليغ واما المجاز المفرد و امثاله فالبحت عنه راجع الى البحث عن الكلام البليغ وقد احتزبه عن ملكة الاقتدار على ايراد المعنى العاري عن الترتيب الذي يصير به المعنى معنى الكلام المطابق لمقتضى الحال بالطرق المذكورة فانها ليست من علم البيان وهذه الفائدة اقوى مما ذكره السيد السند من ان فيما ذكره القوم تنبيه على ان علم البيان ينبغي ان يتاخر عن علم المعاني فى الاستعمال و ذلك لانه يعلم منه هذه الفائدة ايضا فان رعاية مراتب الدلالة فى الوضوح و الخفاء على المعنى ينبغي ان يكون بعد رعاية مطابقتها لمقتضى الحال فان هذه كالأصل فى المقصودية و تلك فرع و تنمة لها وكذا خرج به ملكة الاقتدار على معنى الشجاع بالفاظ مختلفة كالاسد و الغضنفر و الليث و الحارث و قوله بطرق مختلفة اى فى طرق مختلفة و المراد بالطرق التراكيب و يستفاد منه انه لابد فى البيان من ان تكون بالنسبة الى كل معنى طرق ثلاثة على ما هو ادنى الجمع ولا بعد فيه لان المعنى الواحد الذي نحن فيه له مسند و مسند اليه و نسبة لكل منها دال يجري فيه المجاز سيما باعتبار المعنى الالتزامى معتبر في هذا الفن فتحصل للمركب طرق ثلاثة لا محالة ولا يشكل عليك انه و ان تتحقق الطرق الثلاثة بالاعتبار المذكور وازيد لكن كيف يجزم بتحقيق الاختلاف فى الوضوح و هو خفي جدا فان الامر هين اذا الاختلاف فى الوضوح و الخفاء كما يكون باعتبار قرب المعنى المجازي وبعده من المعنى الحقيقي يكون بوضوح القرينة المنصوبة و خفائها فلا محالة تتحقق المعاني المختلفة ووضوحا و خفاء ولو باعتبار القرائن التي نصبها في تصرف البليغ فتقييد ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة على تقدير ان يكون لها طرق مختلفة مما لاحاجة اليه بقي ههنا شئى و هو انه كما ان الاقتدار على ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة من مزايا البلاغة كذلك الاقتدار على ايراده بطرق متساوية فى الوضوح فلا معنى لادخال الاول تحت البيان دون الثاني ألا ان يقال هذا تعريف بخاصة شاملة للمعروف ولا يلزم منه ان يكون كل ما يغير هذه الخاصة خارجا عن وظائف البيان ثم المختلفة يشتمل المختلفة فى الكلمات التي هي اجزاء المركب والمختلفة فى وضوح الدلالة فالطرق المختلفة فى الاول ليس من البيان فاخرجه بقوله فى وضوح الدلالة اما لانه اراد بالدلالة الدلالة العقلية لما انه تقرر من ان الاختلاف المذكور لا يجري الا فى الدلالات العقلية واما ان الاختلاف فى وضوح الدلالة يخص الدلالة العقلية فلا حاجة الى تقييد الدلالة بالعقلية لخراج الطرق المختلفة بالعبارة و ترب فى التعريف ذكر الخفاء وان ذكر فى المفتاح للاختصار ولاستلزام الاختلاف فى الوضوح الاختلاف فى الخفاء وقوله عليه اى على المعنى الواحد وان شئت زيادة التوضيح فارجع الى الاطول و موضوعه اللفظ البليغ من حيث انه كيف يستفاد منه المعنى الزائد على اصل المعنى * علم البديع * وهو علم تعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال و بعد رعاية

المطابقة ولا بد من اعتبار قيد الحيثية المستفادة من تعليق الحكم بالموصل الذي صلته مشتقة اى التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال من حيث هو كذلك ليتم امر الاحتراز والا لدخل فيه بعض المحسنات والاحوال النحوية والبيانية التي ربما يقتضيها الحال فان الحال ربما يقتضي تقديم او تاخيرا يبحث عنه النحوي وربما يقتضي السجع وغيره وربما يقتضي ايراد المجاز والتشبيه فلولا قيد الحيثية لدخلت هذه الامور التي تعلق بعلم آخر فى المعاني ثم موضوع العلم ليس مطلق اللفظ العربي كما توهمه العبارة بل الكلام من حيث انه يفيد زوائد المعاني فلو قال احوال الكلام العربي لكان اوفق الا انه راعى ان اكثر تلك الاحوال من عوارض اجزاء الكلام بالذات و ان صاحب المعاني يرجعه الى الكلام فاختر اللفظ ليكون صحيحاً في بادى الرأي وقد نبه بتقييد اللفظ بالعربي و اطلاقه في قوله يطابق اللفظ على ان تخصيص البحث باللفظ العربي مجرد اصطلاح و الا فيطابق بها مطلق اللفظ لمقتضى الحال و بها يرتفع شان كل مقال و لهذا لم يضر فاعل المطابقة فاتجه ان الاحوال الشاملة بغير اللفظ العربي كيف تكون من الاحوال التي تبحث فى العلم ولا تبحث فيه الا عن الاعراض الذاتية ولا يندفع الا بما ذكره المحقق التفتازاني في بعض تصانيفه من ان اشتراط البحث عن الاعراض الذاتية انما هو عند الفيلسفي و اما ارباب تدوين العربية فربما لا يتم في علومهم هذا إلا بمزيد تكلف كذا فى الاطول ولا يخفى ان هذا الايراد انما هو على مذهب المتقدمين الداهيين الى ان اللاحق بواسطة الجزء اعم من الاعراض الغريبة و اما على مذهب المتأخرين الداهيين الى انه من الاعراض الذاتية فلا ايراد وقد عرف صاحب المفتاح المعاني بانه تتبع خواص تراكييب الكلام فى الافادة و ما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق ما يقتضي الحال ذكره و التعريف الاول اخصرو اوضح كما لا يخفى و ايضا التعريف بالتتابع تعريف بالمبائن اذ التتابع ليس بعلم ولا صادق عليه و ان شئت التوضيح فارجع الى المطول و الاطول * علم البيان * وهو علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه كذا ذكر الخطيب فى التلخيص فالعلم جنس وقوله يعرف به ايراد المعنى الواحد اى علم يعرف به ايراد كل معنى واحد يدخل في قصد المتكلم على ان اللام فى المعنى للاستغراق العرفي وهذا هو العرف في وصف العلوم بمعرفة الجزئيات بها فلو عرف من ليس له هذه الملكة او الاصول او الادراك على اختلاف معاني العلم كالعرب المتكلم بالسليقة ايراد معنى قولنا زيد جواد بطرق مختلفة لم يكن عالما بعلم البيان و فسر القوم المعنى الواحد بما يدل عليه الكلام الذي روعي فيه المطابقة لمقتضى الحال و اعترض عليه بانه مما لا يفهم من العبارة و يخرج البحث عن المجاز المفرد مع انه من البيان ويمكن دفعه بان تخصيص المعنى الواحد بمعنى الكلام البليغ لاشتهار ان موضوع الفن اللفظ البليغ على ان وصف المعنى بالواحد يحتمل ان يكون باعتبار وحدة تحصل للمعنى باعتبار ترتيبه

اما مفرد او جملة او خاصته كقولهم الاضافة تعاقب التنوين ولو بواسطة او وسائط اى ولو كان تعلق الاحكام باحد هذه الامور ثابتا بواسطة او وسائط كقولهم الامر يجاب بالفاء فالامر جزئي من الانشاء و الانشاء جزئي من الكلام والغرض منه الاحتراز عن الخطأ فى التأليف و الاقتدار على فهمه و الافهام به هكذا فى الارشاد و حواشيه و غيرها *

علم المعاني و هو علم تعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال هكذا ذكر الخطيب فى التلخيص فالعلم جنس يشتمل جميع العلوم المدونة ثم انه ان حمل العلم على الاصول و القواعد و الادراك المتعلق بها فعدم شموله لعلم ارباب السليقة ظاهر لانهم لا يعلمون القواعد مفصلة و ان كانوا يعتبرون مقتضياتها فى المواد بسليقتهم و ان حمل على الملكة فعدم شموله لعلمهم ببناء على ان الملكة انما تحصل من ادراك القواعد مرة بعد اخرى و عدم شموله على التقدير الاول لعلم الله تعالى و علم جبرئيل غير ظاهر و اما على التقدير الثاني اى على تقدير حمله على الملكة فظاهر فتدبر كذا ذكر الفاضل الجليلي هذا و اما على ما اختاره صاحب الاطول من ان المعتبر في جميع العلوم المدونة حصول العلم عن دليل على ما سبق في تعريف العلوم المدونة فعدم شموله لعلم الله تعالى و علم جبرئيل على جميع التقادير و اوضح لان علم الله تعالى و كذا علم جبرئيل ليس استدلاليا و كذا الحال في علم الصرف و النحو و البيان و البديع و نحو ذلك و اختار تعرف دون تعلم لان المعرفة ادراك الجزئي فكأنه قال هو علم تستنبط منه ادراكات جزئية هي معرفة كل فرد فرد من جزئيات الاحوال المذكورات في هذا العلم بمعنى ان اى فرد يوجد منها امكنا ان نعرفه بذلك لا انها تحصل جملة بالفعل لان وجود ما لانهاية له محال فلا يرد ما قيل ان اريد الكل فلا يكون هذا العلم حاصل ل احد او الجنس او البعض فيكون حاصل لكل من عرف مسألة منه و قال صاحب الاطول و يمكن ان يجاب بان المراد معرفة الكل و استحالة معرفة الكل لا ينافي كون العلم سببا لها كما ان استحالة عدم صفات الواجب لا ينافي سببية عدم الواجب و عدم حصول العلم المدون ل احد ليس بمستبعد و لا بممتنع و تسمية البعض فقيها مجاز و قد سبق الى هذا اشارة في تعريف العلوم المدونة و المراد باحوال اللفظ الامور العارضة المتغيرة كما يقتضيه لفظ الحال من التقديم و التأخير و التعريف و التذكير و غير ذلك و احوال الاسناد ايضا من احوال اللفظ باعتبار ان كون الجملة مؤكدة او غير مؤكدة اعتبار راجع اليها و يجي تحقيق قوله التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال في لفظ الحال في فصل اللام من باب الحاء المهملة و احتراز به عن الاحوال التي ليست بهذه الصفة كالاعلال و الادغام و الرفع و النصب و ما اشبه ذلك من المحسنات البديعية فان بعضها مما يتقدم على المطابقة و بعضها مما يتاخر منها فان الاعلال و الادغام و نحوهما مما لا بد منه في تادية اصل المعنى مقدم على المطابقة و المحسنات البديعية من التجنيس و الترميع و نحوهما مما يكون بعد رعاية المطابقة متاخر عن

لحروفها من اصالته وزيادة وحذف وصحة واعلال وادغام وامالة وبما يعرض لآخرها مما ليس باعراب ولا بناء من الوقف وغير ذلك انتهى فالصرف والتصريف عند المتأخرين مترادفان والتصريف على ما حكى سيديويه عنهم جزء من الصرف الذي هو جزء من اجزاء النحو.

علم النحو ويسمى علم الاعراب ايضا على ما في شرح اللب وهو علم يعرف به كيفية التركيب العربي صحة وسقاما وكيفية ما يتعلق بالالفاظ من حيث وقوعها فيه من حيث هو هو او لا وقوعها فيه كذا في الارشاد فقوله علم جنس وقوله كيفية التركيب العربي فصل يخرج علم اصول الفقه والفقه وغيرها فانه لا يعرف بها كيفية التركيب العربي وهو اى التركيب العربي لا يستلزم كون جميع اجزائه عربيا فيشتمل احوال المركبات واحوال الاسماء العجمية ولو قيل كيفية الكلام العربية كما قال البعض لخروج العجمية الا ان يقال انها ملحقة بالعربية بعد النقل الى العرب وقوله صحة وسقاما تمييز لقوله كيفية التركيب اى تعرف به صحة التركيب العربي وسقمه اذ يعرف منه ان نحو ضرب غلامه زيد صحيح وضرب غلامه زيدا فاسد وخارج به علم المعاني والبيان والبديع والعروض فانها تعرف بها كيفية التركيب من حيث الفصاحة والبلاغة ونحوها لا من حيث الصحة والسقم ويتناول احكام ضرورة الشعر لانها ايضا تبحث من حيث الصحة والسقام وما في قوله ما يتعلق عبارة عن الاحوال اى تعرف به احوال الالفاظ لكن لا مطلقا بل من حيث وقوعها في التركيب العربي من حيث هو هو او لا وقوعها فيه كتقديم المبتدأ وتأخيرها وتذكير الفعل وتانيته لا مثل الاحوال التي هي الحركات والسكنات ونحوها فخرج علم الصرف فالحاصل ان تلك الاحوال من حيث هي هي تتعلق بالالفاظ فقط ومن حيث انها باستعمالها يصح التركيب مثل ابن زيد وبتركها يفسد التركيب مثل زيد ابن تتعلق بالتركيب هذا خلاصة ما في حواشي الارشاد فعددهم الصرف من اجزاء النحو بناء على كونه من مبادي النحو لانه يتوقف عليه مسائل النحو اى التصديق بها وهذا كما عد صاحب مختصر الاصول علم الكلام والعلوم العربية من مبادي اصول الفقه لتوقف مسائله عليهما تصورا او تصديقا وان شئت توضيح هذا فارجع الى شرح مختصر الاصول وحواشيه وموضوع النحو اللفظ الموضوع مفردا كان او مركبا وهو الصواب كذا قيل يعني موضوع النحو اللفظ الموضوع باعتبار هيئته التركيبية وتاديتها لمعانيها الاصلية لا مطلقا فانه موضوع العلوم العربية على ما مر قبل هذا وقيل الكلمة والكلام وفيه انه لا يشتمل المركبات الغير الاسنادية مع انها ايضا موضوع النحو وقيل هو المركب باسناد اصلي وفيه انه لا يشتمل الكلمة والمركبات الغير الاسنادية ومباديه حدود ما تبنتني عليه مسائله كحد المبتدئ والخبر ومقدمات حججها اى اجزاء علل المسائل كقولهم في حجة رفع الفاعل انه اقوى الاركان والرفع اقوى الحركات ومسائله الاحكام المتعلقة بالموضوع كقولهم الكلمة اما معرب او مبني او جزية كقولهم آخر الكلمة محل الاعراب او جزية كقولهم الاسم بالسببين يمتنع عن الصرف او عرضه كقولهم الخبر

الابنية في هذا العلم و يورد هذا ما مر في تقسيم العلوم العربية من ان الصرف يبحث فيه عن المفردات من حيث صورها و هيئاتها و كذا ما ذكر المحقق عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية من ان التصريف و المعاني و البيان و البديع و النحو بل جميع العلوم الادبية تشترك في ان موضوعها الكلمة و الكلام انما الفرق بينها بالحيثيات انتهى و في شرح الشافية للجار بردي ان موضوعه الابنية من حيث تعرض الاحوال لها و الابنية عبارة عن الحروف و الحركات و السكنات الواقعة في الكلمة فيبحث عن الحروف من حيث انها ثلاثة او اربعة او خمسة و من حيث انها زائدة او اصلية و كيف يعرف الزائد من الاصلي و عن الحركات و السكنات من حيث انها خفيفة او ثقيلة فيخرج عن هذا العلم معرفة الابنية و يدخل فيه معرفة احوالها لان الصرف علم بقواعد تعرف بها احوال الابنية اى تعرف بها الماضي و المضارع و الامر الحاضر الى غير ذلك فان جميع ذلك احوال راجعة الى احوال الابنية لا الى نفس الابنية انتهى فعلى هذا اضافة احوال الابنية ليست بديانية و يرد عليه ان الماضي و نحوه ليس ببناء و لا حال بناء بل هو شئ ذو بناء كما مروا ضعف منه ما وقع في بعض كتب الصرف من ان موضوعه الاصول و القواعد حيث قال موضوع علم صرف ان اصول چنديست كه ازوي درين علم بحث كرده اند و اثبات احوالات بروي كرده اند و مراد باصول ان مسائل كليہ است كه متفرع شود بر آن مسائل جزئيات آن مسائل مثلا يكي از اصول اين فن اين قاعده كليہ است اذا اجتمع الواو و الياء و سبقت احدهما بالسكون قلبت الواو ياء و ادغمت الاولى في الثانية و جزئيات وى مثل مرمي و مروى كه در اصل مرموي و مرووي بود كه اين مسئله كليہ مذكوره را موضوع عنواني كرده شد كه اين دو مثال فرع آن مسئله كليہ است كه آن در ضمن اين دو مثال متحقق شده كه متكلم آن مسئله را آنگاه ملاحظه نموده است و ذكر موضوع عنواني كرده اثبات احوال بران اصل كرده شد ازان حيثيت كه آن اصل متحقق ميشود در ضمن آن فرع كه مرمي و مرووي است يعني صادق مي آيد بروي و مباديه حدود ما تبني عليه مسائله كحد الكلمة و الاسم و الفعل و الحرف و مقدمات حججها اى اجزاء علل المسائل كقولهم انما يوقع الاعلال في الكلمة لازالة الثقل منها و مسائله الاحكام المتعلقة بالموضوع كقولهم الكلمة اما مجرد او مزيد او جزئ كقولهم ابتداء الكلمة لا يكون ساكنا او جزئية كقولهم الاسم اما ثلاثي او رباعي او خماسي او عرضه كقولهم الاعلال اما بالقلب او الحذف او الاسكان و غايته غاية الجدوى حيث يحتاج اليه جميع العلوم العربية و الشريعة كعلم التفسير و الحديث و الفقه و الكلام و لذا قيل ان الصرف ام العلوم و النحو ابوها قال الرضي اعلم ان التصريف جزء من اجزاء النحو بلا خلاف من اهل الصيغة و التصريف على ما حكى سيدييه عنهم هو ان تبني من الكلمة بناء لم تبنيه العرب على وزن ما بنته ثم تعمل في البناء الذي بنته ما يقتضيه قياس كلامهم كما يتبين في مسائل التمرين و المتأخرون على ان التصريف علم بابنية الكلمة و بما يكون

ليس على وزن قُمْطَر لتخالف مواضع الفتحتين والسكونين وكذا نحو بَيْطَر مخالف لَشَرِيف في الوزن للمخالف
موضعي اليائين وقد يخالف ذلك في اوزان التصغير فيقال اوزان التصغير فَعِيل وفَعِيل وفَعِيل وفَعِيل ويدخل
في فَعِيل رَجِيل وحمير وغير ذلك وفي فَعِيل اكيلب وحمير ونحوها وفي فَعِيل مفتيح وميثيل ونحو
ذلك ويعرف وجهه في لفظ الوزن في فصل النون من باب الواو فعلى هذا لا حاجة الى تقييد الاحوال بكونها
لا تكون اعرابا ولا بناء اذ هما طاريان على آخر حروف الكلمة فلم يدخل في احوال الابنية لكن بقي ههنا شيء
وهو انه يخرج من الحد معظم ابواب التصريف اعني الاصول التي تعرف بها ابنية الماضي والمضارع والامر
والصفة وافعل التفضيل والآلة والموضع والمصغر والمصدر لكونها اصولا تعرف بها ابنية الكلم لا احوال ابنيته فان
اريد ان الماضي والمضارع مثلا حالان طاريان على بناء المصادر ففيه بعد لانهما بناء ان مستانفان بنيا بعد هدم
بناء المصدر ولو سلم فلم عد المصادر في احوال الابنية ثم الماضي والمضارع والامر وغير ذلك مما مر كما
انها ليست باحوال الابنية ليست بابنية على الحقيقة بل هي اشياء ذوات ابنية على ما مر من تفسير
البناء بلى قد يقال ان ضرب مثلا هذا بناء حالة كذا مجازا ولا يقال ابدأ ان ضرب حال بناء وانما يدخل في
احوال الابنية الابتداء والوقف والامالة وتخفيف الهزمة والاعلال وبعض الادغام وهو ادغام بعض حروف
الكلمة في بعض وكذا بعض التقاء الساكنين وهو ما ان كان الساكنان في كلمة فهذه المذكورات احوال
الابنية ثم الوقف والتقاء الساكنين في كلمتين والادغام فيهما ليست بابنية ولا احوال ابنية لعدم اعتبار
حركة الحرف الاخير وسكونها اللهم الا ان يقال اريد بالبناء الحروف المرتبة بلا اعتبار الحركات والسكنات
كذا ذكر المحقق الرضي في شرح الشافية والجواب عن ذلك بانه اريد بابنية الكلم ما يطرو عليها اى
على الكلم من الهياآت والاحوال كما عرفت فهي نفس احوال الكلم فالإضافة بيانية كما في قولهم شجر اراك
فمعنى احوال ابنية الكلم على هذا احوال هي ابنية الكلم فلا يخرج من الحد معظم ابواب التصريف
من ابنية الماضي والمضارع ونحوهما وبالجمله فعلم الصرف علم باصول تعرف بها ابنية الكلم ثم
انه كما يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لموضوعه كذلك يبحث فيه عن اعراض تلك الاعراض
فدخل في ابنية الكلم الابتداء والامالة ونحوهما مما هو من احوال الابنية ويؤيده ما وقع في الاصول
من ان الصرف علم تعرف به احوال الكلمة بناء وتصرفا فيه اى في ذلك البناء لا اعرابا و بناء وكذا
يدخل في الحد الوقف لانه من احوال الابنية يعرضها باعتبار قطعها عما بعدها لا باعتبار حركة الحرف
الاخير او سكونه والا لخروج بعض اقسام الوقف من الوقف كالحذف والابدال والزيادة فتدبر وذكر
التقاء الساكنين في الكلمتين والادغام فيهما استطرادي كذكر الجزئي في علم المنطق وهذا الجواب مما
استخرجته مما ذكره في هذا المقام فعلى هذا موضوع الصرف هو الكلمة من حيث ان لها بناء وقد
عرفت انه لا محذور في البحث عن قيد الحيثية اذا كانت بيانا للموضوع فلا محذور في البحث عن

يكس

اول ادوات الكمال ولذلك من عربي عنه لم يتم بغيره من الكمالات الانسانية وتخصر مقاصده في عشرة علوم وهي علم اللغة و علم التصريف و علم المعاني و علم البيان و علم البديع و علم العروض و علم القوافي و علم النحو و علم قوانين الكتابة و علم قوانين القراءة وذلك لان نظره اما في اللفظ او الخط و الاول فاما في اللفظ المفرد او المركب او ما يعمهما و ما نظره في المفرد فاعتماده اما على السماع و هو اللغة او على الحجة و هو التصريف و ما نظره في المركب فاما مطلقا او مختصا بوزن و الاول ان تعلق بخواص تراكيب الكلام و احكامه الاسنادية فعلم المعاني و الا فعلم البيان و المختص بالوزن فنظره اما في الصورة او في المادة الثاني علم البديع و الاول ان كان بمجرد الوزن فهو علم العروض و الا فعلم القوافي و ما يعم المفرد و المركب فهو علم النحو و الثاني فان تعلق بصور الحروف فهو علم قوانين الكتابة و ان تعلق بالعلامات فعلم قوانين القراءة و هذه العلوم لا تختص بالعربية بل توجد في سائر لغات الامم الفاضلة من اليونان وغيرهم و اعلم ان هذه العلوم في العربية لم تؤخذ عن العرب قاطبة بل عن الفصحاء البلغاء منهم وهم الذين لم يخالطوا غيرهم كهذيل و كنانة و بعض تميم و قيس و غيلان و من يضاھيهم من عرب الحجاز و اوساط نجد فاما الذين صابوا العجم في الاطراف فلم تعتبر لغاتهم و احوالها في اصول هذه العلوم و هؤلاء كحمير و همدان و خولان و الازد لمقاربتهم الحبشة و الزنج و طي و غسان لمخالطتهم الروم و الشام و عبد القيس لمجاورتهم اهل الجزيرة و فارس ثم اتى ذرو العقول السليمة و الاذهان المستقيمة و رتبوا اصولها و هذبوا فصولها حتى تقررت على غاية لا يمكن المزيد عليها انتهى *

علم الصرف و يسمى بعلم التصريف ايضاً و هو علم باصول تعرف بها احوال ابنية الكلم التي ليست باعراب ولا بناء هكذا قال ابن الحاجب فقله علم بمنزلة الجنس لانه شامل للعلوم كلها و قوله تعرف بها احوال ابنية الكلم يخرج الجميع سوى النحو و قوله ليست باعراب ولا بناء يخرج النحو * و فائدة اختيار تعرف على تعلم تذكر في تعريف علم المعاني ثم المراد من بناء الكلمة و كذا من صيغتها ووزنها هيئتها التي يمكن ان يشاركها فيها غيرها و هي عدد حروفها المرتبة و حركاتها المعينة و سكونها مع اعتبار حروفها الزائدة و الاصلية كل في موضعه فوجد مثلثا على هيئة و صفة يشاركه فيها عضد و هي كونه على ثلاثة احرف اولها مفتوح و ثانيها مضموم و اما الحرف الاخير فلا تعتبر حركاته و سكونه في البناء فوجد رجل و رجلاً و رجل على بناء واحد و كذا جنل على بناء ضرب لان الحرف الاخير متحرك بحركة الاعراب و سكونه و حركة البناء و سكونه * و انما قلنا يمكن ان يشاركها لانه قد لا يشاركها في الوجود كالحبلى بكسر الحاء و ضم الباء فانه لم يات له نظير و انما قلنا حروفها المرتبة لانه اذا تغير النظم و الترتيب تغير الوزن كما تقول يئس على وزن فعل و أيس على وزن عفل و انما قلنا مع اعتبار الحروف الزائدة و الاصلية لانه يقال ان كرم مثلثا على وزن فَعَل لا على وزن فَعْلَل او فاعل مع توافق الجميع في الحركات المعينة و السكون و قولنا كل في موضعه لانه نحوذرتهم

ان تذكر في المقاصد ولذا ترى المتأخرين كصاحب المطالع يعدون ما سوى التحديد من مباحث الحجة ولو احق القياس واما التحديد فشانه ان يذكر في مباحث المعرفة كذا في شرح التهذيب و أعلم انهم انما اقتصروا على هذه الثمانية لعدم وجدانهم شيئا آخر يعين في تحصيل الفن ومن وجد ذلك فليضمه اليها وهذا امر استحساني لا يلزم من تركه فساد على ما لا يخفى هكذا في تكملة الحاشية الجلالية و أعلم انهم قد يذكرون وجه الحاجة الى العلم ولا شك انه ههنا بعينه بيان الغرض منه وقد يذكرون وجه شرف العلم ويقولون شرف الصناعة اما بشرف موضوعها مثل الصياغة فانها اشرف من الدباغة لان موضوع الصياغة الذهب والفضة وهما اشرف من موضوع الدباغة التي هي الجلد واما بشرف غرضها مثل صناعة الطب فانها اشرف من صناعة الكفاية لان غرض الطب افادة الصحة و غرض الكفاية تنظيف المستراح واما بشدة الحاجة اليها كالفقه فان الحاجة اليه اشد من الحاجة الى الطب اذ ما من واقعة في الكون الا وهي مفتقرة الى الفقه اذ به انتظام صلاح الدنيا والدين بخلاف الطب فانه يحتاج اليه بعض الناس في بعض الاوقات والمراد بذلك بيان مرتبة العلم على ما يفهم مما سبق ويؤيده ما قال السيد السند في شرح المواقف واما مرتبة علم الكلام اى شرفه فقد عرفت ان موضوعه اعم الامور و اعلاها الخ *

العلوم العربية في شرح المفتاح اعلم ان علم العربية المسمى بعلم الادب علم يحتز به عن الخلل في كلام العرب لفظا او كتابة و ينقسم على ما صرحوا به الى اثنى عشر قسما منها اصول هي العمدة في ذلك الاحتراز ومنها فروع اما الاصول فالبحت فيها اما عن المفردات من حيث جواهرها وموادها فعلم اللغة او من حيث صورها و هيأتها فعلم الصرف او من حيث انتساب بعضها الى بعض بالاصالية والفرعية فعلم الاشتقاق واما عن المركبات على الاطلاق فاما باعتبار هيأتها التركيبية وتاديتها لمعانيها الاصلية فعلم النحو واما باعتبار افادتها لمعان زائدة على اصل المعنى فعلم المعاني او باعتبار كيفية تلك الفائدة في مراتب الوضوح فعلم البيان واما عن المركبات الموزونة فاما من حيث وزنها فعلم العروض او من حيث اخر ابياتها فعلم القافية واما الفروع فالبحت فيها اما ان يتعلق بنقوش الكتابة فعلم الخط او يختص بالمنظوم فعلم عروض الشعراء او بالمنثور فعلم انشاء النثر من الرسائل او من الخطب او لا يختص بشيء منهما فعلم المحاضرات ومنه التواريخ واما البديع فقد جعلوه ذبلا لعلمي البلاغة لا قسما براسة وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفاني السخاوي الادب وهو علم يتعرف منه التفاهم عما في الضمائر بادلة الالفاظ و الكتابة و موضوعه اللفظ و الخط من جهة دلالتها على المعاني ومنفعته اظهار ما في نفس الانسان من المقاصد و ايصاله الى شخص آخر من النوع الانساني حاضرا كان او غائبا و هو حلية اللسان و البنان و به تميز ظاهر الانسان على سائر انواع الحيوان و انما ابتدأت به لانه

حصل المطلوب عن الشكل الاول او ما هو محمول على محموله فمن الشكل الثاني او من موضوعات موضوعه ما هو موضوع لمحموله فمن الشكل الثالث او محمول لمحموله فمن الرابع كل ذلك بحسب تعدد اعتبار الشرائط بحسب الكيفية والكمية والجهة كذا في شرح المطالع فمعنى قولهم وهو التكثر من فوق اى من النتيجة لانها المقصود الاقصى بالنسبة الى الدليل واما التحليل فقد قيل في شرح المطالع كثيرا ما تورد في العلوم قياسات منتجة للمطالب لا على الهيآت المنطقية اعتمادا على الفطن العارف بالقواعد فان اردت ان تعرف انه على اى شكل من الاشكال فعليك بالتحليل وهو عكس التركيب فحصل المطلوب فانظر الى القياس المنتج له فان كان فيه مقدمة يشاركها المطلوب بكلا جزئيه فالقياس استثنائي وان كانت مشاركة للمطلوب باحد جزئيه فالقياس اقتراني ثم انظر الى طرفي المطلوب فتتميز عندك الصغرى عن الكبرى لان ذلك الجزء ان كان محكوما عليه في النتيجة فهي الصغرى او محكوما به فهي الكبرى ثم ضم الجزء الآخر من المطلوب الى الجزء الآخر من تلك المقدمة فان تالفا على احد التاليفات الاربع فما انضم الى جزئي المطلوب هو الحد الاوسط وتتميز لك المقدمات والاشكال وان لم يتالفا كان القياس مركبا فاعمل بكل واحد منهما العمل المذكور اى ضع الجزء الآخر من المطلوب والجزء الآخر من المقدمة كما وضعت طرفي المطلوب اولا اى في التقسيم فلا بد ان يكون لكل منهما نسبة الى شئ ما في القياس والا لم يكن القياس منتجا للمطلوب فان وجدت حدا مشتركا بينهما فقد تم القياس والا فكذا تفعل مرة بعد اخرى الى ان ينتهي الى القياس المنتج للمطلوب بالذات وتبين لك المقدمات والشكل والنتيجة فقولهم التكثر من اسفل الى فوق اى الى النتيجة انتهى وثالثها التحديد اى فعل الحد اى ايراد حد الشئ وهو ما يدل على الشئ دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الرسم فانه يدل عليه دلالة مجملة كذا في شرح اشراق الحكمة وفي شرح التهذيب كان المراد بالحد المعروف مطلقا وذلك بان يقال اذا اردت تعريف شئ فلا بد ان تضع ذلك الشئ وتطلب جميع ما هو اعم منه وتحمل عليه بواسطة او بغيرها وتميز الذاتيات عن العرضيات بان تعد ما هو بين الثبوت او ما يلزم من مجرد ارتفاعه ارتفاع نفس الماهية ذاتيا وما ليس كذلك عرضيا وتطلب جميع ما هو مساو له فيتميز عندك الجنس من العرض العام والفصل من الخاصة ثم تركيب اى قسم شئت من اقسام المعروف بعد اعتبار الشرائط المذكورة في باب المعروف ورابعها البرهان اى الطريق الى الوقوف على الحق اى اليقين ان كان المطلوب نظريا و الى الوقوف عليه والعمل به ان كان عمليا كان يقال اذا اردت الوصول الى اليقين فلا بد ان تستعمل في الدليل بعد محافظة شرائط صحة الصورة اما الضروريات الست او ما يحصل منها بصورة صحيحة وهيئة منتجة وتبالغ في التفحص عن ذلك حتى لا يشتبه بالمشهورات والمسلّمات والمشبّهات وغيرها بعضها ببعض وعد الانحاء التعليمية بالمقاصد اشبه فينبغي

الفعل منه يسمى غرضا وعلّة غائية وذكر المنفعة انما يجب ان وجدت لهذا العلم منفعة ومصلحة سوى الغرض الباعث و الا فلا وبالجملّة فالمنفعة قد تكون بعينها الغرض الباعث * وثالثها السمة وهي عنوان الكتاب ليكون عند الناظر اجمال ما يفصله الغرض كذا في شرح اشراق الحكمة وفي تكملة الحاشية الجلالية السمة هي عنوان العلم وكان المراد منه تعريف العلم برسمه او بيان خاصّة من خواصه ليحصل للطالب علم اجمالي بمسائله ويكون له بصيرة في طلبه وفي شرح التهذيب السمة العلامة وكان المقصود الاشارة الى وجه تسمية العلم وفي ذكر وجه التسمية اشارة اجمالية الى ما يفصل العلم من المقاصد * ورابعها المؤلف وهو مصنف الكتاب ليترك قلب المتعلم اليه في قبول كلامه والاعتماد عليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين واما المحققون فيعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال ولنعم ما قيل لا تنظر الى من قال وانظر الى ما قال ومن شرط المصنفين ان يحترزوا عن الزيادة على ما يجب والنقصان عما يجب وعن استعمال الالفاظ الغريبة المشتركة وعن رداءة الوضع وهي تقديم ما يجب تاخيرها وتاخير ما يجب تقديمه * وخامسها انه من اي علم هو اى من اليقينيات او الظنيات من النظريات او العمليات من الشرعيات او غيرها ليطلب المتعلم ما تليق به المسائل المطلوبة * وسادسها انه اية مرتبة هو اى بيان مرتبة فيما بين العلوم اما باعتبار عموم موضوعه او خصوصه او باعتبار توقفه على علم آخر او عدم توقفه عليه او باعتبار الاهمية او الشرف ليقدّم تحصيله على ما يجب او يستحسن تقديمه عليه ويؤخر تحصيله عما يجب او يستحسن تاخيرها عنه * وسابعها القسمة وهي بيان اجزاء العلوم وابوابه ليطلب المتعلم في كل باب منها ما يتعلق به ولا يضيع وقته في تحصيل مطالب لا تتعلق به كما يقال ابواب المنطق تسعة كذا وكذا وهذا قسمة العلم وقسمة الكتاب كما يقال كتابنا هذا مرتب على مقدمة وبابين وخاتمة وهذا الثاني كثير شائع لا يخلو عنه كتاب * وثامنها الانحاء التعليمية وهي انحاء مستحسنة في طرق التعليم احدها التقسيم وهو التكميل من فوق الى اسفل اى من اعم الى ما هو اخص كتقسيم الجنس الى الانواع والنوع الى الامناف والصنف الى الاشخاص وتانيها التحليل وهو عكسه اى التكميل من اسفل الى فوق اى من اخص الى ما هو اعم كتحليل زيد الى الانسان والحيوان وتحليل الانسان الى الحيوان والجسم هكذا في تكملة الحاشية الجلالية وشرح اشراق الحكمة وفي شرح التهذيب كان المراد من التقسيم ما يسمى بتركيب القياس وذلك بان يقال اذا اردت تحصيل مطلب من المطالب التصديقية ضع طرفي المطلوب واطلب جميع موضوعات كل واحد منهما وجميع محمولات كل واحد منهما سواء كان حمل الطرفين عليها او حملها على الطرفين بواسطة او بغير واسطة وكذلك اطلب جميع ما سلب عنه الطرفان او سلب هو عن الطرفين ثم انظر الى نسبة الطرفين الى الموضوعات والمحمولات فان وجدت من محمولات موضوع المطلوب ما هو موضوع المحمول فقد

الزاويتان الداخلتان اقل من قائمتين فان الخطين اذا اخرجنا بتلك الجهة التقيا لكن لا استبعاد في ذلك ان المقدمة الواحدة قد تكون اصلا موضوعا عند شخص مصادرة عند شخص آخر ثم الحدود و الاصول الموضوع و المصادرات يجب ان يصدر بها العلم و اما العلوم المتعارفة فعن تصدير العلم بها غنية لظهورها وربما تخصص العلوم المتعارفة بالصناعة ان كانت عامة و تصدر بها في جملة المقدمات كما فعل اقليدس في كتابه و اعلم ان التصدير قد يكون بالنسبة الى العلم نفسه بان يقدم عليه جميع ما يحتاج اليه و قد يكون بالنسبة الى جزئه المحتاج لكن الاول اولى هذا وقد تطلق المبادي عندهم على المعنى اعم وهو ما يبدء به قبل الشروع في مقاصد العلم كما يذكر في اوائل الكتب قبل الشروع في العلم لارتباطه به في الجملة سواء كان خارجا من العلم بان يكون من المقدمات و هي ما يكون خارجا يتوقف عليه الشروع فيه ولو على وجه البصيرة او على وجه كمال البصيرة و وفور الرغبة في تحصيله بحيث لا يكون عبثا عرفا او في نظرة كمعرفة العلم برسمه المفيد لزيادة البصيرة و معرفة غايته اولم يكن خارجا عنه بل داخلا فيه بان يكون من المبادي المصطلحة السابقة من التصورات و التصديقات و على هذا تكون المبادي اعم من المقدمات ايضا فان المقدمات خارجة عن العلم لا محالة بخلاف المبادي و المبادي بهذا المعنى قد تعد ايضا من اجزاء العلم تغليبا و ان شئت تحقيق هذا فارجح الى شرح مختصر الاصول و حواشيه و منهم من فسر المقدمة بما يعين في تحصيل الفن فتكون المقدمات اعم كذا قيل يعني تكون المقدمات بهذا المعنى اعم من المبادي بالمعنى الاول لا من المبادي بالمعنى الثاني و ان اقتضاء ظاهر العبارة ان بينها وبين المبادي بالمعنى الثاني هو المساواة ان ما يستعان به في تحصيل الفن يصدق عليه انه مما يتوقف عليه الفن اما مطلقا او على وجه البصيرة او على وجه كمال البصيرة و بالجملة فالمعتبر في المبادي التوقف مطلقا قال السيد السند مبادي العلم ما يتوقف عليه ذات المقصود فيه اعني التصورات التي يبتني عليها اثبات مسائله و هي قد تعد جزءا منه و اما اذا اطلقت على ما يتوقف عليه المقصود ذاتا او تصورا او شروعا فليست بتمامها من اجزائه فان تصور الشيء و معرفة غايته خارجان عنه و لا من جزئيات ما يتضمنه حقيقة لدخوله في العلم قطعاً انتهى * الرؤس الثمانية * قالوا الواجب على من شرع في شرح كتاب ما ان يتعرض في صدره لاشياء قبل الشروع في المقصود يسميها قدماء الحكماء الرؤس الثمانية * احدها الغرض من تدوين العلم او تحصيله اي الفائدة المترتبة عليه لئلا يكون تحصيله عبثا في نظرة * و ثانيها المنفعة و هي ما يتشوقه الكل طبعا و هي الفائدة المعتدة بها ليتحمل المشقة في تحصيله و لا يعرض له فتور في طلبه فيكون عبثا عرفا هكذا في تكملة الحاشية الجلالية و في شرح التهذيب و شرح اشراق الحكمة ان المراد بالغرض هو العلة الغائية فان ما يترتب على فعل يسمى فائدة و منفعة و غاية فان كان باعثا للفاعل على صدور ذلك

المسئلة لا تكون الا نظرية وهذا مما لا اختلاف فيه لاحد وما قيل من احتمال كونها غير كسبية فسهو ظاهر
ثم للمسائل موضوعات ومحمولات اما موضوعها فقد يكون موضوع العلم كقولنا كل مقدار اما مشارك
للآخر او مبائن والمقدار موضوع علم الهيئة وقد يكون موضوع العلم مع عرض ذاتي كقولنا كل مقدار وسط
فى النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان فقد اخذ فى المسئلة المقدار مع كونه وسطا فى النسبة وهو
عرض ذاتي وقد يكون نوع موضوع العلم كقولنا كل خط يمكن تنصيفه فان الخط نوع من المقدار وقد
يكون نوعا مع عرض ذاتي كقولنا كل خط قام على خط فان زاويتي جنبيه قائمتان او مساويتان لهما فالخط
نوع من المقدار وقد اخذ فى المسئلة مع قيامه على خط وهو عرض ذاتي وقد يكون عرضا ذاتيا كقولنا
كل مثلث فان زواياه مثل القائمتين فالمثلث عرض ذاتي للمقدار وقد يكون نوع عرض ذاتي كقولنا
كل مثلث متساوي الساقين فان زاويتي قاعدته متساويتان وبالجمله فموضوعات المسائل هي موضوعات
العلم او اجزائها او اعراضها الذاتية او جزئياتها واما محمولاتها فالاعراض الذاتية لموضوع العلم فلا بد ان تكون
خارجة عن موضوعاتها لامتناع ان يكون جزء الشئ مطلوبا بالبرهان لان الاجزاء بيئة الثبوت للشئ
كذا في شرح الشمسية اعلم ان من عادة المصنفين ان يذكروا عقيب الابواب ما شذ منها من المسائل
فتصير مسائل من ابواب متفرقة فترجم تارة بمسائل منشورة وتارة بمسائل شتى كذا في فتح القدير
واكثر ما يوجد ذلك في كتب الفقه واما المبادي فهي التي تتوقف عليها مسائل العلم اي
تتوقف على نوعها مسائل العلم اي التصديق بها ان لا توقف للمسئلة على دليل مخصوص وهي اما
تصورات او تصديقات اما التصورات فهي حدود الموضوعات اي ما يصدق عليه موضوع العلم لا مفهوم
الموضوع كالجسم الطبيعي وحدود اجزائها كالهولي والصورة وحدود جزئياتها كالجسم البسيط وحدود
اعراضها الذاتية كالحركة للجسم الطبيعي وخلاصته تصور الاطراف على وجه هو مناط للحكم واما التصديقات
فهي مقدمات اما بيئة بنفسها وتسمى علوما متعارفة كقولنا في علم الهندسة المقادير المتساوية لشئ
واحد متساوية واما غير بيئة بنفسها سواء كانت مبينة هناك او في محل آخر او في علم آخر يتوقف
عليها الادلة المستعملة في ذلك العلم سواء كانت قياسات او غيرها من الاستقراء والتمثيل وحصرها فى المبينة
فيه والمبينة في علم آخر وفي اجزاء القياسات كما توهم محل نظر ثم الغير البيئة بنفسها اما مسلمة
فيه اي في ذلك العلم على سبيل حسن الظن وتسمى اصولا موضوعة كقولنا في علم الهندسة لنا ان
نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم او مسلمة فى الوقت اي وقت الاستدلال مع استنكار وتشكك الى
ان ستبين في موضعها وتسمى مصادرات لانه تصدر بها المسائل التي تتوقف عليها كقولنا فيه لنا ان
نرسم على كل نقطة وبكل بعد دائرة ونوقش فى المثال بانه لا فرق بينه وبين قولنا لنا ان نصل الخ
في قبول المتعلم بهما بحسن الظن واراد مثال المصادرة قول اقليدس اذا وقع خط على خطين وكانت

مطلوبة والموضوع معلوم يبين الوجود وهو الصالح سببا للتمايز وأما ثانيا فلأنه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احدها يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف • فائدة • قال صدر الشريعة قد يذكر الحيثية في الموضوع وله معنيان أحدهما ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار موضوع العلم الالهي فيبحث فيه عن الاحوال التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية اي حيثية الوجود لان الموضوع ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية لا ما يبحث عنه وعن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيء عوارض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم من نوع منها فالحيثية بيان لذلك النوع فيجوز ان يبحث عنها فقوله موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة من الشكل فلو كان المراد الاول لم يبحث عنها قيل ولقائل ان يقول لانسلم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لوجعلنا في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع لا بيانا للاعراض الذاتية على ما هو ظاهر كلام القوم لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزم للقوم ما لزم لصدر الشريعة رح من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار وأما الاشكال بلزوم عدم كون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والالزم تقدم الشيء على نفسه مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض فالمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث عنها في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض انما يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي لا حظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة وتحقيق هذه المباحث يطلب من التوضيح والتلويح • وأما المسائل فهي القضايا التي يطلب بيانها في العلوم وهي في الغلب نظريات وقد تكون ضرورية فتورد في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفائها اولبيان لميتها لان القضية قد تكون بديهية دون لميتها ككون النار محترقة فانه معلوم الا نية اي الوجود مجهول اللمية كذا في شرح المواقف وبعض حواشي تهذيب المنطق وقال المحقق التفتازاني

أحدهما ما هو عارض له وليس عارضا لغيره إلا بتوسطه وهو العرض الأولي و ثانيهما ما هو عارض لشيء آخر له تعلق بذلك الموضوع بحيث يقتضي عروضه له بتوسط ذلك الآخر الذي يجب ان لا يوجد في غير الموضوع سواء كان داخلا فيه او خارجا عنه اما مساويا له في الصدق او مبادئه فيه و مساويا في الوجود فالصواب ان يكتفى في الخارج بمطلق المساواة سواء كانت في الصدق او في الوجود فان المبادئ اذا قام بالموضوع مساويا له في الوجود و وجد له عارض قد عرض له حقيقة لكنه يوصف به الموضوع كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم كونها ثابتة للموضوع على الوجه المذكور * و اعلم ايضا ان المطلوب في العلم بيان انية تلك الاحوال اى ثبوتها للموضوع سواء علم لميتها اى علة ثبوتها له اولاً * و اعلم ايضا ان المعتبر في العرض الأولي هو انتفاء الوسطة في العروض دون الوسطة في الثبوت التي هي اعم يشهد بذلك انهم صرحوا بان السطح من الاعراض الأولية للجسم التعليمي مع ان ثبوته بواسطة انتهائه و انقطاعه وكذلك الخط للسطح و النقطة للخط و صرحوا بان اللون ثابتة للسطح اولاً و بالذات مع ان هذه الاعراض قد فاضت على محالها من المبدء الفياض و على هذا فالمعتبر فيما يقابل العرض الأولي اعني سائر الاقسام ثبوت الوسطة في العروض و ان شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع الى شرح المطالع و حواشيه و غيرها من كتب المنطق * فائدة * قالوا يجوز ان يكون الاشياء الكثيرة موضوعا لعلم واحد لكن لا مطلقا بل بشرط تناسبها بان تكون مشتركة في ذاتي كالخط و السطح و الجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها و هو المقدار او في عرضي كبدن الانسان و اجزائه و الاغذية و الادوية و الاركان و الامزجة و غير ذلك اذا جعلت موضوعات للطب فانها تشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية القصوى في ذلك العلم * فائدة * قالوا الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين و قال صدر الشريعة هذا غير مستنع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها الا ترى انهم جعلوا اجسام العالم و هي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل و موضوع علم السماء و العالم من حيث الطبيعة و فيه نظرا ما أولا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا و اجناسا و بحثوا عما احاطوا به من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع و ان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين و التسمية و جوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه و لا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء و ذلك في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلقا و في الآخر مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر و تلك الاحوال مجهولة

او على انواعه كقوله الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقوله يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقوله العام الذي خص منه يفيد الظن وقيل معنى قولهم يبحث فيه عن عوارضه الذاتية انه يرجع البحث فيه اليها بان يثبت اعراضه الذاتية له او يثبت لنوعه ما هو عرض ذاتي لذلك النوع او لعرضه الذاتي ما هو عرض ذاتي لذلك العرض او يثبت لنوع العرضي الذاتي ما هو عرض ذاتي لذلك النوع ولا يخفى عليك انه يلزم ح دخول العلم الجزئي في العلم الكلي كعلم الكرة المتحركة في علم الكرة و علم الكرة في العلم الطبيعي لانه يبحث فيها عن العوارض الذاتية لنوع الكرة او الجسم الطبيعي او لعرضه الذاتي او لنوع عرضه الذاتي ثم اعلم ان هذا الذي ذكر من تفسير الاحوال الذاتية انما هو على راي المتأخرين الذاهبين الى ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه اعم من اعراضه الذاتية المبحوث عنها في العلم فانهم ذكروا ان العرض هو المحمول على الشيء الخارج عنه و ان العرض الذاتي هو الخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته بان يكون منتهاه الذات كالحقوق ادراك الامور الغريبة للانسان بالقوة او يلحقه بواسطة جزئه اعم كالحقوق التحيز له لكونه جسما او المساوي كالحقوق التكلم له لكونه ناطقا او يلحقه بواسطة امر خارج مساو كالحقوق التعجب له لادراكه الامور المستغربة واما ما يلحق الشيء بواسطة امر خارج اخص او اعم مطلقا او من وجه او بواسطة امر مبائن فلا يسمى عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا و التفصيل ان العوارض ستة لان ما يعرض الشيء اما ان يكون عروضه لذاته او لجزئه او لامر خارج عنه سواء كان مساويا له او اعم منه او اخص او مبائنا فالثلاثة الاول تسمى اعراضا ذاتية لاستنادها الى ذات المعروض اي لنسبتها الى الذات نسبة قوية وهي كونها لاحقة بلا واسطة او بواسطة لها خصوصية بالتقديم او بالمساراة و البواقي تسمى اعراضا غريبة لعدم انتسابها الى الذات نسبة قوية واما المتقدمون فقد ذهبوا الى ان اللاحق بواسطة الجزء اعم من الاعراض الغريبة التي لا يبحث عنها في ذلك العلم وعرفوا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه سواء كان جزءا لها او خارجا عنها قيل هذا هو الاولى اذ الاعراض اللاحقة بواسطة الجزء اعم تعم الموضوع و غيره فلا تكون آثارا مطلوبة له لانها هي الاعراض المعينة المخصوصة التي تعرضه بسبب استعدادها المختص ثم في عد العارض بواسطة المبائن مطلقا من الاعراض الغريبة نظر ان قد يبحث في العلم الذي موضوعه الجسم الطبيعي عن اللون مع كونها عارضة له بواسطة مبائنة وهو السطح و تحقيقه ان المقصود في كل علم مدون بيان احوال موضوعه اعني احواله التي توجد فيه ولا توجد في غيره و لا يكون وجودها فيه بتوسط نوع مندرج تحته فان ما يوجد في غيره لا يكون من احواله حقيقة بل هو من احوال ما هو اعم منه و الذي يوجد فيه فقط لكنه لا يستعد لعروضه ما لم يصير نوعا مخصوصا من انواعه كان من احوال ذلك النوع حقيقة فحق هاتين الحالين ان يبحث عنهما في علمين موضوعهما ذلك اعم والاخص و هذا امر استكسائي كما لا يخفى ثم الاحوال الثابتة للموضوع على الوجه المذكور على قسمين

مختلطة

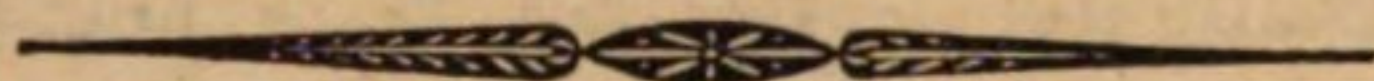
التي هي المقصودة في العلم * أما الموضوع فقالوا موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية وتوضيحه ان كمال الانسان بمعرفته اعيان الموجودات من تصوراتها و التصديق باحوالها على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية ولما كانت معرفتها بخصوصها متعذرة مع عدم افادتها كمالات معتدا بها لتغيرها وتبدلها اخذوا المفهومات الكلية الصادقة عليها ذاتية كانت او عرضية و بحثوا عن احوالها من حيث انطباقها عليها ليفيد علمها بوجه كلي علما باقيا ابد الدهر ولما كان احوالها متكررة وضبطها منتشرة مختلفة متعسرا اعتبروا الاحوال الذاتية لمفهوم مفهوم وجعلوها علما منفردا بالتدوين وسموا ذلك المفهوم موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت كل طائفة من الاحوال المتشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة اخرى متشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متميزة في انفسها بموضوعاتها وهذا امر استحساني اذ لامانع عقلا من ان يعد كل مسألة علما براسة ويفرد بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد علما واحدا ويفرد بالتدوين فالامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالامانة و للعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم وان كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع ثم انهم عموما الاحوال الذاتية وفسروها بما يكون محمولا على ذلك المفهوم اما لذاته او لجزئه الاعم او المساوي فان له اختصاصا بالشيء من حيث كونه من احوال مقومه او للخارج المساوي له سواء كان شاملا لجميع افراد ذلك المفهوم على الاطلاق او مع مقابله مقابلة التضاد او العدم والملكية دون مقابلة السلب والايجاب اذ المتقابلان تقابل السلب والايجاب لا اختصاص لهما بمفهوم دون مفهوم ضبطا للانتشار بقدر الامكان فاثبتوا الاحوال الشاملة على الاطلاق لنفس الموضوع والشاملة مع مقابلتها لانواعه واللاحقة للخارج المساوي لعرضه الذاتي ثم ان تلك الاعراض الذاتية لها عوارض ذاتية شاملة لها على الاطلاق او على التقابل فاثبتوا العوارض الشاملة على الاطلاق لنفس الاعراض الذاتية والشاملة على التقابل لانواع تلك الاعراض وكذلك عوارض تلك الاعراض وهذه العوارض في الحقيقة قيود للاعراض المثبتة للموضوع ولانواعه الا انها لكثرة مباحثها جعلت محمولات على الاعراض وهذا تفصيل ما قالوا معنى البحث عن الاعراض الذاتية ان تثبت تلك الاعراض لنفس الموضوع او لانواعه او لاعراضه الذاتية او لانواعها او لاعراض انواعها وبهذا يندفع ما قيل انه ما من علم الا و يبحث فيه عن الاحوال المختصة بانواعه فيكون بحثا عن الاعراض الغريبة للحقوق بواسطة امر اخص كما يبحث في الطبيعي عن الاحوال المختصة بالمعادن والنباتات والحيوانات وذلك لان المبحوث عنه في العلم الطبيعي ان الجسم اما ذو طبيعة او ذو نفس آلي او غير آلي وهي من عوارض الذاتية والبحث عن الاحوال المختصة بالعناصر والمركبات التامة وغير التامة كلها تفصيل لهذه العوارض وقيود لها ولاستصعاب هذا الاشكال قيل المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقول صاحب علم اصول الفقه الكتاب يثبت الحكم قطعا

المراد انه في حد ذاته بحيث اذا قيس الى ما هو آلة يعرض له الآلية ولا يحتاج في عرضها له الى غيره
كما ان الامكان الذاتي لا يعرض للشيء الا بالقياس الى وجوده والتسمية بالآلية بناء على اشتغالها على الآلة
فان العلم الآلي مسائل كل منها مما يتوسل به الى ما هو آلة له وهو الاظهر ان لا يتوسل بجميع علم الى
علم ثم اعلم ان مودى التقسيمين واحد ان التقسيمان متلازمان فان ما يكون في حد ذاته آلة لتحصيل
غيره لابد ان يكون متعلقا بكيفية تحصيله فهو متعلق بكيفية عمل و ما يتعلق بكيفية عمل لابد ان يكون في
نفسه آلة لتحصيل غيره فقد رجع معنى الآلي الى معنى العملي وكذا ما لا يكون آلة له كذلك لم يكن
متعلقا بكيفية عمل و ما لم يتعلق بكيفية عمل لم يكن في نفسه آلة لغيره فقد رجع معنى النظري وغير
الآلي الى شيء واحد ثم اعلم ان غاية العلوم الآلية اى العلة الغائية لها حصول غيرها وذلك لانها متعلقة
بكيفية عمل و مبينة لها فالمقصود منها حصول العمل سواء كان ذلك العمل مقصودا بالذات او مقصودا لامر
آخر يكون هو غاية اخيرة لتلك العلوم وغاية العلوم الغير الآلية حصولها انفسها وذلك لانها في حد انفسها
مقصودة بذواتها و ان امكن ان يترتب عليها منافع اخرى فان امكان الترتب الاتفاقي بل وقوعه لا ينافي
كون المرتب عليه مقصودة بالذات انما المزا في له قصد الترتب والحاصل ان المراد بالغاية هي الغاية
الذاتية التي قصدها المخترع الواضح لا الغاية التي كانت حاملة للشارع على الشروع فان الباعث للشارع
فى الشروع فى العلوم الآلية يجوز ان يكون حصولها انفسها وفى العلوم الغير الآلية يجوز ان يكون زائدا
على انفسها فان قيل غاية الشيء علة له ولا يتصور كون الشيء علة لنفسه فكيف يتصور كون غاية العلوم الغير
الآلية حصولها انفسها قيل الغاية تستعمل على وجهين احدهما ان تكون مضافا الى الفعل وهو الاكثر يقال غاية
هذا الفعل كذا وحينئذ تكون الغاية مترتبة على نفس ذي الغاية وتكون علة لها الثاني ان تكون مضافا الى
المفعول يقال غاية ما فعل كذا وحينئذ تكون الغاية مترتبة على فعله و علة له لالذي الغاية اعني ما
اضيف اليه الغاية والغاية فيما نحن فيه من القسم الثاني لان المضاف اليه للغاية ههنا المفعول وهو المحصل
اعني العلوم دون الفعل الذي هو التحصيل فالمراد بغايتها ما يترتب على تحصيلها ويكون علة له لالها هذا كله
خلاصة ما في شرح المطالع و حواشيه * الثالث * الى عربية و غير عربية الرابع الى شرعية و غير شرعية الخامس
الى حقيقية و غير حقيقية السادس الى عقلية و نقلية فالعقلية ما لا يحتاج فيه الى النقل و النقلية بخلاف ذلك
السابع الى العلوم الجزئية و غير الجزئية فالعلوم التي موضوعاتها اخص من موضوع علم آخر تسمى علوم جزئية
كعلم الطب فان موضوعه وهو الانسان اخص من موضوع الطبعي والتي موضوعاتها اعم يسمى بالعلم الاقدم لان
الا عم اقدم للعقل من الاخص فان ادراك الا عم قبل ادراك الاخص كذا في بحر الجواهر * اجزاء العلوم *
قالوا كل علم من العلوم المدونة لا بد فيه من امور ثلاثة الموضوع و المسائل و المبادي وهذا القول مبني على
المسألة فان حقيقة كل علم مسائله و عد الموضوع و المبادي من الاجزاء انما هو لشدة اتصالهما بالمسائل

عالمًا بذلك العلم من غير اشتراط العلم بجميعها فضلا عن صيرورتها مخزونة ولا ملكة الاستحصال فقط المسماة بالعقل بالملكة لانه يلزم حينئذ ان يعدعا لما من له تلك الملكة مع عدم حصول شئى من المسائل فالمراد بالملكة اعم من ملكة الاستحضار والاستحصال قال في الاطول المراد ملكة الاستحضار لا الملكة المطلقة و عدم حصول العلم المدون لاحد و هو يتزايد يوما فيوما ليس بممتنع ولا بمستبعد فان استحالة معرفة الجميع لا ينافي كون العلم سببها وتسمية البعض فقيها او نحويا او حكيما كناية عن علو شأنه في العلم بحيث كانه حصل له الكل وبالجملة فملكة الاستحصال ليست علما و انما الكلام في ان ملكة استحضار اكثر المسائل مع ملكة استحصال الباقي هل هو العلم ام لا فمن اراد ان يكون اطلاق الفقيه على الائمة حقيقة مع عجزهم عن جواب بعض الفتاوى التزم ذلك و اما على ما سلطنا من ان الاطلاق مجازي فلا يلزمه * التقسيم * اعلم ان ههنا اى في مقام تقسيم العلوم المدونة التي هي اما المسائل او التصديق بها تقسيمات على ما في بعض حواشي شرح المطالع و قال السيد السند ان بمعنى ملكة الادراك تناول العلوم النظرية * الاول * العلوم اما نظرية اى غير متعلقة بكيفية عمل و اما عملية اى متعلقة بها فالمنطق و الحكمة العملية و الطب العملي و علم الخياطة كلها داخله في العملي لانها باسرها متعلقة بكيفية عمل اما ذهني كالمنطق او خارجي كالطب مثلا توصيحه ان العملي و النظري يستعملان لمعان احدها في تقسيم العلوم مطلقا كما عرفت و ثانيها في تقسيم الحكمة فان العملي هناك علم بما يكون وجوده بقدرتنا و اختيارنا و النظري علم بما لا يكون وجوده بقدرتنا و اختيارنا و ثالثا ما ذكر في تقسيم الصناعات من انها عملية اى يتوقف حصولها على ممارسة العمل او نظرية لا يتوقف حصولها عليها و على هذا فعلم الفقه و النحو و المنطق و الحكمة العملية و الطب العملي خارجة عن العملي اذ لا حاجة في حصولها الى مزاوله الاعمال بخلاف علوم الخياطة و الحياكة و الحجامة لتوقفها على الممارسة و المزاوله و العملي بالمعنى الاول اعم من العملي المذكور في تقسيم الحكمة لانه يتناول ما يتعلق بكيفية عمل ذهني كالمنطق و لا يتناوله العملي المذكور في تقسيم الحكمة لانه هو لباحث عن احوال ما لا اختيارنا مدخل في وجوده مطلقا او الخارجي و موضوع المنطق معقولات ثانية لا يحاذي بها امر في الخارج و وجودها الذهني لا يكون مقدورا لنا فلا يكون داخل في العملي بهذا المعنى و اما العملي المذكور في تقسيم الصناعات فهو اخص من العملي بكلا المعنيين لانه قسم من الصناعة المفسرة بعلم متعلق بكيفية العمل سواء حصل بمزاوله العمل او لا فالعملي بالمعنى الاول نفس الصناعة و بالمعنى الثاني اخص من الاول لكنه اعم من هذا المعنى الثالث لعدم المزاوله ثمه بخلافها ههنا * الثاني * العلوم اما آلية او غير آلية لانها اما ان لا تكون في انفسها آلة لتحصيل شئى آخر بل كانت مقصودة بذواتها او تكون آلة له غير مقصودة في انفسها الثانية تسمى آلية و الاولى تسمى غير آلية ثم انه ليس المراد بكون العلم في نفسه آلة ان الآلية ذاتية لان الآلية للشئى تعرض له بالقياس الى غيره و ما هو كذلك ليس ذاتيا بل

العربية و فن في الالفاظ العجمية ولما كان للعلوم المدونة نوع تقدم على غيرها من حيث انا اذا قلنا هذا اللفظ في اصطلاح النحو موضوع لكذا مثلا وجب لنا ان نعلم النحو اولا وكان ذكرها مجموعة موجبا للايجاز والاختصار والتسهيل على النظر ذكرتها في المقدمة فنقول مستعينا بالوهاب العلم * المقدمة * في بيان العلوم المدونة وما يتعلق بها * العلوم المدونة * وهي العلوم التي دونت في الكتب كعلم الصرف والنحو والمنطق والحكمة ونحوها * اعلم * ان العلماء اختلفوا فقليل لا يشترط في كون الشخص عالما بعلم ان يعلمه بالدليل و قيل يشترط ذلك حتى لو علمه بلا اخذ دليل يسمى حاكيا لا عالما و اليه يشير كلام المحقق عبد الحكيم في حاشية فوائد الضيائية حيث قال من قال العلم عبارة عن العلم بالمسائل المدللة جعل العلم بالمسائل المجردة حكاية لمسائل العلوم ومن قال انه عبارة عن المسائل جعله علما انتهى * وبالنظر الى المذهب الاول ذكر المحقق المذكور في حواشي الخيالي من ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل وقد يطلق على الملكة الحاصلة منها وايضا مما يقال كتبت علم فلان او سمعته او يحضر في ثمانية ابواب مثلا هو المعني الثاني ويمكن حمله على المعني الاول ايضا بلا بعد لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفا ما تدوين الملكة فمما يباه الذوق السليم انتهى وما يقال فلان يعلم النحو مثلا لا يراد به ان جميع مسائله حاضرة في ذهنه بل يراد به ان له حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفصيل مسائله بها يتمكن من استحضارها فالمراد بالعلم المتعلق بالنحو ههنا هو الملكة وان كان النحو عبارة عن المسائل هكذا يستفاد من المطول و حواشيه * وبالنظر الى المذهب الثاني قال صاحب الاطول في تعريف علم المعاني اسماء العلوم المدونة نحو علم المعاني تطلق على ادراك القواعد عن دليل حتى لو ادركها احد تقليد الا يقال له عالم بل حاك ذكره السيد السند في شرح المفتاح وقد تطلق على معلوماتها التي هي القواعد لكن اذا علمت عن دليل وان اطلقوا وعلى الملكة الحاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى اعني ملكة استحضارها متي اريد لكن اذا كانت ملكة ادراك عن دليل وان اطلقوا كما يقتضيه تخصيص الاسم بالادراك عن دليل كما لا يخفى وكذلك لفظ العلم يطلق على المعاني الثلاثة لكن حقق السيد السند انه في الادراك حقيقة وفي الملكة التي هي تابعة للادراك في الحصول ووسيلة اليه في البقاء وفي متعلق الادراك الذي هو المسائل اما حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجاز مشهور وفي كونه حقيقة الادراك نظر لان المراد به الادراك عن دليل لا الادراك مطلقا حتى يكون حقيقة انتهى وقال ابوالقاسم في حاشية المطول ان جعل اسماء العلوم المدونة مطلقة على الاصول والقواعد و ادراكها و الملكة الحاصلة على سواء وكذا لفظ العلم صح ثم انهم ذكروا ان المناسب ان يراد بالملكة ههنا كيفية للنفس بها يتمكن من معرفة جميع المسائل يستحضرها ما كان معلوما مخزونا منها ويستحصل ما كان مجهولا لا ملكة الاستحضار فقط المسماة بالعقل بالفعل ان الظاهر ان من تمكن من معرفة جميع مسائل علم بان يكون عنده ما يكفي في تحصيلها يعد

بسم الله الرحمن الرحيم



الحمد لله الذي خلق الانسان و علمه البيان وخصه بروايح الاحسان و ميزه بالعقل الغريزي و اتم العرفان و الصلوة على من وجوده رحمة للعالمين محمد رسول الملائكة و الثقلين اجمعين افضل مجموع الملائكة والمرسلين و على آله و اصحابه الذين بهم طلع شمس الحق و اشرق وجه الدين و اضمحل ظلام الباطل و لمع نور اليقين و بعد يقول العبد الضعيف محمد على بن شيخ علي بن قاضي محمد حامد بن مولانا اتقى العلماء محمد صابر الفاروقي السني الحنفي التهانوي ان اكثر ما يحتاج به في تحصيل العلوم المدونة والفنون المروجة الى الاساتذة هو اشتباه الاصطلاح فان لكل اصطلاح خاص به اذا لم يعلم بذلك لا يتيسر للشارع فيه الاهتداء اليه سبيلا و الى انغماسه دليلا فطريق علمه اما الرجوع اليهم او الى الكتب التي جمع فيها اللغات المصطلحة كبحر الجواهر و حدود الامراض في علم الطب و اللطائف الاشرفية و نحوه في علم التصوف و لم اجد كتابا حاويا لامطلاحات جميع العلوم المتداولة بين الناس و غيرها و قد كان يختلف في مدرسي آوان التحصيل ان اولف كتابا و افيا لامطلاحات جميع العلوم كافيا للمتعلم من الرجوع الى الاساتذة العالمين بها كي لا يبقى حينئذ للمتعلم بعد تحصيل العلوم العربية حاجة اليهم الا من حيث السند عنهم تبركا و تطوعا فلما فرغت من تحصيل العلوم العربية و الشرعية من حضرة جناب استاذي و والدي شمرت عن ساق الجهد الى اقتناء ذخائر العلوم الحكمة الفلسفية من الحكمة الطبيعية و الالهية و الرياضية كعلم الحساب و الهندسة و الهيئة و الاسطرلاب و نحوه فلم يتيسر تحصيلها من الاساتذة فصرفت شطرا من الزمان الى مطالعة مختصراتها الموجودة عندي فكشفها الله تعالى علي فاقبست منها المصطلحات او ان المطالعة و سطرتها على حدة على حدة في كل باب باب يليق بها على ترتيب حروف التهجي كي يسهل استخراجها لكل احد وهكذا اقتبست من سائر العلوم فحصلت في بضع سنين كتابا جامعها و لما حصل الفراغ من تسويدها سنة الف و مائة و ثمانية و خمسين جعلته موسوما و ملقبا بكشاف اصطلاحات الفنون و رتبته على فنيين فن في الالفاظ

P R E F A C E.

THE compiler of this work has in most instances copied the definitions and explanations of technical terms *verbatim* from the most approved authorities, and this constitutes its principal value. The object in editing so modern a compilation cannot be to render faithfully the text right or wrong as it has been written by the author, but to supply correct information to the reader. The editors have therefore, whenever they had access to the books which had been used by the author, referred to them, and they were thereby in many instances enabled to amend the text. They even went farther and added new articles, but they have not ventured to give explanations of their own—they like the author copied them from standard works. They have every where marked the new additions, and quoted their authority. A man of the learning of Mawlawy Mohammod Wajyh, who is more particularly responsible for the correctness of these pages, is well qualified to make these improvements.

It is however quite certain that technical terms become fully intelligible only in connexion with the system of which they form a link, to understand them an acquaintance with the system is required, moreover there are technical phrases as well as words; it is therefore the intention of the editors to add to this book as an appendix a series of those short treatises on the various sciences of the Musalmans which form the texts of their school books, as for instance the *حكمة العين* on philosophy, the *مختصر الوقاية* on law, &c. They will be printed with the vowels, and a translation, and the most indispensable explanations in English on the plan of Dr. Ballantyne's admirable little volumes on the systems of Hindú philosophy, and at the end an index of technical terms will be added.

One of the vocations of the Islám has been to bring the dialectic sciences to perfection. The labours of Abelard, Albertus Magnus, and other schoolmen were merely feeble reflexions of those of the Arabs. The Scholastic sciences are no doubt contemptible in themselves and a most unhealthy pursuit for the mind, yet their appearance is a most important phase in the history of the progress of man. History ought not to be a mere register of the births, marriages, successions, deaths, crimes, and follies of princes,—but it ought to be the log-book recording the progress of the human mind on the

ocean of time. The leading nations of an epoch are usually astonished at their own progress, and look with contempt upon the performances of those who preceded them, but they in their turn have the same fate.

The Greeks, though as Plato says they always remained children, had such a contempt for foreigners, including even the nations who had preceded them in civilization, that the term which they applied to them is used up to this day in the meaning of uncivilized. The Arabs, justly proud of their purer faith, denominated the times previous to their prophet the ages of ignorance. And how low is our opinion of the mental cultivation of the Musalmans who are our immediate predecessors as the representatives of civilization? Even most of those who profess to do them justice are either unacquainted with or unable to appreciate the cycle of those of their pursuits which are characteristic, and give them their position in universal history. Coming ages will, notwithstanding the finality of civilization which we fancy to have attained, place our own intellectual pursuits into juxtaposition with those of the Musalmans, considering them both as successive steps towards a higher development of the human mind. Taking this view, no pursuit, which has occupied nations during the ages of their ascendancy can be considered as unimportant, and it is to be hoped that this publication, which may be considered as an encyclopædia of the dialectic sciences of the Musalmans, will be favorably received by every philosophical student of history.

There is another object which induced the editors to devote much of their time to this publication, and that is to render easier the acquisition of the dialectic sciences for those persons, who most devotedly cultivate them to the exclusion of all others, as it is the case in all Mohammadan schools. The best remedy against fear is a close view of the object of fear, and love ought to be allowed to wear itself out.

Hitherto we had two manuscripts, upon which we founded the text—one has been copied for me at Dilly in 1846 from one of the three autographs which are extant, and the other which has been transcribed from the same autograph has been lent me by the grandson of the author. I have reason to hope that I shall ere long obtain one of the autographs. As this work is about the size of the Qámús, and may be considered as a supplement to it, it is printed in the same shape as the Calcutta edition of that Dictionary. The alphabetical arrangement, according to the first and last letters, is no doubt very imperfect, but its defects will be remedied by a good index at the end.

A. SPRENGER.

BIBLIOTHECA INDICA;
A
COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

PUBLISHED BY

THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

Old Series.



كشاف اصطلاحات الفنون

A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS
USED IN THE
SCIENCES OF THE MUSALMANS.

PART I.

EDITED BY

MAWLAWIES MOHAMMAD WAJIH, ABD AL-HAQQ AND GHOLAM KADIR

UNDER THE SUPERINTENDENCE OF DR. ALOYS SPRENGER, M. D. PH. D.

AND

CAPTAIN W. NASSAU LEES, LL. D.



PRINTED AT W. N. LEES' PRESS.

1862.

BIBLIOTHECA INDICA



COLLECTION OF

FOUNDED BY

THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL

OLD SERIES

—

منها تاج الحماة

A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS

USED IN THE

SCIENCES OF THE MUSALMANS

PART I

EDITED BY

MAJLIS KHAN, MAJLIS KHAN, MAJLIS KHAN

MAJLIS KHAN, MAJLIS KHAN, MAJLIS KHAN

AND

MAJLIS KHAN, MAJLIS KHAN, MAJLIS KHAN

—

PRINTED AT W. N. LANE'S PRESS

1861

تفصیل کتابهاییکه در مدرسه کلتنه برای فروخت موجود است

کتاب عربی

تاریخ الخلفاء لاسیوطی رح	کامل	فرائض شریفیه	کامل
تاریخ فتوح مصر للواقدي	کامل	المنی فی الکنی لاسیوطی رح	کامل
تفسیر کشاف مرتب بدو جلد	کامل	دیوان حماسه	کامل
جامع الرموز مرتب بچهار جلد	کامل	نوادر قلیوبی	کامل

کتاب فارسی

اعراس بزرگان	کامل	مثنوی خلد برین از مولانا وحشی	کامل
مقود پنجگانه	۵ عقد	نفحات الانس حضرت جامی رح	کامل

کتاب اردو

اخوان الصفا	کامل	غنچه صدق	کامل
-------------	------	----------	------

تفصیل کتابهاییکه برای فروخت در اشیانگ هویتنی کلکته موجود است

کتاب عربی

اثقان فی علوم القرآن		کامل	..	رساله شمسیه		کامل
اصابه فی تمییز الصحابه		۱۳ جز	..	شرايع الاسلام		کامل
اصطلاحات مؤیدیه		کامل	..	فتاوی عالمگیری		جلد ۲ و ۳
انحص المشرعین		کامل	..	فتوح الشام لازدی		کامل
تاریخ فیروز شاهی		۴ جز	..	فتوح الشام للواقدی		۷ جز
جوامع العلم الرياضي		کامل	..	فهرست طوسی و نضد الايضاح		کامل
حدود النحر و ارشاد القاصد		کامل	..	کشاف اصطلاحات فنون		۱۸ جز
مغازی الرسول صلعم للواقدی .. کامل						

کتاب فارسی

تاریخ نادری		کامل
خرد نامه اسکندری		۱ جز
خزانه العلم		کامل

کتاب اردو

تاریخ چین مرتب بدو جلد		کامل
------------------------	-------	------

